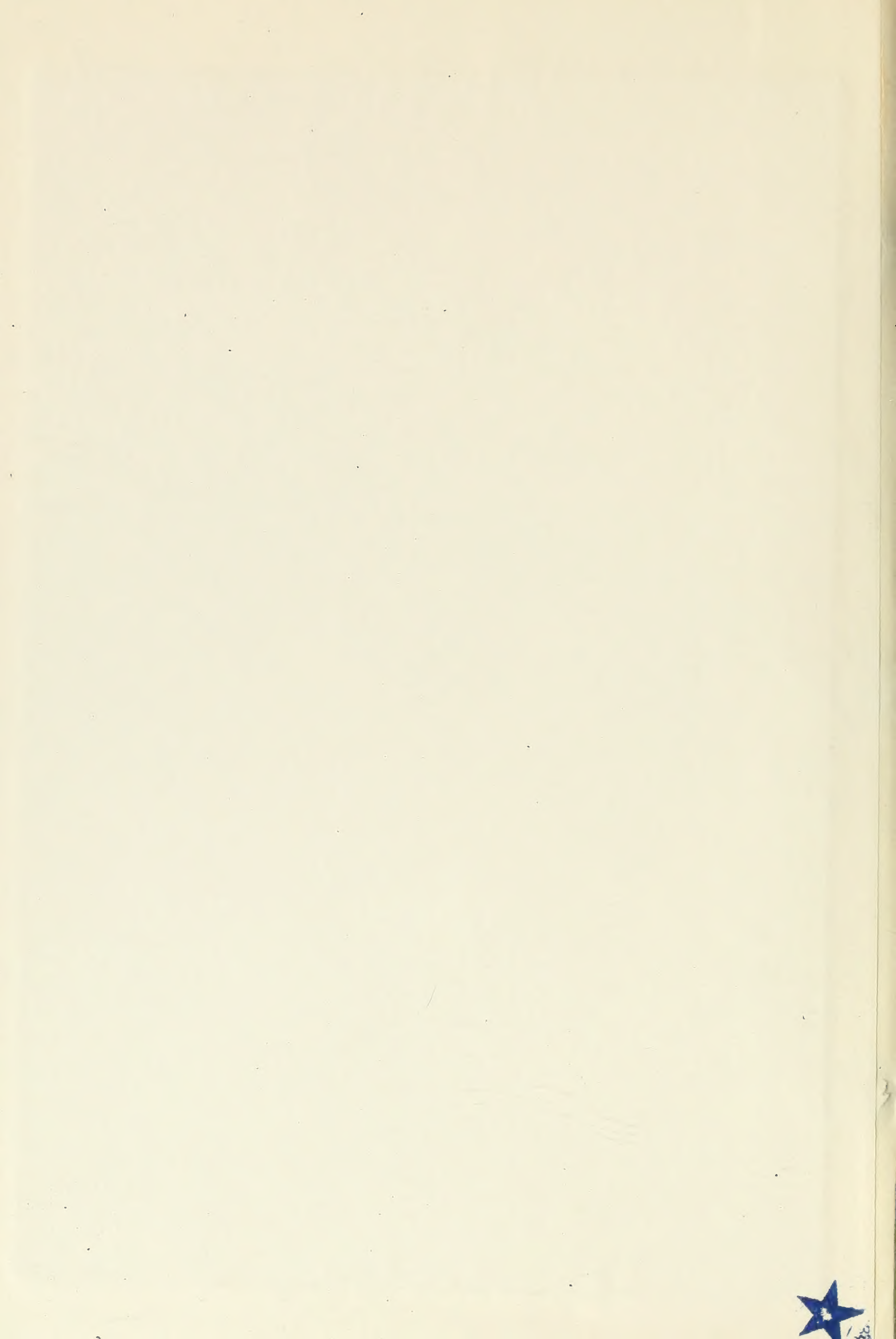


DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DIXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

MARONITE — MESSE



DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DIXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

MARONITE — MESSE



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

—

1928

Imprimatur :

Argentorati, die 26ª martii 1928.

† Carolus Josephus Eugenius

Ep. Argentinen.



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

M (Suite)

MARONITE (ÉGLISE), branche catholique du patriarcat d'Antioche. — Il y aura lieu d'étudier : I. Ses origines. II. Son histoire (col. 32). III. Sa constitution et son état actuel (col. 120).

I. ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE. — Pour comprendre les origines et la situation spéciale de cette Église, il convient d'étudier : I. Le personnage de saint Maron, qui a donné son nom au groupement. II. Le monastère de Saint-Maron, qui en a été le premier centre (col. 2). III. Les maronites dans leurs rapports avec les monophysites (col. 5). IV. Les maronites et leur attitude par rapport au monothélisme (col. 8). V. Enfin, la formation du patriarcat maronite (col. 27).

I. LE PERSONNAGE DE SAINT MARON. — Un saint anachorète nommé Maron (Maroun) vivait du IV[e] au V[e] siècle sur une montagne située, selon toutes les apparences, dans la région d'Apamée de la Syrie seconde.

Il menait, en plein air, près d'un temple païen qu'il avait converti en église, une vie de pénitence et de prière. A peine se réfugiait-il quelquefois sous une tente de peaux, afin d'éviter les trop grandes intempéries du climat. Théodoret, *Religiosa historia*, XVI et XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1418 et 1431.

Maron, continue Théodoret, fut bientôt connu dans toute la contrée. L'austérité de sa vie et le don des miracles dont il avait été favorisé firent de lui l'une des plus grandes célébrités de cette époque. Les foules envahirent le lieu de sa solitude. Hommes et femmes allaient solliciter sa prière ou partager sa discipline. *Op. cit.*, XVI, *ibid.*, col. 1418. Théodoret qui avait connu bon nombre de ses disciples décrit la vie de quelques-uns d'entre eux, tels saint Jacques le solitaire, saint Limné, sainte Domnina. *Op. cit.*, XXI, XXII, XXX, *ibid.*, col. 1431-1455 et 1491-1494. Il nous apprend que la plupart des solitaires de la région de Cyr s'étaient formés à l'école de notre anachorète. XVI, col. 1418-1419. Il ressort du récit de Théodoret que saint Maron était prêtre; en effet, il consacra un temple au culte de Dieu; il bénissait les malades : expressions qui, dans le langage ecclésiastique, s'appliquent d'ordinaire aux personnes revêtues du caractère sacerdotal. D'ailleurs, une lettre adressée, en 405, par saint Jean Chrysostome, de son exil de Cucuse en Arménie, à « Maron, prêtre et solitaire », Μάρωνι πρεσβυτέρῳ καὶ μονάζοντι, *Epist.*, XXXVI, *P. G.*, t. LII, col. 630, confirme la conclusion tirée de ce passage de Théodoret. On ne voit pas, en effet, à quel autre anachorète du nom de Maron Jean Chrysostome aurait pu écrire pour demander de ses nouvelles et se recommander à ses prières. Saint Maron était doué d'une science peu ordinaire, qui fit de lui un grand directeur d'âmes. Théodoret, *ibid.*, col. 1418. Lorsque Maron rendit sa belle âme à Dieu, l'on transporta sa dépouille sacrée à l'une des localités voisines où un temple fut élevé et dédié à sa mémoire. Théodoret, *ibid.*, col. 1419.

Théodoret, l'unique biographe de notre solitaire, ne nous dit rien de la date de sa mort. Il convient de la placer vers 410. En effet, Théodoret, qui fut élevé au siège de Cyr en 423, était déjà évêque de cette ville lorsqu'il retraça la biographie de Maron. D'autre part, Chrysostome écrivait à ce dernier en 405. Or, si l'on a bâti, comme nous l'apprend l'évêque de Cyr, une grande église sous le vocable de saint Maron, il faut supposer un intervalle de quelques années entre sa mort et la construction de cette église; et on ne se trompera pas beaucoup en plaçant sa mort à la date que nous avons indiquée.

II. LE MONASTÈRE DE SAINT-MARON. — Les disciples réunis autour de Maron formèrent le premier noyau de l'Église maronite. Ils établirent le centre de leur vie au monastère dédié à la mémoire de leur maître, à savoir au monastère de Saint-Maron, situé aux environs d'Apamée (Aphamiah, l'actuelle Qal'at-al-Modiq, chef-lieu de la Syrie seconde, dans la vallée de l'Oronte). Voir un document syriaque traduit et publié par F. Nau, *Opuscules maronites*, II, p. 20-25; H. Lammens, S. J., *Le Liban*, t. I, p. 118 et t. II, p. 84. L'emplacement de ce monastère devait être près de l'église élevée en l'honneur du saint. Autrement, en effet, on ne pourrait guère s'expliquer le silence qui enveloppa bientôt ce sanctuaire, devenu pourtant, comme le dit Théodoret, lieu de pèlerinage. Si, au contraire, on admet son annexion au monastère, les documents, parlant de ce dernier, n'avaient plus besoin d'ajouter une mention spéciale de l'église.

Au rapport d'un historien arabe du X[e] siècle, Mas'oudi, le monastère de Saint-Maron était cons-

titué par un vaste édifice, entouré de plus de trois cents cellules et possédait en objets d'or, d'argent et en pierreries des richesses condisérables. *Livre de l'avertissement, et de la révision* (*Kitâb al-Tanbîh Wal-Ischrâf*), édit. de M. J. De Gœje, Leyde, 1894, p. 153, dans *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, VIII. C'est de là que les moines maronites rayonnaient dans toutes les directions. Les documents historiques nous apprennent que ce couvent était déjà en pleine activité dans les premières années du VIe siècle. Un mémoire adressé, en 517, au pape Hormisdas par les moines de la Syrie seconde porte en tête la signature d'Alexandre, archimandrite de Saint-Maron. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 425-429. Ce mémoire nous montre la violence de la persécution déchaînée contre eux par les monophysites et l'importance de leur organisation, puisque trois cent cinquante moines furent massacrés et divers couvents brûlés. D'autre part, la place où figure la signature d'Alexandre indique bien la prééminence de son monastère sur les autres. Le pape répondit à cette adresse le 10 février 518. *Ibid.*, col. 429 et surtout col. 1023-1030. Les mêmes moines firent également aux évêques de la Syrie seconde le récit de cette sanglante persécution subie pour la cause de la foi. Ici encore, Alexandre, archimandrite de Saint-Maron, signe le premier parmi les archimandrites des autres monastères de la région d'Apamée. *Ibid.*, col. 1130-1138.

Au concile de Constantinople tenu en 536 sous le patriarche Ménas, le monastère de Saint-Maron était représenté par le moine et apocrisiaire Paul. Celui-ci signe avant les autres moines de la Syrie seconde, Mansi, *ibid.*, col. 911; et, dans le procès-verbal des sessions, son nom précède constamment celui de ces derniers. Cf. col. 881, 929, 940, 953. De plus, à certains endroits, sa signature nous informe expressément du rang qu'occupait alors son monastère : Παῦλος... ἀποκρισιάριος μονῆς τοῦ μακαρίου Μάρωνος τῆς ἐξαρχούσης τῶν ἐν τῇ δευτέρᾳ Συρίᾳ εὐαγῶν μοναστηρίων..... Col. 995, 1022. Le monastère de Saint-Maron était donc à la tête des couvents de la province, l' « exarque » des monastères de la Syrie seconde, tout comme l'était celui de Saint-Dalmate par rapport aux couvents de Constantinople. Or, le terme « exarque » veut dire chef de fédération monastique. Voir Pargoire au mot *Archimandrite* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2741 et 2746; H. Lammens, *op. cit.*, t. II, p. 91. Aussi, dans les controverses doctrinales, les représentants du couvent de Saint-Maron parlaient-ils au nom du parti orthodoxe de leur région. Voir deux lettres écrites vers la fin du VIe siècle, l'une par les maronites aux jacobites, l'autre par ces derniers aux premiers, conservées au British Museum de Londres, *Add. 12 155*, fol. 163, traduites en français par F. Nau dans le *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites*, Paris, 1903, p. 343 sq. et 367 sq. Cf. aussi le compte rendu d'une conférence contradictoire entre les moines maronites et le patriarche et un évêque jacobites, tenue à Damas, en 659, devant Moawiah, dans le ms. syriaque de Londres, *Add. 17 216*, fol. 12. Le texte syriaque en a été publié avec une traduction française par F. Nau, *Opuscules maronites*, Ire part., p. 36; IIe part., p. 6, Paris, 1899-1900. Cf. plus loin, col. 7.

Les moines des couvents de la Syrie seconde, formés en corps monastique sous la direction du grand monastère maronite, pouvaient donc être appelés, à juste titre, disciples de Saint-Maron. C'est pourquoi, l'Église maronite vénère le 31 juillet, comme ses enfants, les 350 moines massacrés par les monophysites et dont on a parlé ci-dessus. Cette tradition de l'Église maronite ne saurait être infirmée par les mots grecs qui figurent dans les signatures des moines, apposées sur les lettres citées plus haut, le grec ayant été, à cette époque, la langue officielle des moines maronites. S. Vailhé, *L'Église maronite, du Ve au IXe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 261. Du reste, les représentants du monastère de Saint-Maron eux-mêmes portent des titres grecs.

Grâce à ces documents, nous pouvons établir l'époque de la fondation de notre monastère. Il convient de la placer au Ve siècle, quelques années après la construction de l'église dédiée au patron des maronites. En effet, le prestige de ses moines et le rang qu'il tenait parmi les couvents de la région ne peuvent être attribués à un monastère de date récente. D'ailleurs, un historien arabe, Abou'l-Fida († 1331), raconte que l'empereur Marcien fit agrandir ce monastère la deuxième année de son règne, c'est-à-dire, en 452. Cité par le P. Lammens, *op. cit.*, t. II, p. 90; et un historien byzantin, Procope de Césarée, nous informe que Justinien le Grand en fit restaurer les murailles, renversées, sans doute, par les monophysites. *De ædific*, l. V, c. IX.

Le monastère de Saint-Maron faisait l'édification de toute la contrée, comme en témoigne une anecdote que l'on trouvera dans Nau, *Opuscules mar.*, IIe part., p. 20-25. Sa renommée donnait un prestige considérable à ses moines; et ceux-ci, hautement recommandables par leur science et par leurs vertus, attiraient les fidèles; de tous côtés, ils accouraient vers eux. Cette popularité déplaisait non seulement aux ennemis de l'orthodoxie, mais encore à ceux de la foi chrétienne. Aussi, tôt ou tard, ce foyer de vertu et de discipline devait-il tomber sous leurs coups. A quelle époque remonte sa destruction? Nous n'avons pas de documents nous permettant de le préciser. Sa ruine, cependant, ne dut pas avoir lieu avant la fin du IXe siècle. D'après une note ajoutée au fol. 126b d'un ms. syriaque du British Museum, exécuté l'an 892 des Grecs (= 581 de J.-C.), le monastère de Saint-Maron existait encore au milieu du VIIIe siècle. Cette note nous apprend, en effet, que ce manuscrit « entra dans la bibliothèque de Saint-Maron l'an 1056 » (= 745 de J.-C.). Cf. W. Wright, *Catalogue of syriac Mss. in the British Museum*, p. 450-454. Bien plus, notre monastère se trouvait en pleine activité vers la fin de ce même siècle, ainsi qu'il ressort d'une lettre écrite à ses moines, en 791, par le patriarche nestorien Timothée Ier; cette lettre (43), conservée au couvent chaldéen de Saint-Hormisdas près d'Alqosch (diocèse de Mossoul) et dont une copie se trouve à la Vaticane, est citée par Clément J. David, *Recueil*, p. 200 et 205. Il était encore florissant au temps de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche († 845), puisque, à cette époque, on continuait de prendre les évêques maronites parmi ses moines. « Ils (les maronites) ordonnent un patriarche et des évêques de leur couvent ». Dans Michel le Syrien, t. II, p. 511. Par contre, il était déjà détruit avant le milieu du Xe siècle. L'historien arabe, Ma'soudi († 956), nous dit qu'il « fut dévasté, ainsi que les cellules qui l'environnaient, par suite des incursions réitérées des Arabes et de la violence du Sultan ». *Op. cit.*, p. 153-154. Quel était ce sultan? Certainement, un contemporain de Mas'oudi et que tout le monde connaissait. Mas'oudi, en effet, l'ayant désigné par l'article déterminatif, ne sentait plus le besoin de le nommer. Du reste, il paraît avoir connu lui-même ce monastère : cela ressort de la description vivante qu'il lui consacre. En outre, nous pouvons citer à l'appui de cette thèse deux autres documents. Le premier est une note écrite sur le ms. syriaque de Londres, cité plus haut. Cette note a été exécutée, dit Wright, *op. cit.*, p. 454, par une main du IXe-Xe siècle. Elle nous informe que ce ms. qui avait appartenu au

monastère de Saint-Maron, fut donné à l'église de la Mère de Dieu des Syriens, dans le désert de Scété, par deux frères, Matthieu et Abraham, moines de Tagrit. Il est donc à supposer qu'il n'arriva à ce monastère monophysite, fondé en Égypte par les marchands de Tagrit, qu'après la ruine du couvent de Saint-Maron. L'autre document nous est fourni par le patriarche Douaïhi. Le savant annaliste, s'appuyant sur des mss. syriaques anciens, dit que le patriarcat maronite fut transféré au Liban l'an 327 de l'hégire (= 939 de J.-C.), sans doute à la suite de la destruction de notre monastère, qui était le siège du patriarche. *Annales*, *Vat. Syr. 215*, fol. 14. D'ailleurs, les auteurs postérieurs à Masʿoudi, qui ont parlé des monastères de la Syrie, ne font plus aucune mention de celui de Saint-Maron.

Toutes ces indications nous permettent donc de placer dans la première moitié du xe siècle la destruction du célèbre monastère, berceau de l'Église maronite. C'est ce monastère de Saint-Maron qui a donné son nom au peuple maronite. L'appellation de maronites, en effet, a été appliquée non seulement aux moines, mais aux fidèles qui venaient se mettre sous leur conduite. Dans les documents syriaques anciens. on rencontre les locutions : *ceux du monastère de Maron*; *ceux de Mar Maron*; *ceux de Beth Maron*; *ceux de Beth Mar Maron*, ou encore *Chalcédoniens de Beth Maron*. Ces différentes locutions syriaques désignent tantôt les moines, tantôt les partisans du monastère, moines et fidèles, tout comme, dans la version syriaque des Évangiles, l'expression : *ceux de Beth Hérode* désigne les Hérodiens. Matth., xxii, 16; Marc., iii, 6; xii, 13. A pareilles locutions on substitua, dans la suite, le terme *maronite*, tout court.

III. Les maronites et le monophysisme. — Les moines du monastère de Saint-Maron, nous venons de le voir, jouissaient d'un prestige et d'une autorité morale considérable. Ils prenaient une part effective dans les discussions doctrinales de l'époque et donnaient le ton à une notable partie de l'opinion. La lutte acharnée qu'ils avaient menée contre les monophysites leur valut de pouvoir inscrire dans les annales de leur monastère, nous l'avons vu plus haut, nombre de martyrs massacrés par ces derniers. Mais la violence de la persécution ne fit pas fléchir la vaillante troupe de l'orthodoxie. Un document syriaque de la fin du vie siècle, contenu dans un manuscrit du British Museum, *Add.*, *12 155*, ms. exécuté au viiie siècle, nous montre les moines de Saint-Maron à la tête du parti orthodoxe et, dans une conférence tenue à Antioche, peu après l'an 591, aux prises avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche jacobite (†591). A la suite de cette conférence, des lettres furent échangées entre moines maronites et jacobites, ces derniers traitant les premiers de *rejetons de la vigne de Léon* et de *plant de la vigne chalcédonienne*. F. Nau, qui a publié une traduction française de ces lettres dans le *Bulletin de l'Association de Saint-Louis des maronites* (Paris, 1903, p. 348-350 et 367-381) écrit, à cette occasion, ce qui suit : « Nous avons transcrit à Londres, dans un manuscrit du viiie siècle, conservé au British Museum (*Add. 12 155*, fol. 163), un texte syriaque inédit, comprenant une lettre des moines de Beth Maron aux jacobites avec la réponse de ceux ci, qui met en relief, une fois de plus, l'orthodoxie des moines de Saint-Maron, du vie au viie siècle, leurs luttes avec les jacobites et la prééminence dont leur monastère jouissait alors sur les monastères de la Syrie seconde. D'après cet écrit, les moines de Saint-Maron, qui représentent le parti des orthodoxes, des partisans du concile de Chalcédoine et du pape saint Léon, avaient eu une conférence à Antioche avec les sectateurs de Pierre de Callinice, patriarche jacobite de 578 à 591. Ceux-ci n'avaient pu leur répondre, pas même durant un délai supplémentaire de cinq jours, qu'on leur avait concédé. Ils n'avaient pas répondu davantage à une lettre que les moines de Saint-Maron leur avaient fait tenir par un certain Mar Constantin. Les maronites Philippe et Thomas rédigèrent alors la lettre dont nous allons donner la traduction et chargèrent Isaac et Simon de la porter aux jacobites et de sommer leurs moines, leurs avocats et leurs évêques d'y faire réponse ou de renier leurs erreurs. Le rôle des maronites dans cette affaire et leur ton envers les jacobites montrent bien qu'ils étaient les primats du parti orthodoxe comme ils avaient déjà été reconnus les primats des moines de la Syrie seconde au concile de Constantinople en 536. Théodore, du monastère de Beth Mar Abaz, leur fit une longue réponse; il les traite de « rejetons de la vigne de Léon » et de « plant de la vigne chalcédonienne », et les accuse d'user du bâton envers les jacobites. Toutes ces injures tournent maintenant à la gloire des maronites, car il est remarquable que cet ennemi acharné ne les accuse d'aucune erreur dogmatique si ce n'est de ne pas professer les siennes ». *Ibid.*, p. 343-344.

Deux passages de la réponse des jacobites nous montrent, en outre, l'attachement des moines maronites au Ve concile œcuménique, tenu en 553 : « L'empereur Justinien a encore confirmé cela, disaient les jacobites aux maronites, dans son édit reçu au concile que vous appelez le cinquième... Interrogez, comme nous l'avons dit plus haut, le Ve concile et l'empereur Justinien, et dites-nous ce qu'il vous répondra. » *Ibid.*, p. 377. Sur l'attachement des maronites au Ve concile, voir aussi les *Dix chapitres* de Thomas de Kaphartab (xie siècle), fol. 87 v°, 96 v°, 98 r°, 99 v°, 113 v°. Il est donc évident que, jusqu'à la fin du vie siècle, l'orthodoxie des maronites « *a été perpétuelle et ininterrompue* ». S. Vailhé, *L'Église maronite du Ve au IXe siècle* dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. ix, p. 260.

Au viie siècle, les maronites continuent de défendre avec la même ardeur la cause de l'orthodoxie. « Lorsque Chosroès, roi de Perse, dit Barhebræus, eut été tué par son fils, Héraclius (empereur de Constantinople) reconquit la Syrie et vint à Édesse. Le peuple, les prêtres et les moines allèrent à sa rencontre. Ayant admiré et louangé la grande multitude des moines, il dit à ses confidents : « Il ne faut pas nous aliéner un peuple si digne d'éloges ». Un jour de fête étant arrivé, il descendit à notre église et fit de grandes largesses à tout le peuple : Peut-être l'amènerait-il ainsi à adhérer au concile de Chalcédoine. Mais lorsque, à la fin du divin sacrifice, l'empereur s'avança pour communier aux saints mystères selon l'usage des rois chrétiens, Isaïe, métropolite d'Édesse, dans l'ardeur de son zèle, lui refusa la communion, en disant : « Si tu n'anathématises pas par écrit le concile de Chalcédoine, je ne te laisserai point toucher aux mystères. » Irrité, Héraclius chassa l'évêque Isaïe de la grande église et donna celle-ci aux chalcédoniens... L'empereur s'étant rendu à Mabboug (Hiérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques. Il demanda le libelle de leur profession de foi, et ils le lui donnèrent. Après l'avoir lu, il leur adressa des éloges. Mais il les pressait sans cesse d'accepter le concile de Chalcédoine. Et comme ils n'y consentaient pas, Héraclius s'irrita et envoya dans tout son empire ce décret : « Quiconque n'adhérera pas (au concile), aura le nez et les oreilles coupés et sa maison sera pillée. » Alors beaucoup se convertirent. Les moines *de Beth Maron* (maronites), de Mabboug et d'Émèse montrèrent leur méchanceté et pillèrent nombre d'églises et de monastères. Les nôtres s'en plaignirent

à Héraclius qui ne leur répondit pas. C'est pourquoi, le Dieu des vengeances nous délivra par les Ismaélites (les Arabes) des mains des Romains. Nos églises, il est vrai, ne nous furent point rendues, les Arabes conquérants ayant laissé à chaque confession ce qu'ils avaient trouvé en sa possession. Mais ce ne fut pas un léger avantage pour nous que d'être affranchis de la méchanceté des Romains et de leur haine cruelle envers nous. » *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, col. 269-274.

Le récit de Barhebræus est emprunté aux *Annales* de Denys de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche (818-845), *Annales* aujourd'hui perdues, mais conservées en grande partie, dans la chronique de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), t ad. Chabot, Paris, 1899-1910, t. II, p. 357-529 et t. III, p. 1-111.

Les jacobites accueillirent avec sympathie les Arabes qui firent la conquête de la Syrie de 634 à 636. Ils les regardaient comme les libérateurs de leur Église. De fait, voyant dans les monophysites les ennemis de la cour byzantine, les nouveaux maîtres les comblèrent de prévenances. Les maronites continuèrent cependant de combattre le monophysisme et de représenter, sans défaillance, le parti orthodoxe. Une chronique maronite de la fin du VIIe siècle nous retrace, en effet, un de ces combats, qui eut lieu l'an 659. Il s'agit d'une conférence contradictoire, tenue en présence du calife Moawiah, en 658-659, entre les évêques jacobites Théodore (c'est le patriarche d'Antioche 649-667) et Sabocht (évêque de Kennesrin) d'une part et les maronites de l'autre. F. Nau, *Opuscules maronites*, Ire part., p. 36 du texte syriaque, et IIe part., p. 6 de la traduction. Voir aussi Th. Nöldeke *Bruchstücke einer syrischen Chronik über die Zeit des Moʿâwia*, dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Gesell.*, 1875, t. XXIX, p. 82-98 (Étude avec le texte syriaque et une traduction allemande). Voir encore Brooks et Chabot (texte et traduction latine), *Chronica minora*, IIe part., dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores syri, series tertia*, t. IV, Paris, 1903, p. 35-57 (traduction) et p. 43-74 (texte syriaque). Sur l'auteur de cette chronique, voir dans *Al-Machriq* (revue arabe publiée à Beyrouth), 1899, t. II, le P. Lammens, p. 265-268; Bechara Chémaly (actuellement archevêque maronite de Damas), p. 356-358; le P. S. Ronzevalle, p. 451-460.

Ainsi les maronites ne cessèrent point d'être et de se montrer en toute occasion, après comme avant la domination arabe, les ennemis irréductibles de la doctrine monophysite. Et les jacobites les tenaient toujours pour adversaires implacables de leur Église. A l'appui de cette affirmation, nous nous contenterons de citer deux écrivains jacobites : Habib Abou-Raïta, métropolite de Tagrit (IXe siècle) et le célèbre Barhebræus. Le métropolite de Tagrit fait une distinction nette entre maronites et monophysites; il appelle les premiers chalcédoniens, attachés à l'impiété du concile de Chalcédoine. (Voir ses opuscules théologiques, parmi les mss. arabes de la Bibliothèque nationale de Paris, ms. *169*, fol. 86 v°-87 r°.) Quant à Barhebræus († 1286), il démontre que la différence de confession entre maronites et jacobites existait encore de son temps. A propos de Théophile d'Édesse († 785), il écrit : « En ce temps (sous le calife abbaside Al-Mohdi, 775-785), s'illustra Théophile, fils de Thomas d'Édesse. C'était un astronome consommé; mais il partagea l'*hérésie des maronites*. Il écrivit en syriaque une remarquable chronique, bien qu'il y calomnie et invective les orthodoxes (monophysites). » *Chronicon syriacum*, p. 126-127. Voir aussi son *Histoire des Dynasties*, édit. Salhani, Beyrouth, 1890, p. 220. Le langage de Barhebræus montre bien que, pas plus au XIIIe qu'au VIIIe ou IXe siècles, les maronites n'étaient partisans de la doctrine monophysite de son Église. A ses yeux, ils étaient des hétérodoxes, autrement dit, des dyophysites ou chalcédoniens.

Il y aurait donc grave injustice à vouloir accuser les maronites de monophysisme ou à prétendre que, devant les terribles menaces d'Héraclius, ils n'ont accepté qu'apparemment le concile de Chalcédoine (Cl. J. David, *op. cit.*, p. 94 sq.; J. B. Chabot, *Chronique de Michel Syrien*, t. II, Paris 1901, p. 493, n. 2). Les arguments apportés à l'appui d'un monophysisme maronite sont si opposés aux données certaines de l'histoire que le patriarche syrien d'Antioche, Ignace Éphrem II Rahmani, et le P. S. Vailhé n'en tiennent aucun compte. Or, ces deux savants ne sauraient être suspectés de complaisance pour la cause de la perpétuelle orthodoxie des maronites. « Les Syro-maronites, dit Mgr Rahmani, forment une branche de l'Église syrienne d'Antioche. Ils s'illustrèrent par leur attachement au concile œcuménique de Chalcédoine et à la lettre du pape saint Léon, qui renferme la doctrine orthodoxe concernant les deux natures de Notre-Seigneur dans l'unité d'une seule personne et qui est connue sous le nom de *Tomus*. » *Les liturgies orientales et occidentales* (en arabe), Charfet (Liban), 1924, p. 407. — « Jamais on n'a accusé, dit le P Vailhé, ou du moins on n'aurait dû accuser les moines du couvent de Saint-Maron d'avoir attaqué *directement* la doctrine définie par le concile de Chalcédoine. Je souligne le mot directement, car il est indéniable que, indirectement, le monothélisme sape bien la doctrine des deux natures. Et jamais, non plus, on n'a pu les accuser d'être monothélites au VIe siècle, alors que les premiers germes de cette hérésie — en tant qu'elle se distingue du monophysisme — sont saisis pour la première fois vers l'année 616... Si les maronites acceptaient la doctrine de Chalcédoine et étaient d'accord avec le pouvoir impérial de Constantinople, vers la fin du VIe siècle, il en était de même encore trente ou quarante années plus tard, de 629 à 634, pendant le long séjour que fit Héraclius en Syrie. » *Loc. cit.*, p. 269.

De tout ce qui précède on peut conclure que le monophysisme des maronites est une pure légende; et que la continuité de leur orthodoxie jusqu au début du VIIe siècle est reconnue par tous les historiens de notre époque. Mais l'accord de ces derniers cesse avec l'affaire monothélite.

IV. Les maronites et le monothélisme. — Un certain nombre d'écrivains ont attribué au monothélisme l'érection d'une Église maronite, en face des deux autres Églises de la Syrie, l'Église officielle et l'Église jacobite.

Cette question a soulevé, notamment depuis le XVIIe siècle, de fréquentes et âpres polémiques.

La plupart des historiens, partisans ou adversaires de la perpétuelle orthodoxie des maronites, se sont simplement appliqués à réunir des textes anciens ou modernes, à en établir la portée ou à l'infirmer, sans toujours bien faire entre eux le triage qui s'imposait. Ils ont ainsi utilisé des documents faux ou interpolés et en ont écarté d'autres dont l'authenticité est incontestable.

Une autre méthode a consisté à tenter une conciliation entre les textes, et à sauvegarder la thèse de l'orthodoxie des maronites en donnant au monothélisme qu'on leur attribue un sens moral, différent de celui qu'a condamné l'Église. Le premier qui, à notre connaissance, ait proposé cette explication est un savant maronite du XVIIe siècle, Faustus Naironus, *Dissertatio de origine, nomine, ac religione maronitarum*, Rome, 1679, p. 95-96. Le patriarche Douaïhi († 1704) a adopté cette explication pou nterpréter

certains textes anciens. *Défense de la nation maronite*, ms. *Vat. syr. 396*, fol. 25-27. Récemment, un archevêque maronite, Mgr Joseph Darian († 1920), a repris l'idée du monothélisme moral des maronites et lui a consacré un travail, écrit en arabe, sous ce titre : *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite, du commencement du Ve jusqu'au début du XIIIe siècle* [Le Caire, 1912].

La théorie énoncée par Naironus et Douaïhi, développée ensuite par Mgr Darian, ne manque pas de fondement. Mais pour bien l'exposer, il faut tenir compte de tous les aspects du problème. Il est nécessaire, notamment, de mettre en relief les circonstnaces de temps et de lieu, au milieu desquelles l'Église maronite s'est formée, a pris conscience d'elle-même et a conduit sa destinée. En négligeant ces circonstances, en effet, ou en les sous-estimant, on s'expose à ne rien comprendre à l'histoire des maronites, et surtout à connaître bien mal leur pensée religieuse. Nous allons tâcher de préciser ici les points essentiels de cette question si débattue, en évitant de nous laisser entraîner aux détails inutiles.

Tout d'abord, on pourrait dire que la discussion concernant l'existence de deux volontés dans le Christ n'arriva pas en Syrie avant l'an 727, plus d'un siècle, par conséquent, après l'apparition du monothélisme en pays byzantin, puisque les premiers germes de cette doctrine se manifestent dès 616, lors des négociations de Sergius, patriarche de Constantinople, avec Théodore, évêque de Pharan. *S. Maximi confessoris disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. XCI, col. 289, 332; cf. S. Vailhé, *Sophrone le sophiste et Sophrone le patriarche*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 37 sq.

Et voici les raisons sur lesquelles nous nous fondons. — 1. — On n'ignore pas la situation de la Syrie dans les premières années du VIIe siècle. Elle était devenue un théâtre de guerres et de troubles de toutes sortes. Au dehors, les attaques des Perses; au dedans, les rapines et les tueries. Le patriarche lui-même, Anastase II, ne fut point épargné, et sa mort laissa le siège officiel d'Orient inoccupé. Cf. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 370-373. Il ne restait plus qu'un seul patriarche d'Antioche, celui des jacobites. C'était alors Athanase le Chamelier. Les Perses le couvraient d'une certaine protection, les jacobites n'ayant pas cause commune avec Constantinople. Les campagnes de 622-628, couronnées par la victoire d'Héraclius sur Chrosroès, changèrent la situation : l'autorité byzantine fut rétablie. Barhebræus nous raconte comment, à la suite de cette victoire décisive, Héraclius, *sans parler le moins du monde d'une ou de deux volontés dans le Christ*, essaya à Édesse et à Mabboug de faire accepter par les monophysites le concile de Chalcédoine. Voir ci-dessus, col. 6. Le récit de Barhebræus est relaté, avec quelques divergences, il est vrai, dans la *Chronique* de Michel le Syrien. Cependant, les deux chroniqueurs ont la même source d'information, les annales du patriarche Denys de Tell-Mahré. Voici le récit tel qu'il est rapporté par Michel : « L'empereur (Héraclius) s'en étant allé à Mabboug (Hiérapolis), le patriarche Mar Athanasius alla le trouver avec douze évêques... ils restèrent près de lui à discuter pendant douze jours. Il leur demanda un libellé de leur croyance et ils lui donnèrent celui qui est écrit plus haut. Après l'avoir lu, il loua leur croyance et leur demanda de lui donner la communion et d'accepter *l'écrit qu'il avait fait et qui confessait deux natures unies dans le Christ, une volonté et une opération selon Cyrille.* (Il s'agit de l'*Ecthèse*). Quand ils virent qu'il était d'accord avec Nestorius et Léon, ils ne l'acceptèrent pas, et Héraclius s'irrita. Il écrivit par tout son empire qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au concile de Chalcédoine. Cette persécution dura longtemps, et beaucoup de moines adhérèrent au synode. Les moines de *Beth Maron* (maronites), de Mabboug, d'Émèse et des pays du sud laissèrent paraître leur malice : *un grand nombre d'entre eux acceptèrent le synode* et s'emparèrent de la plupart des églises et des monastères. Héraclius ne permettait pas aux orthodoxes (les jacobites) de se présenter devant lui et n'accueillait pas leurs plaintes au sujet du vol de leurs églises... » *Chronique*, édit. Chabot, texte, t. IV, p. 403-410; traduct., t. II, p. 412.

Le P. Vailhé tire de ce passage, entre autres, la conclusion suivante : « Nous voyons poindre dans les propositions faites par Héraclius au patriarche jacobite, Athanase, les idées fondamentales du monothélisme. Et ces idées, nous savons aujourd'hui que, d'accord avec Sergius, patriarche de Constantinople, Héraclius travailla à les répandre parmi ses sujets à partir de l'année 616, afin de gagner à lui les Églises séparées des arméniens, des jacobites et des coptes, bref toutes les fractions du parti monophysite. Dès lors, quiconque était pour les idées religieuses de l'empereur Héraclius embrassait par le fait même l'hérésie monothélite, tout en maintenant la doctrine de Chalcédoine. Et comme les moines du monastère Saint-Maron sont désignés nommément parmi les adhérents du souverain byzantin, ils sont aussi, par le fait même, comptés au nombre des monothélites » *L'Église maronite, du Ve au IXe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 261.

Le passage sur lequel s'appuie le P. Vailhé conduirait bien à une telle conclusion. Mais le même récit tel qu'il est donné par Barhebræus ne l'autorise pas. Voir plus haut, col. 6, le texte de Barhebræus. Or, nous croyons la leçon de ce dernier plus exacte que celle de Michel le Syrien.

En effet, *a*) le texte de Michel le Syrien renferme des inexactitudes en opposition évidente avec les données historiques certaines que nous possédons sur l'*Ecthèse* et les *moines de Beth-Maron*. L'entrevue de l'empereur et du patriarche Athanase († 631) eut lieu, entre 629 et 631, bien avant la publication de l'*Ecthèse*. Composée en 636, celle-ci ne fut promulguée qu'en 638. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 9. Sur la date de la mort du patriarche Athanase, voir Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, col. 275-276; *Chronique de Michel le Syrien*, texte, t. IV, p. 414; traduction, t. II, p. 419. Quant aux *moines de Beth-Maron*, ils avaient toujours défendu la doctrine chalcédonienne. Ce ne fut donc pas à la suite de l'entrevue de Mabboug, comme le ferait croire le texte de Michel le Syrien, qu'ils acceptèrent le concile de 451. Ce texte est si peu conforme à la vérité que le P. Vailhé lui-même ajoute à cet endroit une remarque fort juste « Ceci ne doit pas s'entendre, dit-il, des moines maronites, qui recevaient le concile de Chalcédoine, ainsi que nous l'avons vu, mais de quelques couvents jacobites. » *L'Église maronite, du Ve au IXe siècle, loc. cit.*, p. 261, n. 1.

b) Le même texte — d'accord sur ce point avec le récit de Barhebræus — fait décréter par Héraclius « qu'on devait couper le nez et les oreilles et piller la maison de quiconque n'adhérait pas au concile de Chalcédoine ». Pourquoi, dans ce décret adressé à tous ses sujets, l'empereur n'a-t-il plus imposé, comme il venait d'enjoindre au patriarche Athanase et à ses évêques de l'accepter, la formule d'une volonté et d'une énergie dans le Christ?

c) Tell-Mahré, nous le verrons plus loin, affirme que la question monothélite arriva en Syrie l'an 727,

et cette indication figure dans sa chronique, reproduite par Michel le Syrien lui-même.

Toutes ces raisons démontrent que le texte de Tell-Mahré, conservé dans la chronique de Michel le Syrien, a subi, à cet endroit, des retouches et des interpolations. Par conséquent, suivant le récit de Barhebræus, il reste acquis qu'à la conférence de Mabboug il ne fut point question de monothélisme.

Il est vrai, Théophane et quelques autres chronographes après lui, comme Georges Hamartolos et Cédrénus, *P. G.*, t. cx, col. 836 et t. cxxi, col. 805, donnent de ces négociations de Mabboug (Hiérapolis) un récit tout différent; mais ils contiennent trop d'inexactitudes et d'anachronismes pour qu'on puisse y ajouter foi. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. iii, p. 337-338; Duchesne, *loc. cit.*, p. 397, n. 2.

Les textes de Théophane et des autres chronographes seraient-ils de moins mauvaise apparence, il n'en resterait pas moins que le témoignage d'un patriarche, tel qu'est Denys de Tell-Mahré, concernant un fait relatif a son Église, serait d'un tout autre poids que celui d'un simple chroniqueur, et, à plus forte raison, d'un chroniqueur étranger.

2. — A la conférence contradictoire tenue, en 659, devant le calife Moawiah, à Damas (voir ci-dessus, col. 7), il ne fut point question des énergies et des volontés du Christ. Or, si les maronites avaient tant soit peu admis ou professé le monothélisme, il eût été facile aux jacobites de prendre l'avantage sur eux, l'unité physique des volontés conduisant, par une conséquence logique, à l'unité des natures. Aussi les adversaires des maronites ne manqueront-ils pas de faire valoir cette conclusion, lorsque, plus tard, la discussion monothélite sera soulevée en Syrie. Voir Tell-Mahré, dans *Michel le Syrien*, texte, t. iv, p. 459-460; trad., t. ii, p. 494; cf. aussi Germain de Constantinople (715-730), *De hæresibus et synodis* dans *P. G.*, t. xcviii, col. 81.

3. — Un interrogatoire subi, au VIe concile œcuménique, par un certain Constantin, prêtre d'Apamée de la Syrie seconde, renforce encore nos conclusions. Texte dans Mansi, *op. cit.*, t. xi, col. 618-619. — Il appert de ce long interrogatoire que le prêtre d'Apamée, tout en parlant en son propre nom, cherchait à trouver un terrain de conciliation pour réunir les divers groupes qui divisaient l'Église. Il admettait volontiers qu'avant sa mort le Christ avait bien possédé deux volontés, mais qu'il perdit sur la croix, avec sa chair et son sang, la volonté humaine. Ce dernier point, le prêtre Constantin dut l'apprendre de Macaire, patriarche d'Antioche, qui en résidence dans quelque monastère de Constantinople, ne mit jamais les pieds en Syrie. Quoi qu'il en soit, un fait doit être retenu, c'est que le prêtre Constantin ne se réclame pas, pour son monothélisme, des chefs religieux de la région d'Apamée, centre de l'activité des moines maronites, mais de l'autorité de Macaire.

Au demeurant, si les Pères du concile avaient eu vent d'une prédication monothélite en Syrie, ils n'auraient point négligé de lui demander quelques explications à ce sujet. Pareil silence sur une question qui agitait l'Église et l'empire est hautement significatif.

4. — Les conciles assemblés au cours du viie siècle pour la question monothélite ne font aucune allusion à l'existence d'une telle doctrine en Syrie. Comment expliquer l'attitude des Pères, si, vraiment, il se trouvait dans cette région quelques partisans de la nouvelle doctrine? Cette attitude serait d'autant moins compréhensible que l'épiscopat n'entendait faire grâce à aucun fauteur de schisme ou d'hérésie, témoin l'incident provoqué, à la xvie session du VIe concile, par Georges, patriarche de Constantinople. Ce dernier, ayant demandé à l'assemblée de passer sous silence, dans les anathèmes, les noms de ses prédécesseurs, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, fut mis en minorité et le concile les condamna nominativement.

5. — Enfin, nous avons, dans les Annales de Denys de Tell-Mahré, un passage qui, précisément, nous dit comment et à quelle époque la question monothélite pénétra en Syrie : « Quoique nous ayons déjà parlé, dit-il, de l'hérésie de Maximus (Maxime le Confesseur) et de la manière dont Constantinus (Constantin Pogonat) l'introduisit dans les Églises des Romains, après qu'elle avait été écartée par son père Constant, nous devons maintenant faire connaître le schisme qui survint parmi eux (les chalcédoniens) en cette année 1038 (= 727 de J.-C.), à propos de cette hérésie et de l'expression *qui as été crucifié.* Dans les pays des Romains, cette opinion régnait depuis le temps de Constant[inus], *mais dans les régions de Syrie, elle n'était pas admise. Elle y fut semée maintenant par les prisonniers et les captifs que les troupes de Taiyayé (Arabes) amenaient et faisaient habiter en Syrie.* Sans doute à cause de l'estime de l'empire des Romains, ceux qui se laissèrent pervertir par cette opinion (le dyothélisme) et l'acceptèrent furent surtout les citadins et leurs évêques, et les chefs. L'un de ceux-ci était Sergius, fils de Mançour, qui opprimait beaucoup les fidèles qui étaient à Damas et à Émèse, et non seulement leur fit effacer du *Trisagion* l'expression ὁ σταυρωθεὶς (qui as été crucifié), mais entraîna aussi plusieurs des nôtres à son hérésie. Cette hérésie pervertit aussi les sièges de Jérusalem, d'Antioche, d'Édesse et d'autres villes, que les chalcédoniens occupaient depuis l'époque de l'empereur Héraclius. » Dans la *Chronique de Michel le Syrien*, texte, t. iv, p. 457-458; trad., t. ii, p. 492-493.

L'importance de ce témoignage n'échappe à personne, l'auteur de ces annales ayant été mêlé de très près aux affaires religieuses de la Syrie, à une époque assez rapprochée des événements. En effet, Denys, né dans la seconde moitié du viiie siècle à Tell-Mahré, village situé sur le Balikh (un affluent de l'Euphrate), non loin de Callinice, fit ses études au couvent de Kennesré, qui était un centre de culture intellectuelle, à quelques kilomètres d'Alep. Puis, élevé en 818 à la dignité patriarcale, il gouverna l'Église jacobite jusqu'à sa mort, survenue le 22 août 845. Cf. J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré*, Paris, 1895, p. ix-xxviii; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 388-389. On ne peut donc mettre en doute son autorité pour des choses qu'il n'avait pas d'intérêt à exagérer ou à atténuer.

L'ensemble de ces documents nous mène à cette conclusion : au viie siècle, la question monothélite n'était pas encore soulevée en Syrie. Submergée de tous côtés par les invasions arabes, coupée de communications avec le reste de la chrétienté, cette région demeurait étrangère aux discussions christologiques de Byzance. On y était resté tel qu'avant l'invasion arabe : chalcédonien ou jacobite, sans s'occuper le moins du monde du monothélisme ou du dyothélisme. C'est en 727 que la controverse dyothélite y fut portée par les prisonniers des Arabes. Cf. Darian, *op. cit.*, p. 133-143.

Voilà les faits. Il reste à voir comment cette discussion fut comprise et accueillie par les maronites. C'est encore le patriarche Denys de Tell-Mahré qui va nous renseigner. Au passage que nous venons de citer il ajoute : « *Les moines de Beth Maron* (maronites) et l'évêque de ce couvent, et quelques autres n'acceptèrent point cette opinion (les deux volontés), mais la plupart des citadins et leurs évêques l'acceptèrent. Combien d'anathèmes (furent portés), combien de rixes eurent lieu jusqu'a présent, on ne peut l'énu-

mérer ni le supputer. Dans la discussion, les *chalcédoniens du parti de Beth-Maron* invectivaient les *maximites* (partisans de la doctrine de Maxime le Confesseur) : « Vous êtes des nestoriens, les compagnons des païens et des juifs. Vous ne dites pas que le Christ est Dieu, qu'il est né de la Vierge, qu'il a souffert et a été crucifié dans la chair, mais qu'il est un homme ordinaire, une personne particulière, abandonnée au loin par Dieu, qui craignait et redoutait la mort et criait pour cela : « Mon Père ! s'il est possible, que ce calice passe loin de moi, toutefois que ta volonté soit faite et non la mienne », *comme si autre et autre étaient les volontés du Père et du Fils; c'est-à-dire qu' il y aurait dans le Christ deux volontés séparées et opposées, ou même ennemies, et en lutte l'une contre l'autre.* » Texte, t. IV, p. 458-459; trad., t. II, p. 493-494.

Pour bien juger de la situation des maronites à cette époque, il faut se reporter quelques siècles en arrière et se mettre dans leur état d'esprit. En cette période, les luttes religieuses avaient marqué le point culminant d'une irréductible hostilité entre les diverses confessions chrétiennes du patriarcat d'Antioche. Chalcédoniens, nestoriens et jacobites formaient trois Églises rivales; ils s'étaient bien organisés pour la défense de leurs idées respectives. Il ne fallait pas toucher à leurs sentiments religieux, toujours à fleur d'épiderme. Les partisans des deux natures dans le Christ, tenant le milieu entre les deux autres groupes, pouvaient toujours craindre de dépasser la mesure, ne fût-ce que par gaucherie ou excès de langage. Aussi, un certain nombre d'entre eux abhorraient toute nouveauté doctrinale, même de pure forme ou de simple expression. Le VI[e] concile n'ayant pu être promulgué en Syrie, ils vivaient uniquement sur les définitions des cinq premiers; ils se cramponnaient à la doctrine de Chalcédoine et ne voulaient rien savoir au delà. Or, sur ces entrefaites, des *prisonniers*, qui n'étaient investis d'aucune autorité hiérarchique, arrivaient en Syrie et se mettaient à parler d'un dogme des deux volontés. Il n'en fallait pas plus pour mettre le feu aux poudres. Les maronites, peu habitués à un tel langage, n'y virent qu'une sorte de dualisme dans le Christ. Pour eux, c'était le nestorianisme. « Vous êtes des nestoriens », disaient-ils aux maximites. Et alors, les chalcédoniens se divisèrent en deux fractions, argumentant les uns contre les autres, sans pouvoir se comprendre. Ils étaient, pourtant, d'accord sur le fond; car, ce que les maronites contestaient, ce n'était pas le dyothélisme physique dans le Christ; ils refusaient seulement d'admettre la coexistence de deux volontés ennemies, c'est-à-dire : l'antithèse de la volonté divine et de la volonté humaine. Mais, dans l'échauffement de la polémique et de la passion religieuse, au lieu de chercher la solution de la difficulté, on n'avait rien tant à cœur que de faire mieux valoir ses idées pour désarmer et acculer à l'absurde la partie adverse. De fait, tout en ignorant le VI[e] concile, les maronites avaient la pensée conforme à sa doctrine.

Tel fut et tel a toujours été le fond de la pensée maronite. Les quelques documents que nous possédons permettent bien d'en vérifier la continuité au cours des siècles. — Le premier de ces documents est un missel dont se servaient au XI[e] siècle les maronites et qui était, sinon comme ms., au moins comme composition, antérieur à cette époque. Le patriarche Douaïhi († 1704) a eu ce missel entre les mains et nous en a conservé un passage tiré d'une hymne de la messe des catéchumènes. Nous en donnerons une traduction littérale pour conserver au texte syriaque toute sa saveur originale :

Le Miséricordieux, qui en Marie a habité pauvrement
Et, comme homme, est sorti de son sein humblement,
Est venu au monde par miracle et merveilleusement
Dans l'union des deux natures véritablement.
Ayant une seule personne, une seule volonté il a eu doublement
Avec les propriétés des deux natures indivisiblement.
Les natures demeurent en une seule hypostase divinement,
Reconnues sans désunion ni confusion.
Par la nature divine, il a fait des prodiges divinement,
Par la nature humaine, il a enduré des souffrances humainement.
Paul a dit : il s'est fait semblable à nous entièrement,
Hormis le péché, l'iniquité et l'impiété, véritablement.
Ms. 396, fol. 24.

L'auteur de cette hymne, il est facile de le voir, a pour préoccupation constante de proclamer la doctrine des deux natures, dans l'unité d'une seule personne, mais agissant chacune pour son compte. L'on sent bien qu'il se trouve en face de nestoriens et de monophysites. C'est pourquoi, tout en affirmant le dogme des deux natures complètes, entièrement distinctes l'une de l'autre, il insiste sur l'idée d'une parfaite harmonie entre elles. Le Christ est à la fois Dieu et homme; il possède une volonté double, mais cette volonté est une dans ce sens que la faculté humaine est irrévocablement soumise à la divinité. Aussi, dans la pensée maronite, l'unité de volonté ne peut-elle être entendue qu'au sens moral, car l'auteur ne met pas en doute l'existence de la volonté humaine en tant que puissance physique. Autrement, comment expliquer le contexte : une seule volonté il a eu doublement, avec les propriétés des deux natures sans division, sans confusion, il s'est fait semblable à nous en toutes choses, hormis le péché?

Un deuxième texte est emprunté à l'ancienne collection canonique des maronites, traduite du syriaque en arabe vers 1058 de J.-C. et connue sous les noms de *Livre de la direction*, *Livre de la loi* ou *Livre de la perfection*. Cette collection est encore inédite. Il en existe plusieurs exemplaires. Nous citerons celui de la Vaticane (*Vat. syr. 133*), exécuté en 1402. Voici la traduction du texte qui concerne notre sujet :

Il faut parler de l'incarnation du Christ... Nous croyons qu'il est l'une des trois personnes glorieuses, le Fils, le *Logos* né du Père... Il descendit du ciel... Il s'incarna, par (l'opération) du Saint-Esprit, de la Vierge pure Marie, fille de Joachim; il prit d'elle un corps... Ce corps est animé d'une âme raisonnable, intelligente et douée de science. *Il nous ressemble en toutes choses, hors le péché*... Il a une seule personne et deux natures intelligentes; il est Dieu et homme... Nous ne croyons cependant pas qu'il est deux, deux Christs, deux personnes, deux volontés et deux énergies. Loin de là! C'est un seul Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le *Logos* qui s'incarna pour nous; une seule personne éternelle, sans commencement; un homme d'Adam, ayant un corps animé, sensible. *Il est Dieu parfait... et homme parfait*... Les melkites et les maronites se divisèrent sur la question d'une ou de deux volontés (dans le Christ). Les melkites confessèrent deux volontés..., les maronites une seule...; et chacune des deux parties alléguait des arguments à l'appui de sa thèse... Les maronites disaient (aux melkites) : Ces deux volontés que vous confessez dans le Christ doivent être ou conformes, ou opposées l'une à l'autre. Si de tout point elles se trouvent conformes l'une à l'autre, on aboutit à une seule volonté; mais si elles sont opposées l'une à l'autre, il s'ensuit que la nature divine veut ce que ne veut pas la nature humaine et que la nature humaine veut ce que ne veut pas la nature divine. S'il en était ainsi, il y aurait division et opposition, partant deux (personnes dans le Christ); et alors, l'union (hypostatique) n'existerait plus, la Trinité deviendrait « quaternité » et l'on se trouverait réduit au point de vue de Nestorius et à ses opinions sur le Christ. Les maronites citaient à l'appui quelques paroles du Christ, contenues dans le saint Évangile : Sa parole au lépreux : *Je le veux*, lorsque celui-ci vint à lui en disant : Si tu veux, tu peux me guérir (Matth., VIII, 2-3). — Sa parole (à l'ouvrier) : Prends

le salaire qui te revient, et va-t-en en paix. *Je veux* donner à ton compagnon autant qu'à toi (Matth., xx, 14). — Cette autre parole : Personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils *a voulu* le révéler (Matth., xi, 27)... Ces paroles montrent bien qu'il n'y a qu'une seule volonté par rapport aux choses indiquées (fol. 21 v°-31).

Il est évident que l'auteur de cette profession de foi n'avait pas connaissance de la doctrine du VIe concile. Pour lui, le Christ est un homme parfait comme Dieu est parfait; les deux natures divine et humaine sont trop étroitement unies en lui pour qu'on puisse s'imaginer le moindre désaccord entre elles. Aussi la base de l'argumentation est-elle toujours l'impossibilité absolue d'une opposition entre les deux volontés, sans envisager particulièrement la question d'une puissance volitive humaine dans le Christ. Le dogme des deux volontés physiques du Sauveur se trouve à l'état implicite, comme il avait été chez d'autres chalcédoniens avant les querelles monothélites. On n'entend pas nier l'existence de la faculté de vouloir humaine, puisque le Christ possède toute notre nature, hors le péché. Ce que l'on nie, c'est la possibilité d'un conflit qui opposerait en Jésus-Christ une volonté humaine à une volonté divine, car si les deux volontés « se trouvent conformes l'une à l'autre, on aboutit à une seule volonté »; en d'autres termes, les deux volontés sont tellement unies qu'on ne saurait relever entre elles aucune distinction extérieure. Les quelques exemples tirés de l'Évangile (pour étranges que paraissent quelques-uns) font encore ressortir la pensée des maronites. Le Christ agit en Dieu comme il agit en homme. Il exprime sa volonté lorsqu'il accomplit une action divine; il l'exprime également quand il fait une action humaine. Ainsi, la guérison du lépreux provient, de la volonté divine tandis que l'octroi du salaire est l'œuvre de la volonté humaine. Mais celle-ci se trouve en parfaite harmonie avec la volonté divine au point que le Christ ne possède qu'une volonté dans le sens de la chose voulue. Somme toute, ce passage du *Livre de la direction* nous rappelle le récit de Tell-Mahré : maronites et melkites avaient été unis dans la même confession religieuse; ils se divisèrent sur la question des deux volontés, les maronites l'ayant comprise dans le sens de deux volontés adverses.

Un troisième texte est emprunté à l'ouvrage connu sous le nom de *Dix chapitres*, composé au xie siècle par un évêque maronite, Thomas de Kaphartab. C'est un ouvrage inédit, écrit en arabe. Nous citerons l'exemplaire conservé, sous le n. *203*, au fonds syriaque de la Bibliothèque nationale de Paris, exécuté en 1781 (= 1470 de J.-C.). Généralement, on invoque cet ouvrage à l'appui de l'opinion qui croit au monothélisme de l'Église maronite. Il est certain que la lecture de quelques passages conduirait à pareille conclusion les esprits peu avertis de la question. Il faut le lire tout entier pour pouvoir se faire là-dessus un jugement exact.

Les *Dix chapitres* furent adressés en 1089 à Jean IV, patriarche melkite d'Antioche. En voici le thème général : Jésus-Christ est Dieu parfait, homme parfait. Il nous est semblable en toutes choses, hors le péché. Il a une seule volonté, parce qu'il ne peut y avoir en lui deux volontés opposées l'une à l'autre, en d'autres termes, deux volontés dont l'une divine — celle du Père — et l'autre humaine en contradiction avec elle. C'est qu'en effet le Sauveur n'a pas la volonté d'une nature souillée par le péché comme celle d'Adam déchu. La nature humaine du Christ est pure de toute souillure originelle.

Enfin, il nous suffirait, pour montrer encore la continuité de la même pensée, de renvoyer à la recommandation adressée par l'évêque au nouveau prêtre, telle qu'elle figurait dans les anciens rituels d'ordination. Voir, par exemple, un pontifical écrit en 1507 et conservé parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. syr.*, *48*, fol. 63.

Voilà la doctrine de l'Église maronite. On n'a jamais nié la volonté physique de la nature humaine du Christ. C'est l'idée d'une antithèse entre les deux volontés de l'Homme-Dieu qu'on ne veut pas admettre. L'expression de cette idée est confuse, plus ou moins mal venue, il est vrai; mais il faut en chercher la cause dans l'ignorance des définitions conciliaires de 680-681. Même au xie siècle, les maronites ignoraient tout du VIe concile. C'est encore Thomas de Kaphartab qui nous l'apprend : « Jamais, dit-il, les conciles n'ont parlé de deux volontés. » *Op. cit.*, fol. 88 v°; cf. aussi fol. 96 v°, 97 r°. Les maronites en étaient tellement convaincus qu'ils se regardaient comme unis par la foi aux « Francs », c'est-à-dire aux Latins et se trouvant ainsi en parfait accord avec l'orthodoxie. Voir le même Thomas de Kaphartab, *op. cit.*, fol. 86 v°, 100 r°. C'est bien pourquoi, ils accueillirent à bras ouverts les premiers croisés qui arrivèrent au Liban en 1099, et leur rendirent de précieux services. Guillaume de Tyr, *Historia*, l. XXII, c. viii, *P. L.*, t. cci, col. 855-856; Lammens, *La Syrie*, t. i, p. 212. Puis, ayant appris d'eux la doctrine du VIe concile, ils s'empressèrent de confesser explicitement le dogme des deux volontés. Tel qu'il était expliqué par les Pères, ce dogme s'accordait fort bien avec l'idée que les maronites s'étaient faite de l'Incarnation. Voilà ce qu'on appelle la *conversion des maronites*, racontée par le célèbre historien des Croisades, Guillaume de Tyr!

Mais comment interpréter, diront les tenants de la thèse contraire, les documents qui témoignent tout court du monothélisme maronite?

Pour répondre à cette objection, il faut classer les textes en deux catégories : les textes de provenance maronite et les ouvrages des différents auteurs qui ont parlé des maronites.

Pris séparément, nous le reconnaissons volontiers, certains textes maronites, liturgiques ou autres, pourraient être cités en faveur du monothélisme. Mais la critique n'admet pas la citation de textes isolés: elle en exige l'étude comparée avant de tirer les conclusions finales. Or, si on envisageait, dans leur ensemble, les textes proprement maronites, les éclairant les uns par les autres, si même on les rapprochait d'autres documents et qu'on les replaçât dans leur cadre historique, on aboutirait à cette conclusion : le monothélisme condamné par le VIe concile n'était pas celui des maronites, ces derniers ayant voulu proclamer seulement l'union morale des deux volontés dans le Christ. Les expressions peu calculées et inexactes ne sauraient être comprises autrement par quiconque aura bien examiné et confronté les divers documents relatifs à cette question. D'ailleurs, une expression mal venue, ou même une erreur positive dans un ms. ne suffirait point, à elle seule, pour taxer d'hérésie une communauté ou une Église qui en ferait usage. La faute devrait être rejetée sur le copiste, attribuée à une négligence de sa part, à son ignorance, ou imputée au modèle dont il aura fait une reproduction servile. En Occident, comme en Orient, les mss. étaient exécutés sans le contrôle de l'autorité et l'écrivain seul y engageait sa responsabilité. L'erreur pouvait s'y glisser d'autant plus facilement que les scribes cherchaient parfois à utiliser ou à accommoder à l'usage de leurs Églises respectives les livres ecclésiastiques d'autres communautés. Voir, par exemple, trois copies manuscrites du *Nomocanon* d'Ibn-Al-ʿAssal, copte monophysite, adaptées aux besoins de l'Église maronite et dont l'une exécutée

probablement au XIIIe siècle (*ms. Barberini 41* de la Vaticane), l'autre en 1475 (*ms. syr. 225* de la Bibliothèque nationale de Paris) et la troisième en 1550 (bibliothèque du couvent de Koraïm au Liban, citée par Darian, *op. cit.*, p. 224-229). Voir aussi, à la Vaticane, le *ms. vat. arab. 623.* C'est un ouvrage d'un célèbre écrivain copte du XIIIe-XIVe siècle, Abou'l-Barakat, qui rapporte, à la page 236, que les jacobites avaient remanié et adapté à leur Église le *Commentaire des Évangiles*, écrit par un prêtre nestorien, Abou'l-Farag Ibn-El-Tayyeb.

Si de plus on tenait compte de la situation des maronites, petit peuple entouré d'hérétiques et d'infidèles, bouleversé par des siècles d'oppression et de terreur, on ne serait plus étonné de rencontrer chez eux quelques tâtonnements, certaines surprises ou erreurs matérielles imputables à l'ignorance. Il ne faut jamais oublier ces circonstances de temps et de lieu quand il s'agit de porter un jugement sur la question maronite. On n'avait point d'écoles de théologie, ni d'autres centres de culture intellectuelle. Les menaces et les épreuves de toute sorte absorbaient l'attention. Cependant, malgré le souci constant d'être prêt à se défendre contre les nombreux ennemis religieux et politiques, on ne perdait pas de vue le devoir de fidélité à l'Église de Rome. Et c'est ce qui explique pourquoi, au cours des âges, le clergé et le peuple maronites accueillaient toujours avec déférence les ordres et les directives du Saint-Siège.

Bref, un passage que l'on rencontre dans un livre même ecclésiastique, ne traduit pas nécessairement la croyance de l'Église à laquelle appartient l'auteur ou le copiste; cela est vrai tout aussi bien pour les catholiques que pour les communautés non catholiques.

Quant aux auteurs anciens et modernes qui ont soutenu la thèse du monothélisme maronite, ils se sont fondés ou bien sur les apparences, ou bien sur certains textes pris séparément. Ils n'ont pas envisagé l'ensemble des faits et des circonstances historiques, ni mis en valeur l'étude comparative des documents. La plupart d'entre eux se sont copiés les uns les autres et beaucoup ont eu pour source directe la chronologie d'Eutychès d'Alexandrie (Sa'îd Ibn Baṭriq), qui n'est rien moins que sûre, notamment pour les événements dont l'auteur n'a pas été témoin. De plus, certains textes ont été interpolés, mal interprétés ou faussement attribués à des écrivains anciens. Il serait trop long de passer en revue tous les auteurs et tous les textes. Il nous suffira d'en citer, à titre d'exemples, quelques-uns parmi les plus représentatifs.

a) Timothée, prêtre de Constantinople († 518) a composé une dissertation intitulée : *De iis qui accedunt ad sanctam Ecclesiam* (περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ). On y trouve parmi les hérétiques :

Maronitæ, qui quartam et quintam, ac sextam synodum rejiciunt, adduntque hymno Tersanctus crucifixionem, ac unam voluntatem unamque operationem in Christo docent. Dans F. Combefis, *Historia hæresis monothelitarum*, Paris, 1648, col. 459.

Or, Timothée était encore prêtre lorsqu'il écrivit cette dissertation; il monta sur le siège de Constantinople en 511. Par conséquent, ce texte, se rapportant à des événements bien postérieurs, ne peut être de lui. Aussi bien, il manque dans un grand nombre de manuscrits. Voir Combefis, *loc. cit.*, col. 464; Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 509; *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 65, n. 53; S. Vailhé, *Origines religieuses des maronites*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. IV, p. 159. Toutefois, Mgr David le cite contre la thèse de la perpétuelle orthodoxie des maronites sans vouloir s'occuper de la question de son authenticité. Pour lui, le fait de le rencontrer dans un livre officiel à l'usage de Constantinople représente l'opinion de l'Église grecque sur les sentiments religieux du peuple maronite. *Op. cit.*, p. 316. Mais l'inexactitude de ce texte ne peut échapper à personne. L'auteur affirme des choses qui se trouvent contredites par les données positives de l'histoire. Nous avons démontré, en effet, l'attachement des maronites aux IVe et V^e conciles; nous avons prouvé leur ignorance du VIe.

Voilà un document sur lequel on se fondait à Constantinople pour taxer d'hérésie l'Église maronite.

b) Saint Germain, patriarche de Constantinople (715-730), nous a laissé un traité : *De hæresibus et synodis*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 39-88. On y lit :

Et quas quidem hactenus commemoravi, eæ sunt capitales hæreses, et quæ inter cæteras eminent ex ipsis instar propaginum derivatas. Jam quidam ex his hæreticis, sexta rejecta synodo, quintam quoque subvertunt; alii, his duabus rejectis, quartam recipiunt, hique cum Jacobitis bellum gerunt; qui hos vicissim insanos judicant, quia quartam recipientes, reliquas duas recusant admittere; quod ii faciunt qui Maronitae appellantur. Horum exstat monasterium in Syriæ montibus ædificatum, quorum plerique omnino sextam imo et quintam quartamque synodum respuunt. Quippe qui quartam admiserit, sextam quoque amplectatur necesse est, si certe ratiocinio ac mente non careat; etenim sextæ synodi radix, ut ita dicam, fundamentum, ac firma basis, ipsa quarta est. *Loc. cit.*, col. 82.

Ce passage témoigne d'un manque d'ordre dans les idées et d'unité dans la composition. Après avoir rangé les maronites parmi les partisans du IVe concile, l'auteur se rétracte, pour ainsi dire, et fait passer le plus grand nombre d'entre eux au camp ennemi. Puis, pour les convaincre d'illogisme à propos du VIe concile, il s'appuie sur leur attachement à celui de Chalcédoine. Tout cela est de nature à jeter un doute sérieux sur l'authenticité de ce texte qui serait retouché par une main postérieure, ou même interpolé dans l'œuvre de saint Germain. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le patriarche de Constantinople ne pouvait guère ignorer les polémiques doctrinales qui mettaient aux prises maronites et monophysites et la fidélité des premiers à la cause chalcédonienne. En outre, même l'authenticité de ce passage supposée, cela ne changerait rien à nos conclusions. En effet, le texte dont il s'agit, qu'il appartienne réellement à Germain ou à un autre écrivain, est en contradiction manifeste avec les faits avérés de l'histoire du monophysisme en Syrie. D'autre part, le patriarche de Constantinople a composé son traité, à la demande du diacre Anthime, peu après avoir démissionné, vers le milieu de janvier 729. C'était donc à l'époque où la question monothélite venait de diviser le parti chalcédonien de Syrie. Nous avons vu comment la discussion fut portée à la connaissance des maronites et dans quel sens elle fut comprise par eux. Si Germain qui se trouvait à Constantinople avait pu apprendre le fait de cette discussion, il ne lui était guère loisible d'en saisir les nuances. Il eût fondé son jugement sur de simples bruits, colportés de loin par des personnes de la partie adverse ou des gens peu ou mal renseignés sur la nature du conflit. D'ailleurs, nous avons démontré qu'à cette époque les maronites n'avaient pas encore connaissance du VIe concile.

c) Dans les ouvrages de saint Jean Damascène, il est question des maronites une première fois dans le *Libellus de recta sententia;* puis dans la lettre à l'archimandrite Jordanès *De hymno trisagio.* Aux deux ouvrages, ils sont mentionnés d'un mot. Le *Libellus de recta sententia* est une profession de foi, rédigée vers 726 pour être adressée, au nom d'Élie, évêque de Iabroud, à Pierre, métropolite de Damas. Quant à la lettre à Jordanès, elle fut composée après la mort de

Jean de Jérusalem, survenue en 734-735. Cf. ci-dessus, art. Jean Damascène, t. viii, col. 698 et 705.

Voici le texte des deux passages relatifs aux maronites :

Et juro per sanctam, consubstantialemque et adorandam Trinitatem, absque omni dolo et fraude, me ita sentire, nec aliud quidpiam præter illa admittere, nec me communicaturum cum altero, qui fidem hanc non confiteatur, ac præsertim cum maronitis. *Libellus de recta sententia*, *P. G.*, t. xciv, col. 1431, n. 8.

Cnaphei (Pierre le Foulon) hoc deliramentum est qui, ingenti tumens arrogantia, aperto, ut dicitur, capite (quod quidem impudicarum mulierum impudentiam exprimit) ac si ipsismet Seraphim sapientior foret, ac mysteriorum intelligentior, Trisagium hymnum tanquam inelegantem pannum quemdam, fullonum more, expurgare veritus non est. Etenim si ter sanctum hymnum de Filio solo dicamus, omnis prorsus sublata est ambiguitas, atque cum maronitis (Μαρωνίσομεν) Trisagio crucifixionem adjicimus. Verum absit, ut vel labiis hoc usurpemus : propitius nobis sit Deus; optanda potius mors est. Aufer a me mortem hanc; mors enim in hac olla est. *Epistola ad Jordanem archimandritum de hymno trisagio*, *ibid.*, t. xcv, col. 34.

De ces deux textes on conclut à l'hérésie, notamment au monothélisme des maronites. D'une part, dit-on, saint Jean Damascène se trouverait d'accord sur ce point avec nombre d'écrivains ; de l'autre, l'insistance avec laquelle il expose la doctrine dyothélite reflète bien le reproche adressé par lui aux maronites, ennemis du dogme des deux volontés dans le Christ. A cette conclusion nous répondons : tout d'abord, les deux passages invoqués contre l'orthodoxie maronite sont d'une authenticité fort douteuse. Il est vraiment étrange que le Damascène parle ainsi, sans la faire connaître au préalable, d'une population déclarée si impie et si dangereuse pour l'ordre social chrétien. L'hypothèse d'une interpolation est d'autant plus probable que, pour le texte de l'épître à Jordanès, le mot Μαρωνίσομεν fait absolument défaut dans certains manuscrits. On y lit, à sa place, Παροινήσομεν, c'est-à-dire « nous délirerons comme gens ivres ». Cf. *P. G.*, t. xcv, col. 34, n. 4; J.-S. Assémani, *Biblioth. juris*, l. V, p. 506-507. Le mot παροινήσομεν, ne serait-il pas plus conforme à l'idée de l'auteur : *Cnaphæi hoc deliramentum* (λήρημα) *est...* ? — Assémani ajoute :

Quicumque disertis etiam verbis illius adjectionis (Trisagio) auctor ab eodem Damasceno Petrus Cnapheus dicatur, liquet ab ejusdem Sancti Doctoris mente et calamo indubitanter abfuisse Τὸ μαρωνήσομεν : eo quod nulla maronitarum facta ab ipso legitur inter hæreticos mentio; et, si quidem voluisset Damascenus ad eos alludere, qui Appendicem illam excogitarunt, aut eadem abutebantur, oportuisset eum dicere Κναφήσομεν, aut Ἰακωβήσομεν, de quibus sæpe meminerat, de Cnapheo scilicet, et jacobitis, quorum sectarii crucifixionem Trisagio adjiciebant. Verum quum in mss. codicibus, neque a Cnapheo, neque a Jacobo, aut Severo formatum reperiatur portentosum verbum, Κναφίζομαι, Ἰακωβίζομαι, Σευερίζομαι, non video cur a Marone, quem nusquam nominavit, aut inter hæreticos recensuit, formari debeat,quo nullus hactenus usus legitur. *Ibid.*, p. 507.

Quant à la mention des maronites dans la profession de foi, rédigée au nom de l'évêque Élie, suffragant de la métropole de Damas, elle paraît également etrangère au contexte, comme l'a si bien démontré le même Assémani. *Ibid.*, p. 502-505. En effet, après avoir suivi l'énumération des six premiers conciles œcuméniques, après avoir lu les noms de divers personnages condamnés, notamment Sergius, Cyrus, Paul, Pierre et Pyrrhus, Macaire d'Antioche et son disciple Étienne, on se frotte les yeux en rencontrant les mots *præsertim cum maronitis*, le Damascène n'ayant même pas fait d'allusion aux maronites ni avant, ni après. Ce silence devient encore plus significatif quand on constate leur absence dans les autres ouvrages du Damascène, surtout dans ceux où il combat sans miséricorde les divers systèmes hérétiques et les groupements qui s'y rattachent. Le contexte eût plutôt exigé *cum manichæis;* car, à la suite de ce passage, Damascène ajoute :

Præterea me subditum fore sanctæ catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ metropolis dilectissimæ Christo Damasci, atque in omnibus obsecuturum obediturumque tuæ sanctitati, et illis qui post eam sanctissimæ ejusdem Ecclesiæ præsules erunt, neque recepturum, citra sanctitatis tuæ sententiam et jussionem, aliquem e *manichæis* quos tua sanctitas proscripserit.

C'est que, à cette époque, le manichéisme était ressuscité en Syrie sous le nom de paulicianisme. Au rapport de Théophane (ad an. 6234), le métropolite Pierre, ami du Damascène, qui avait reçu la profession de foi d'Élie, eut la langue coupée et fut exilé dans l'Arabie Heureuse par ordre du calife Walîd II, et cela pour avoir stigmatisé l'impiété des Arabes et des manichéens. *P. G.*, t. cviii, col. 840; cf. aussi *In dialogum contra Manichæos admonitio*, *ibid.*, t. xciv, col. 1505 sq.; art. Jean Damascène, col. 700. Si donc on se rappelait l'influence particulièrement néfaste exercée par le *manichéisme* en Orient et le zèle déployé par les théologiens byzantins et les empereurs eux-mêmes à la destruction de cette redoutable hérésie, on comprendrait mieux la parole du Damascène appliquée aux manichéens. *Quocirca*, dit Assémani, *corruptus a sciolis Græculis utrobique Sancti Joannis Damasceni locus, ita restituendus est : nimirum, pro* Μαρωνήσομεν *reponendum* παροινήσομεν, et *pro* Ἐξαιρέτως τοῖς Μαρωνίταις *legendum.* Ἐξαιρέτως τοῖς Μανιχαίοις. *Loc. cit.*, l. V, p. 510.

Au demeurant, ce n'était pas chose étrangère aux mœurs des copistes que d'opérer dans les manuscrits des corrections ou des additions de leur cru.

Quoiqu'il en soit de cette question d'authenticité, le reproche que le Damascène aurait fait aux maronites se trouve précisé dans la lettre à Jordanès : ils ajoutent au Trisagion la formule : *qui as été crucifié pour nous.* Mais il n'est pas dit qu'ils l'entendaient au sens condamné par l'Église. Nous savons par ailleurs qu'ils l'adressaient au Verbe incarné. C'est que les maronites étaient des chalcédoniens et suivaient les usages de l'Église officielle d'Antioche. Or, Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (529-545), témoigne de l'usage du *Trisagion* dans son partriarcat, et son témoignage nous a été conservé par Photius :

Libros vero varios composuit (Ephræm), quorum in manus meas tres inciderunt. Omnia pene opera ejus quæ vidimus pro ecclesiasticis dogmatibus pugnant, defenduntque sanctum chalcedonense concilium extra omnem esse hæreticorum reprehensionem. Libro quidem primo initio est epistola ad Zenobium quemdam scholasticum Emisenum, Acephalorum labe infectum, missa. Propugnat vero irrisum de infestis atque acerbis verbis, quæ in epistola Leonis Romani Pontificis continentur. Præmittit vero horum verborum disputationi usum quemdam sacri Trisagii hymni. Etenim Zenobius, a communi segregatus Ecclesia, colorem hunc quæsivit, quod recens divisa esset ter sancti hymni sententia. Asserit contra Ephræmius, eumdem hymnum Orientales Christo Jesu attribuere, et propterea nihil peccare tametsi adjiciant : *Crucifixus pro nobis*; Constantinopolitanos vero atque Occidentales, in supremum sacratissimumque bonorum omnium fontem, consubstantialem Trinitatem, sententiam referre ; idcirco non sustinere illud addi : *Cruxifixus pro nobis*, ne qua passio Trinitati attribuatur. In multis enim Europæ ditionibus pro illo : *Crucifixus pro nobis*, hoc reponunt : *Sancta Trinitas miserere nobis. Bibliotheca*, cod. 228, *P.G.*, t. ciii, col. 958.

Les maronites étaient parmi les sujets d'Éphrem, partant, au nombre des Orientaux qui adressaient au Christ la formule : *Cruxifixus pro nobis.* Ils ne cessèrent de l'employer de cette manière, même après

leur séparation du patriarcat officiel d'Antioche. L'ancien usage reste encore en vigueur; il a été maintenu dans les livres liturgiques des maronites, imprimés à Rome avec l'autorisation du Saint-Siège.

d) Les Annales d'Eutychès (Saʿîd Ibn Baṭrîq), patriarche d'Alexandrie (933-940), contiennent un passage relatif aux origines des maronites. En voici la traduction :

Au temps de Maurice, empereur des Romains (582-602), il y avait un moine nommé Maron, qui affirmait en Notre-Seigneur le Christ deux natures, une seule volonté, une seule opération et une personne et corrompait la foi des hommes. La plupart de ceux qui partagèrent sa doctrine et s'avouèrent ses disciples étaient de la ville de Hamah (Emath), de Qennesrîn et d'Al-ʿAwâsim... On appela ses adeptes et les partisans de sa doctrine maronites, du nom de Maron. A la mort de Maron, les habitants de Hamah construisirent un monastère à Hamah, l'appelèrent *Daïr Maroun* (couvent de Maron) et professèrent la croyance de Maron. Édit. Cheikho, I, Beyrouth, 1905, p. 210, dans *Corp. script. chris. orient.*

« Ce passage d'Eutychès, dit le P. Vailhé, renferme de nombreuses inexactitudes. En effet, l'auteur semble confondre le moine Maron avec saint Maron le contemporain de saint Jean Chrysostome; il fait ensuite bâtir au VIIe siècle le couvent Saint-Maron de l'Oronte, qui existait déjà au Ve; enfin, il attribue au règne de Maurice l'éclosion du monothélisme, hérésie qui vit le jour quelques années plus tard, en 616, sous le règne d'Héraclius, et qui ne tomba vraiment dans le domaine public qu'en 633 et 634. Toutes ces erreurs sont cause qu'on ne peut s'appuyer sur un pareil témoignage. » *Op. cit.*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 266. Du reste, les *Annales* d'Eutychès sont trop mêlées d'inexactitudes et de lourdes méprises, pour qu'on puisse leur accorder une valeur réelle. Par conséquent, on ne saurait accepter le récit des événements dont il n'a pas été le témoin ». Cf. Karalevskij, dans le *Dictionn. d'hist. et de géog.*, au mot *Antioche*, col. 595. Par malheur, Eutychès a servi de source d'information à bon nombre d'écrivains postérieurs tels que Masʿoudi, *op. cit.*, p. 154, Guillaume de Tyr (voir plus bas) et d'autres qui l'ont copié sans aucune précaution.

e) Un récit de Guillaume de Tyr continue de frapper les esprits en Orient comme en Occident :

Interea, dit-il, dum regnum pace, ut prædiximus, gauderet temporali (il s'agit de la trêve signée en 1180 par Saladin), natio quædam Syrorum in Phœnice provincia circa juga Libani juxta urbem Biblensium habitans, plurimam circa sui statum passa est mutationem. Nam cum per annos pœne quingentos cujusdam Maronis hæresiarchæ errorem fuissent secuti, ita ut ab eo dicerentur Maronitæ, et ab Ecclesia fidelium sequestrati, seorsum sacramenta conficerent sua, *divina inspiratione ad cor redeuntes*, languore deposito, ad patriarcham antiochenum Aimericum, qui tertius Latinorum nunc eidem præest Ecclesiæ, accesserunt; et, abjurato errore, quo diu periculose nimis detenti fuerant, ad unitatem Ecclesiæ catholicæ reversi sunt, fidem orthodoxam suscipientes, parati Romanæ Ecclesiæ traditiones cum omni veneratione amplecti et observare. Erat autem hujus populi turba non modica, sed quasi quadraginta millium dicebatur excedere quantitatem, qui per Bybliensem, Botriensem et Tripolitanum episcopatus juga Libani et montis devexa, ut prædiximus, inhabitabant, erantque viri fortes, et in armis strenui, nostris, in majoribus negotiis, quæ cum hostibus habebant frequentissime, valde utiles. Unde et de eorum conversione ad fidei sinceritatem, maxima nostris accessit lætitia. Maronis autem error et sequacium ejus est et fuit, sicut et sexta synodo legitur, quæ contra eos collecta esse dignoscitur, et in qua damnationis sententiam pertulerunt, quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit, et fuerit ab initio, et voluntas et operatio. Cui articulo ab orthodoxorum Ecclesia reprobato multa alia perniciosa nimis, postquam a cœtu fidelium segregati sunt, adjecerunt; super quibus omnibus ducti pœnitudine, ad Ecclesiam, ut prædiximus, redierunt catholicam una cum patriarcha suo et episcopis nonnullis, qui eos sicut prius in impietate præcesserant, ita ad veritatem redeuntibus, pium ducatum præstiterunt. *Historia*, l. XXII, c. VIII, *P. L.*, t. CCI, col. 855-856.

Les historiens qui, dans la suite, ont soutenu la thèse du monothélisme maronite, se sont tous appuyés sur le récit de l'archevêque de Tyr. Du vivant de Guillaume, un contemporain, disent-ils, les maronites ont abandonné l'hérésie pour faire retour à l'Église catholique; c'est là un fait dont personne ne pourra nier ou contester l'authenticité.

Le témoignage de Guillaume de Tyr mérite donc d'être étudié de près. Mais, tout d'abord, qu'il nous soit permis d'appliquer à ce texte la réponse générale aux objections tirées des auteurs anciens. L'archevêque de Tyr n'eut pas l'idée d'examiner les documents syriaques et arabes pour trouver le sens donné par les maronites à l'unité de volonté dans le Christ. Il dit lui-même dans sa préface :

In hac (Historia) vero, nullam aut Græcam, aut Arabicam habentes præducem scripturam, solis traditionibus instructi, exceptis paucis quæ ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus, exordium sumentes ab exitu virorum fortium et Deo amabilium principum, qui a regnis occidentalibus, vocante Domino, egressi, terram promissionis, et pene universam Syriam in manu forti sibi vindicaverunt. *Ibid.*, col. 212.

Le grand historien des croisades avoue lui-même, en propres termes, où il a puisé ses informations : il les a prises d'Eutychès d'Alexandrie : *Secuti virum venerabilem Seith, filium Patricii, Alexandrinum patriarcham* (Eutychès d'Alexandrie, connu sous le nom de Saʿîd Ibn Baṭrîq). *Ibid.*, col. 212. S'il ne le disait pas, du reste, il serait facile de reconnaître, sous sa plume, les expressions mêmes que le patriarche d'Alexandrie consacre aux origines des maronites. Le témoignage de Guillaume de Tyr ne peut donc mériter plus de confiance que celui d'Eutychès.

De plus, dans les cas où l'archevêque de Tyr n'aurait pas dû dépendre d'Eutychès, son information n'est pas meilleure. Ainsi, il allègue le VIe concile. Or ce concile ne dit pas mot de Maron ou des maronites.

Mais alors comment expliquer le fait de cette conversion relatée par Guillaume comme étant survenue de son temps? Tout d'abord, l'archevêque de Tyr ne dit pas qu'il en a été le témoin oculaire. N'ayant pas assisté à tous les événements qu'il raconte, il s'en rapporte très souvent à d'autres sources d'information. *Ibid.*, col. 639.

La part des choses qu'il vit de ses propres yeux se réduit à peu : *Solis traditionibus instructi, exceptis paucis quæ ipsi oculata fide conspeximus, narrationis seriem ordinavimus. Ibid.*, col. 212.

A elles seules, ces indications doivent déjà restreindre la portée et la valeur probante de ce témoignage. Mais, en passant le texte au crible d'une critique plus serrée, l'invraisemblance du récit apparaîtra d'une manière frappante. L'histoire a-t-elle jamais enregistré le fait d'une conversion de tout un peuple, fort attaché à ses traditions séculaires, sous la seule poussée d'une inspiration divine, sans le concours de causes secondaires? Pourquoi cette conversion soudaine après plus de quatre-vingts ans d'étroites relations avec les Croisés? Pourquoi cette conversion en pleine période de décadence pour le royaume latin? Les Francs, dès leur arrivée, en 1099, au pays des maronites, entrèrent en contact avec ces derniers et trouvèrent en eux des conseillers sûrs et des guides avertis. C'est Guillaume lui-même qui nous fournit ce renseignement, l. VII, c. XXI, col. 398-399. Les fidèles syriens du Mont-Liban dont Guillaume vante les qualités au l. VII, c. XXI, étaient les maronites; il les signale dans les mêmes termes, l. XXII, c. VIII. Aussi, « de tous les indigènes

écrit E. Rey, ce sont ceux dont le législateur latin s'occupe le plus; ils sont toujours présents à sa pensée, et ils en obtiennent une situation plus favorisée que toutes les autres populations indigènes. » *Les colonies franques de Syrie*, p. 76. Les maronites qui se flattaient, on l'a vu plus haut, d'avoir la même foi que les Francs se trouvaient tout désignés pour offrir leurs services aux Croisés et obtenir cette situation privilégiée. D'autre part, les localités indiquées par Guillaume étaient habitées par eux. Voir Lammens, *Le Liban*, t. I, p. 83, 121, 123; t. II, p. 53-55. Aussi les écrivains les plus avertis de l'histoire du Liban et des maronites n'hésitent-ils pas à reconnaître en ces derniers les *fidèles Syriens* du c. VII de Guillaume. Cf. Lammens, *La Syrie*, t. I, p. 212; R. Ristelhueber, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925, p. 49. C'est donc un fait avéré que les maronites se trouvèrent être en rapport avec les Francs dès 1099. Les circonstances renforcèrent ensuite ces relations, la grande majorité des croisés s'étant établis sur le comté de Tripoli, dont faisait partie le territoire maronite. E. Rey, *op. cit.*, p. 33, n. 3, et p. 356 sq.; R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 53; G. Dodu, *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem (1099-1291)*, Paris, 1894, p. 211.

Dès lors, peut-on concevoir que le peuple maronite ait attendu jusqu'en 1180-1181, époque où les Francs se trouvaient être divisés et leur royaume sur le point de s'effondrer, pour se laisser toucher par le souffle de l'inspiration divine et embrasser la religion d'un maître qui avait perdu l'auréole de son prestige? Sans parler des scandales, de la dissolution des mœurs, qui avait même gagné le haut clergé de l'Église franque. A parler net, il faut être dépourvu de tout sens psychologique pour accepter le récit de pareille conversion. Ce récit est d'autant plus invraisemblable qu'à la veille des croisades les maronites se proclamaient en parfaite communion de foi avec les « Francs ». Voir les « Dix chapitres » adressés en 1089 par l'évêque maronite de Kaphartab au patriarche melkite d'Antioche, fol. 85 v°, que nous avons cités plus haut.

Mais alors, comment Guillaume de Tyr a-t-il pu nous laisser le récit d'une conversion? Il est difficile de rien avancer de certain. Mais puisque nous en sommes réduits à des hypothèses, la plus vraisemblable nous paraît celle-ci : Le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV (1er septembre 1159) par l'élection de deux papes, Alexandre III et Victor IV, et qui prit fin en 1180, avait eu sa répercussion en Syrie : les uns étaient pour le pape légitime, les autres pour l'antipape. Guillaume de Tyr, l. XVIII, c. XXIX, col. 741-742. Au jour de la soi-disant conversion des maronites, il n'y eut vraisemblablement qu'un acte de reconnaissance du pape légitime comme cela avait déjà eu lieu en 1131, à la suite de la double élection d'Innocent II et d'Anaclet II, en présence du cardinal Guillaume, légat du Saint-Siège en Syrie. Voir une lettre écrite en 1494 au patriarche Simon de Ḥadath par le savant maronite Gabriel Ibn Al-Qelaʿî (Qlaï, Bar Qlaï, Benclaius), dont un extrait est traduit par le P. Lammens dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 99-100. Dans cette lettre, Ibn Al-Qleaʿî se réfère à des pièces authentiques, conservées non seulement aux archives du patriarcat maronite, mais à Rome : 8e siège (*sic*), archives ou bibliothèque de Saint-Pierre. (Douaïhi, ms. *396*, fol. 98 v°, 92 v°-93 r°). Quand la nouvelle de cet acte de soumission parvint à l'archevêque de Tyr, celui-ci, sous l'empire de l'impression produite par la lecture d'Eutychès d'Alexandrie, étendit la portée de l'événement et en fit une conversion du peuple maronite. Cette interprétation est confirmée par l'imprécision de son récit. Il consigne cet événement, comme en courant, dans un chapitre qui devait être entièrement consacré à toute autre chose : témoin le titre *Noardini filius moritur, domino Mussulæ consanguineo suo hæreditate relicto*. A notre avis, une autre explication de ce récit de Guillaume de Tyr concorderait mal avec l'ensemble des documents et des faits connus. Cf. Darian, *op. cit.*, p. 309 sq.

Ce qui confirme encore notre manière de voir, c'est une note écrite de la main d'un contemporain, le patriarche maronite Jérémie, sur un évangéliaire manuscrit, conservé à la Laurentienne de Florence. Dans cette note, Jérémie raconte qu'il fut sacré métropolite en 1179 par la patriarche Pierre, au monastère de Notre-Dame de Maïfouq; que, quatre ans plus tard, mandé par le seigneur de Biblos (Biblos faisait partie du comté de Tripoli), avec les évêques, les chorévêques et les prêtres, il fut élu patriarche, puis envoyé par eux à Rome; que l'évêque Théodore fut chargé par lui de gouverner le patriarcat pendant son absence (*Cod. syr. 1*, fol. 6 v°. Cette note a été publiée par Étienne-Évode Assémani, *Biblioth. Med. Catal.*, p. XXVIII, texte syriaque, et p. 17, traduction latine). Pas un mot de l'événement relaté par l'archevêque de Tyr. Pourtant, un fait aussi grave que celui de la conversion d'un peuple, aurait mérité d'avoir sa place dans une note de ce genre. Le silence de Jérémie prend encore une plus grande portée, si l'on considère que le patriarche se donne la peine de signaler dans cette note certains détails sans importance, comme le nombre des moines de Maïfouq et les noms de quelques-uns d'entre eux, et encore d'enregistrer ailleurs d'autres faits de ce genre, tel le décès d'une religieuse. (Voir un second évangéliaire de la Laurentienne de Florence, *cod. syr. 2*, fol. 1, dans Ét.-Év. Assémani, *ibid.*, p. XXXIII, texte syriaque, et p. 26, traduction latine.)

En résumé, Guillaume de Tyr ne connaissait la foi des maronites que par Eutychès. Telle qu'il la rapporte, une conversion des maronites est invraisemblable, étant donné les circonstances. Son récit s'explique par une conversion entendue au sens d'une reconnaissance du pape légitime, et cela d'autant plus que l'historien des croisades place cet événement précisément à l'époque où se termina le schisme qui avait surgi à la mort d'Adrien IV. — C'est Guillaume de Tyr qui a inspiré les auteurs postérieurs, notamment en Occident. Ainsi, Jacques de Vitry († 1240) reproduit son récit touchant les maronites, *Historia Hierosolim.*, c. LXXVII, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos. Orientalis historiæ*, t. I, Hanovre, 1611, p. 1093-1094. Évêque d'Acre, puis cardinal-évêque de Tusculum, Jacques de Vitry a exercé sur les écrivains de son époque comme sur ceux des temps postérieurs une grande influence. A son tour, il est devenu une source d'information sur les origines religieuses des maronites. Cf. Marin Sanudo ou Sanuti, dit Torsello († après 1334), *Liber secretorum fidelium crucis super Terræ Sanctæ recuperatione et conservatione*, l. III, part. VIII, c. II, dans Bongars, *op. cit.*, t. II, p. 183. Sanudo, parlant, à cet endroit, des maronites, reproduit presque mot à mot Jacques de Vitry. Cf. aussi Nic. Glassberger, annaliste franciscain du XVe siècle, qui s'approprie lui aussi les expressions de l'évêque de Tusculum, dans *Analecta Franciscana*, t. II, Quaracchi, 1887, p. 453; Fr. Francesco Suriano (qui visita les maronites en 1515), *Il trattato di Terra Santa et dell' Oriente*, p. 68-69, notamment p. 68, n. 3.

De la sorte, la conviction se créait en Occident, particulièrement à Rome, que l'Église maronite était née de l'hérésie monothélite. Et l'on voit la généalogie de cette légende : par Guillaume de Tyr elle remonte à Eutychès d'Alexandrie.

f) Enfin, un texte d'Innocent III a été souvent exploité pour accuser d'hérésie le peuple maronite. Il s'agit de la bulle *Quia divinæ sapientiæ*, adressée, en 1215, au patriarche, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites.

Divina providentia illos quos diu passa est justo judicio' sed occulto sub quodam obscuritatis nubilo ambulare, tandem per misericordiam suam magnam cœlestis gratiæ rore perfusos ambulare facit per illustratam semitam veritatis : quod de Græcorum Ecclesia, et de vobis nuper factum novimus, et gaudemus. Nam, cum olim essetis quasi oves errantes, non recte intelligentes unam existere Christi sponsam atque columbam, sanctam scilicet Ecclesiam catholicam, unum et esse verum pastorem, Christum scilicet, et post Ipsum ac per Ipsum apostolum ac vicarium ejus Petrum,... dudum transmisso a nobis ad partes vestras bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apostolicæ Sedis legato, conversi fuistis ad Pastorem vestrum, et Episcopum animarum vestrarum, Domino inspirante, nos universalis Ecclesiæ summum Pontificem, ac Jesu Christi Vicarium, et matrem vestram Sanctam Romanam Ecclesiam agnoscentes... Siquidem, dum esses olim apud Tripolim coram cardinale prædicto, tu, Frater Patriarcha, cum quibusdam tuis suffraganeis, scilicet Josepho archiepiscopo Hassasa, et Theodoro episcopo Capharphio, et aliis quam plurimis presbyteris, et laicis tibi subditis constitutis, tu et ipsi pro se ac aliis præsentibus quibusdam episcopis, viris religiosis, ac clero, et populo tripolitano, juxta formam solitam, qua Metropolitani obedientiam Sedi Apostolicæ repromittunt, voluntate spontanea juravistis [vos] Ecclesiæ Romanæ, ac nobis et successoribus nostris, obedientiam, et reverentiam debitam, et devotam deinceps humiliter præstituros. Quia vero dictus cardinalis in quibusdam intellexit vos pati defectum, illum in vobis apostolicæ auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens ut amodo secundum quod Romana tenet Ecclesia sine dubitatione credatis, quod Spiritus Sanctus procedit a Filio, sicut procedit a Patre, cum sit Spiritus utriusque, quemadmodum et sacris auctoritatibus, et certis rationibus comprobatur; et ut hanc formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum fiat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento a solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis aliquam speciem, nisi balsamum, et oleum apponatis; et ut quilibet vestrum saltem semel in anno sua confiteatur peccata proprio sacerdoti, et ter ad minus in anno devote suscipiatis Eucharistiæ sacramentum; et ut duas in Christo confiteamini voluntates, divinam scilicet et humanam; et in altaris sacrificio non vitreis, ligneis, aut æreis, sed stanneis, argenteis, vel aureis vasis utamini; habentes campanas ad distinguendas horas, et populum ad Ecclesiam convocandum. Anaïssi, *Bull.*, Rome, 1911, p. 2-3.

Un tel document, donné par la plus haute autorité ecclésiastique, disent les adversaires de la thèse maronite, ne laisse plus aucun doute sur l'hétérodoxie originelle de cette nation. Mais alors, la conversion des maronites serait placée sous Innocent III (1198-1216), ce qui rendrait caduc le témoignage de Guillaume de Tyr, selon lequel elle aurait eu lieu en 1180-1181 sous le pontificat d'Aimeri (Amaury de Limoges), patriarche latin d'Antioche. *Dudum transmisso a nobis ad partes vestras*, dit Innocent III, *bo. me. Petro, Sancti Marcelli presbytero cardinale, tunc Apostolicæ Sedis legato, conversi fuistis ad Pastorem vestrum*... Cette conversion, on le voit, aurait été accomplie en présence du cardinal Pierre d'Amalfi, légat d'Innocent III. On se trouve donc fort loin de la date fixée par l'archevêque de Tyr. A quoi les partisans de la conversion répondent : l'union conclue en 1180-1181, n'a pas duré; elle a été rompue par le mauvais vouloir du patriarche Luc, mort en 1209; le successeur de ce dernier, Jérémie, s'est hâté de réparer le mal; il s'est rendu au IV[e] concile du Latran et en est reparti avec un légat pontifical, chargé de réconcilier à nouveau l'Église maronite avec le Saint-Siège. Cf. S.Vailhé, *Origines religieuses des maronites*, dans *Échos d'Orient*, 1901, t. IV, p. 161.

La vérité est qu'à cette époque, il n'y eut pas de patriarche maronite nommé Luc. Jérémie monta sur le siège patriarcal en 1183; c'est lui-même qui nous l'apprend par la note écrite de sa propre main et que nous avons citée plus haut; il était encore patriarche en 1215, puisque la lettre à lui adressée par le pape est de cette année; il mourut en 1230. Douaïhi, *Annales*, an. 1230, fol. 39 r°; ms. *395*, fol. 97 r°-101 r°.

L'histoire de cette rupture avec Rome et de la réparation du mal par Jérémie est donc inexacte, conjecturée pour les besoin de la cause. A lire de près la bulle d'Innocent III, on voit que le pape n'envisage pas dans la démarche des maronites une rétractation d'erreurs dogmatiques ou de fausses doctrines. Il n'a en vue que le serment de fidélité, prêté par les maronites, *juxta formam solitam, qua metripolitani obedientiam Sedi Apostolicæ repromittunt*. Le chef de l'Église maronite ne fit que jurer fidélité au Saint-Siège comme l'avaient fait avant lui ses prédécesseurs en 1131 et 1180-1181. Point n'est question d'une profession de foi contenant la formule d'abjuration, que l'Église impose pour la réconciliation des hérétiques.

Il y a, cependant, dans la lettre d'Innocent III, quelques expressions qui dénoteraient un véritable retour à l'Église catholique. Mais ces expressions s'adressent-elles aux maronites ou bien aux grecs ? Le pape s'occupe, dans cette lettre, et des maronites et des grecs : *Quod de Græcorum Ecclesia et vobis nuper factum novimus*. Le thème qui fixe la pensée pontificale le montre encore davantage. Parlant de brebis égarées, *oves errantes*, le souverain pontife comprend, sous cette appellation, les chrétiens qui ne reconnaissent pas l'Église catholique, ni l'autorité de Pierre et de ses successeurs. Or personne n'a jamais reproché aux maronites un manque de soumission au pape. Bien au contraire, la fidélité au vicaire du Christ donne à cette nation qui vivait au milieu de peuples non catholiques sa marque, son unité et son existence. On a vu plus haut l'attitude qu'elle a prise et maintenue en face des monophysites : on a vu aussi qu'à la veille des croisades elle proclamait encore son union avec Rome. Mais ce qui est encore plus démonstratif, c'est l'insistance avec laquelle le pape parle de la procession du Saint-Esprit. Or, sous ce rapport, nul n'a jamais élevé l'ombre d'un doute sur l'orthodoxie de la foi maronite. Il était inévitable que la lettre d'Innocent III, visant deux confessions entièrement distinctes, prêtât à quelque méprise et laissât la porte ouverte à la discussion sur la véritable pensée du Pontife. Il faut donc faire la part de la confusion résultant nécessairement d'un tel mélange.

Le pape parle, il est vrai, des deux volontés dans le Christ. Mais il ne fait que toucher cette question sans y insister autrement; il la place même à la suite de certains articles de pure discipline. Ce qui prouverait plutôt qu'il connaît le fond de la doctrine maronite à ce sujet.

En outre, il reconnaît dans la même lettre la légitimité du pouvoir patriarcal exercé par les prédécesseurs de Jérémie : *Usum quoque pallii.., solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et prædecessores tui hactenus in Antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisque succesoribus auctoritate apostolica indulgemus*. Innocent III aurait-il tenu semblable langage, si, vraiment, il avait vu dans les devanciers de Jérémie une lignée de chefs hérétiques? Aurait-il laissé intactes, s'il n'en avait pas admis le fondement juridique, les prérogatives du patriarche maronite, parallèlement à celles du siège latin d'Antioche, alors qu'on était si attaché au principe de l'unité de juridiction? Or, il reconnaît à Jérémie toute l'autorité patriarcale; il n'apporte aucune restriction aux prérogatives de son siège.

Mais allons plus loin : même en supposant vraie,

dans la pensée du pape, la conversion des maronites, celle-ci, eu égard à tous les documents, ne pourrait être entendue que selon l'explication que nous avons donnée ci-dessus. Le légat pontifical aurait jugé la question suivant les apparences, sans se soucier le moins du monde d'examiner et de comparer les divers textes qui s'y rapportent; il aurait fondé son rapport sur pareille insuffisance d'information, et ainsi l'erreur était commise.

Malheureusement, sans tenir compte des circonstances que nous venons de relever, on a cité la lettre d'Innocent III en faveur de l'hétérodoxie maronite. Bien plus, cette même lettre a été utilisée pour la rédac'ion d'autres bulles pontificales. Cf. Anaïssi, *Bull.*, p. 9-12; Dandini, *Miss. apost.*, p. 98-99.

En résumé, l'accusation de monothélisme, portée contre les maronites, provient d'un malentendu soulevé, au VIIIe siècle, entre ces derniers et les maximites, c'est-à-dire les partisans de la doctrine dyothélite, prêchée par Maxime le Confesseur. Cette accusation fut ensuite répandue en Orient comme en Occident, surtout par Eutychès d'Alexandrie, Guillaume de Tyr et Jacques de Vitry, le premier ayant servi de source au deuxième et celui-ci au troisième. La lettre *Quia divinæ sapientiæ* d'Innocent III, mal comprise, consacra, aux yeux de nombreux écrivains, l'hétérodoxie originelle de ce peuple. Et voilà comment naquit, se développa et s'incorpora à l'histoire la légende du monothélisme maronite.

V. Formation du patriarcat maronite. — Lors de l'invasion de la Syrie par les Arabes, l'Église officielle d'Antioche était sans patriarche, depuis la mort d'Anastase II (septembre 609) et le nouvel état politique ne lui permettait plus de se donner un chef. A Constantinople, on s'inquiéta sérieusement de cette grave question; on alla même jusqu'à nommer des titulaires à la métropole d'Orient. Néanmoins, ces derniers ayant établi leur résidence dans la capitale de l'empire, le siège d'Antioche restait, de fait, inoccupé.

Cette situation se prolongea jusqu'en 702. A cette date, il cessa d'y avoir même un patriarche nominal, et cette vacance totale ne prit fin qu'en 742, par l'élection d'Étienne III auquel le calife Hicham permit de prendre possession de son siège. Voir Duchesne, *op. cit.*, p. 372-373; Karalevskij, dans *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.*, au mot *Antioche*, col. 589-597; S. Vailhé, *L'Église maronite du Ve au IXe siècle*, dans *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 263-265.

Or, c'est à cette époque troublée, pendant laquelle l'Église d'Antioche se débattait comme dans une sorte d'anarchie, que les maronites prirent le parti de se donner un chef, d'élire un patriarche. Notre source d'information est encore Denys de Tell-Mahré. Après avoir fait le récit d'un incident qui se produisit, vers 746, au couvent de Saint-Maron, il ajoute : « Les maronites *restèrent* comme ils sont encore aujourd'hui. Ils ordonnent un *patriarche* et des évêques de leur couvent. » Dans Michel le Syrien, texte, t. IV, p. 467; trad., t. II, p. 511. A l'occasion de cet incident, le patriarcat maronite apparaît pour la première fois dans l'histoire. Ce passage de Tell-Mahré est le plus ancien document certain que nous possédions sur cette institution. Mais son origine remonte à une date plus éloignée, à cette période, où le siège d'Antioche était inoccupé. En effet, le mot *restèrent* (*phach* en syriaque) fait entendre que les maronites étaient déjà, en 746 « comme ils sont encore aujourd'hui », gouvernés par un patriarche et des évêques. Le fait, grâce à ce document, est incontestable. Bien que les origines du patriarcat maronite demeurent enveloppées de ténèbres, le texte de Tell-Mahré fournit néanmoins un sérieux appui à la tradition suivant laquelle l'établissement du patriarcat remonterait aux dernières années du VIIe siècle. C'est encore le savant patriarche Étienne Douaïhi qui nous a conservé cette tradition. Il a, en effet, dressé la série des patriarches maronites depuis saint Jean Maron, le premier de la lignée (qu'il ne faut pas confondre avec saint Maron, fondateur de l'Église) jusqu'à lui-même (1670-1704). Il a puisé ses renseignements, dit-il, dans les documents suivants : Une feuille datée de 1624 des Grecs (= 1313 de J.-C.), qui se trouvait parmi les papiers de son prédécesseur, Georges de Beseb'el († 1670); une lettre écrite en 1495 par Gabriel Ibn-Al-Qela'î; des listes à lui communiquées par l'évêque de 'Aqoûra, Georges Ḥabqoûq; un *diaconicon* très ancien, dans la proclamation que fait le diacre des noms de tous les patriarches figurant aux diptyques. Cette liste des patriarches maronites de Douaïhi a été publiée par Rachîd Chartoûnî sous le titre : *Chronologie des patriarches maronites*, Beyrouth, 1902; elle avait été utilisée antérieurement par Le Quien dans son *Oriens Christianus*, t. III, d'après la traduction latine faite, en 1733, par Joseph Ascari, prêtre maronite d'Alep. Cf. P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 210. La liste de Douaïhi diffère quelque peu de celle d'Assémani, écrite en arabe, publiée et traduite en latin par le P. Jean Notain Darauni sous le titre : *Series chronologica Patriarcharum Antiochiæ*, Rome, 1881.

Les circonstances qui présidèrent à la naissance du patriarcat rendirent cette création incontestablement légitime. L'Église d'Antioche n'avait plus de chef; les moines maronites, maîtres de la situation, pouvaient s'en donner un; ils le firent, et l'on ne saurait alléguer contre leur acte aucun règlement canonique. Du reste, s'il y avait eu le moindre doute sur la légitimité de cette institution, le Saint-Siège n'aurait pas manqué de la condamner comme le pape saint Martin, en 649, condamna la nomination de Macédonius par Constantinople : *Hunc* (Macedonium) *enim episcopum catholica Ecclesia nullo modo novit*, dit-il, *non solum quod is præter canones, in externa regione, sine consensu et absque ullo decreto, hanc sibi appellationem usurpavit, sed et quod consentiat hæreticis...* Lettre à Jean de Philadelphie dans Mansi, *Concil.*, t. X, col. 811. — *Quapropter*, dit encore le pape, *hortamur dilectionem vestram, ut ita nobiscum semper credatis ac teneatis, devitantes omnem hæresim... insanosque hæresum auctores... Macedonium hæreticum, quem contra canones sibi finxerunt falsum Antiochiæ episcopum prædicti hæretici.* Lettre aux Églises de Jérusalem et d'Antioche, *ibid.*, t. X, col. 830.

Les documents parvenus à notre connaissance nous autorisent à croire que les patriarches maronites ont de tout temps porté le titre d'Antioche. Voir, par exemple, deux documents dont l'un de 1141, dans J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. II, p. 307, et l'autre de 1154, dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX, 18.

Loin de méconnaître ce droit des patriarches maronites, Rome en a positivement reconnu la légitimité. La bulle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ* de 1215 nous fournit à ce sujet le plus ancien témoignage connu : *Usum quoque pallii*, écrivait-il au patriarche Jérémie,... *solitis tibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et prædecessores tui hactenus in antiochena Ecclesia dignoscimini habuisse, tibi, tuisque successoribus auctoritate apostolica indulgemus.* T. Anaïssi, *Bull.*, p. 4.

La juridiction patriarcale reconnue par Innocent III avait donc été exercée par les titulaires maronites du siège d'Antioche avant Jérémie, qui en prit possession en 1183. — Au témoignage de Benoît XIV, Alexandre IV consacre à son tour ce droit du patriarche maronite au titre d'Antioche. Allocution au consistoire du

13 juillet 1744, dans Anaïssi, *loc. cit.*, p. 294. D'ailleurs, en 1256, le même Alexandre IV adresse de nouveau aux maronites la bulle *Quia divinæ sapientiæ* d'Innocent III. Anaïssi, p. 9-13. — En 1469, Paul II témoigne de la légitimité de ces mêmes droits. Lettre *Virtutum Deus, ibid.*, p. 24. Puis, dans la suite, d'autres souverains pontifes n'ont pas manqué de les proclamer à leur tour. P. Chebli, *Le patriarcat maronite d'Antioche*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 138-139. — Au surplus, il fut un temps où le patriarcat maronite se trouvait être le seul patriarcat catholique représentant la tradition liturgique et disciplinaire d'Antioche. Ce titre, à lui seul, n'aurait-il pu suffire pour permettre de considérer le chef de l'Église maronite comme héritier légitime du siège de la vieille métropole de l'Orient?

Dès lors, comment se fait-il que le titre d'Antioche n'ait pas été donné aux patriarches maronites par tous les papes? P. Chebli a déjà répondu à cette difficulté dans son article : *Le patriarcat maronite d'Antioche*, que nous venons de citer. Nous nous contenterons de reproduire sa réponse : « Je réponds, dit-il, avec tout le respect dû aux saints pontifes de Rome, que les difficultés des communications et l'éloignement des lieux les empêchaient de connaître eux-mêmes certaines parties de leur troupeau le plus fidèle et le plus soumis. Ainsi, en 1513, le patriarche maronite, Siméon de Ḥadeth, envoie un prêtre nommé Pierre auprès du supérieur des franciscains de Beyrouth, afin que celui-ci écrive au pape Léon X et lui demande la confirmation du patriarche et le pallium. (Cette démarche était motivée par l'ignorance de la langue latine.) Arrivé à Beyrouth, Pierre voit un vaisseau prêt à mettre à la voile pour l'Italie : il s'embarque pour gagner du temps et profiter de l'occasion, emportant avec lui une lettre du P. Marc de Florence, pleine d'éloges pour les maronites et leur constance dans la foi catholique. Mais à Rome, toutes les autorités le regardent d'un air très étonné, ne comprennent rien à sa demande et le renvoient en Orient pour se munir de documents aptes à prouver la raison et la légitimité de sa mission. Et le pape Léon X... écrit dans sa bulle de 1515 au patriarche maronite : *Sane cum superiori anno Petrus maronita... ad nos venisset, et... desiderium tuum super electione de persona tua ad Ecclesiam maronitarum facta et a nobis confirmanda plene intellexissemus, per alias nostras litteras in forma brevis tibi significavimus negotium ipsum in consistorio nostro secreto cum venerabilibus patribus nostris S. R. E. cardinalibus diligenter fuisse examinatum; sed quia nemo, nec etiam idem Petrus, de aliqua electione vel confirmatione anteriori patriarchatus Maronitarum fidem faciebat, Nos... de eorumdem fratrum consilio nuntium ipsum ad te remittendum duximus; ut, habitis postea tam tuis, quam apostolicis litteris alias per Romanos Pontifices prædecessores nostros super hujusmodi confirmatione confectis, si quæ apud te starent, supplicationibus tuis, piisque hujusmodi votis juxta præfatæ apostolicæ Sedis institutionem et consuetudinem maturius et decentius satisfacere possemus. Nuper autem idem nuntius tuus ad nos rediens, litteras tuas arabico vulgari sermone scriptas, ac originales litteras fel. record. Innocentii III et Alexandri IV... nec non Eugenii IV, Nicolai V, Calisti III, ac Pauli II romanorum Pontificum et prædecessorum, nostorum...*

– « Relisez, je vous prie, ajoute P. Chebli, ces paroles étranges : *Negotium ipsum...*, etc., et : *sed quia nemo...*, etc.! A Rome, au XVIe siècle, on s'intéressait si peu à l'Orient, qu'il ne s'est trouvé personne qui parût soupçonner, pour ainsi parler, l'existence même des maronites! Et l'on s'étonne, après cela, que les pauvres maronites n'aient pas toujours, en ces siècles-là, rempli toutes les formalités officielles vis-à-vis du Saint-Siège! Quand on songe aux dures conditions dans lesquelles ils se débattaient, on ne comprend pas humainement comment ils ont survécu aux cruelles et longues persécutions, en conservant intacte la foi chrétienne. » *Ibid.*, p. 140-142. Voir une autre lettre de Léon X du 27 mai 1514, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 29-30.

L'introduction des usages byzantins dans l'Église d'Antioche élargit le fossé qui séparait en deux camps les défenseurs du IVe concile. Connus d'abord sous le nom de chalcédoniens, ils furent ensuite gratifiés par leurs adversaires du sobriquet de *Melkites* (impérialistes), à cause des liens qui les rattachaient à Constantinople. Toutefois, ce nom de *Melkite* (Βασιλικος), donné déjà à Timothée Salofaciol, évêque d'Alexandrie, mort en 482, ne fut employé en Syrie, croyons-nous, qu'après l'arrivée des Arabes. On le rencontre, pour la première fois, dans les lettres du patriarche nestorien, Timothée Ier († 823). (Cité par Cl. J. David, *loc. cit.*, p. 378). On l'appliquait à tous les chalcédoniens. Un écrivain du IXe siècle, Ḥabib Abou-Raïṭa, métropolite jacobite de Tagrit, nous apprend, en effet, qu'on distinguait alors les *melkites* chalcédoniens maximites et les *melkites* chalcédoniens maronites. Cf. ses *opuscules théologiques, loc. cit.*, ms. *169*, fol. 86 v°-87 r°. Mais les premiers se rapprochaient de plus en plus de Constantinople : ils abandonnaient le rit et les usages d'Antioche pour adopter ceux de Byzance. Aussi, dans la suite, l'appellation *melkite* leur fut-elle exclusivement réservée. Les maronites, ayant désormais leur patriarche, firent de leur fidélité au rit et à la discipline de la métropole de l'Orient la tessère de leur séparation d'avec les melkites *byzantinisés*.

L'institution du patriarcat maronite ne fut pas suivie tout de suite d'une organisation ecclésiastique complète. Le patriarche était et demeura longtemps le seul chef de tout son peuple. Sans doute, à la tête de certaines villes, de certains bourgs, même de monastères, on trouvait des évêques; mais ils n'étaient, à strictement parler, que les représentants du patriarche. Douaïhi, *Chronologie*, p. 23; Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. 18; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 40. Telle était encore la situation à la veille de la tenue du synode du Mont Liban (30 septembre, 1 et 2 octobre 1736). La division du patriarcat en éparchies ou diocèses, ordonnée en 1625 et 1635 par deux décrets de la Propagande (cités par le P. Rodota dans *Cod. vat. lat. 7401*, fol. 217 v°), ne fut accomplie qu'à la suite de cette assemblée conciliaire de 1736.

L'idée religieuse ayant présidé à la constitution du peuple maronite, il était naturel que le patriarcat devînt son centre de ralliement, un centre à la fois politique et ecclésiastique. Cette situation du patriarche fut encore renforcée par les droits temporels que les Arabes reconnurent aux chefs spirituels des communautés chrétiennes, et que maintinrent les Croisés, les Mamelouks et les Turcs ottomans. Mawardi (ou Maverdi, juriste musulman † 1058), *Constitutiones politicæ*, édit. Max. Enger, Bonn, 1853, p. 252; *Recueil des hist. des croisades. Lois*, t. I, Paris, 1841, introd., p. 17, et texte, p. 26, 577; t. II, Paris, 1843, introd., p. 10-11, 24; Karalevskij, *loc. cit.*, col. 594, 612, 615, 636.

Les attributions temporelles dont les chefs religieux se trouvaient investis ont donné lieu au développement d'un genre de littérarure juridique propre à l'Orient, celui des *Nomocanons* : ouvrages mixtes où se mélangent les sources du droit canonique (κανόνες) et celles du droit séculier (νόμοι). Les nomocanons ont précisé la compétence des chefs religieux et donné aux patriarcats un tel prestige que la question confessionnelle et

la question nationale, dans ces pays, s'identifiaient.

La situation géographique des maronites, les luttes religieuses et politiques qu'ils avaient eu à soutenir ont particulièrement renforcé, chez eux, l'esprit de nationalité; elles ont fait de la fidélité au patriarche la plus pure expression du sentiment patriotique. Retranchés dans les escarpements de ses montagnes du Liban, ce peuple a pu se créer une vie propre et jouir, sous la haute direction de ses chefs spirituels, d'une certaine autonomie. « Fortement groupés autour de leur clergé et de leur patriarche, les maronites constituent donc un petit peuple d'une essence très particulière. La vallée sacrée de la Kadischa, creusée de cellules d'ermites, les cèdres des hauts sommets, symboles de leur vitalité et de leur indépendance, et le monastère patriarcal de Cannobin, perché comme un nid d'aigle, résument toute leur histoire. » R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 39-40. Cette situation particulière des maronites donnait à leur patriarche et à leurs évêques une indépendance et une liberté d'action que n'avaient point les chefs des autres communautés chrétiennes de l'Orient. A la différence de ces derniers, les prélats maronites ont pu se soustraire à l'obligation du *firman* ou diplôme de reconnaissance officielle et d'investiture. Il a fallu attendre la grande guerre (1914-1918) pour les voir accepter, sous le coup de la contrainte, l'accomplissemet de cette démarche auprès des pouvoirs séculiers. Voir Mgr Abdalla Khoury, archevêque d'Arka, *Le patriarche maronite et Djemal pacha pendant la guerre*, dans la revue arabe *Al-Machriq*, 1924, t. XXII, p. 162-164.

Dans ces conditions, le *Nomocanon* maronite avait nécessairement une grande portée. Clercs et fidèles allaient à leurs chefs religieux pour toutes les questions ecclésiastiques et civiles. Ils ne voulaient reconnaître aucune autre autorité pour le règlement de leurs affaires. On trouve encore au Liban quantité d'actes et de sentences qui témoignent de cette pratique. Le patriarche Paul Masʿad (1854-1890) en a réuni un grand nombre aux archives du patriarcat maronite. Cet usage n'a commencé à disparaître qu'au cours du XIXe siècle. Voir Debs, *Histoire de la Syrie*, t. VIII, p. 748, 759; Darian, *Les maronites au Liban*, p. 254-268. Dans la pratique, il en reste, même aujourd'hui, de nombreuses manifestations : on aime recourir à l'arbitrage du patriarche ou d'un évêque pour régler une affaire ou vider une querelle. Sans parler des questions relatives au « statut personnel », qui, dans plusieurs pays orientaux, ressortissent encore aux juridictions religieuses.

Ainsi, la vie religieuse du peuple maronite se trouve intimement liée à sa vie civile et nationale. Elle se confond pour ainsi dire avec elle. Il n'est presque pas d'événement de quelque importance où l'on ne voie paraître le patriarche. L'histoire des pontifes qui se sont succédés sur le siège maronite d'Antioche offre donc un intérêt particulier. Malheureusement, de ceux des premiers siècles, on ne connaît que les noms. Peut-être même ignore-t-on l'existence de l'un ou de l'autre. Cela n'étonnera pas, si l'on songe aux troubles, aux persécutions et aux guerres qu'ont traversés les maronites de cette époque. Absorbés par leurs épreuves, ils n'avaient guère le loisir d'enregistrer les fastes de leur Église. Les quelques documents qu'ils rédigèrent ne furent d'ailleurs pas épargnés par les tourmentes. C'est ainsi que disparurent les œuvres des deux maronites, Théophile d'Édesse († 785) et Qaïs (IX-Xe siècle), mentionnées, pour le premier, par Barhebræus, *Chronicon syriacum*, p. 126-127; *Histoire des Dynasties*, p. 220 et, pour le second, par Masʿoudi, *op. cit.*, p. 154. Quant aux écrits des siècles postérieurs, ils furent perdus en partie, pour les mêmes raisons, et aussi à cause du peu de diligence qu'on avait à conserver les monuments du passé. Toutefois, les renseignements qui nous sont parvenus permettent encore de suivre l'évolution du patriarcat maronite dans ses grandes lignes.

II. HISTOIRE DE L'ÉGLISE MARONITE. — Cette histoire étant mal connue et n'étant pas encore exposée d'une manière suivie, nous croyons rendre service en en retraçant les grands traits sous les rubriques suivantes : I. Expansion des maronites du Ve au XIe siècle. II. L'époque des croisades (col. 34). III. La domination des Mamloûks (col. 40) IV. La période ottomane (col. 50).

I. EXPANSION DES MARONITES DU Ve AU XIe SIÈCLE. — Groupés, à l'origine, aux environs d'Apamée de la Syrie seconde, les maronites se répandirent ensuite dans la vallée de l'Oronte, notamment à Maʿarrat-an-Noʿmân, à Chaïzar, à Ḥamah (Émath ou Épiphanie) et à Ḥoms (Émèse). Masoʿudi, *Livre de l'avertissement et de la révision*, p, 153; cf. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 50. Au témoignage de Tell-Mahré, *Annales*, *loc. cit.*, p. 492-496, et 511, d'Eutychès d'Alexandrie, *ibid.*, p. 210, et de Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, p. 269-274, *Histoire des Dynasties*, p. 219-220, ils gagnèrent encore d'autres régions : Mabboug (Hiérapolis), chef-lieu de la Syrie troisième ou Euphratésienne, Qennesrîn, Alep, Al-ʿAwâṣim (ligne de forteresses allant d'Antioche à Mabboug, élevées sous les ʿAbbasides contre les Byzantins). Le P. Lammens ajoute qu'il devait y en avoir un certain nombre à Antioche et aux alentours de cette ville. Antioche était, en effet, le chef-lieu de la Syrie première dont faisaient partie la contrée d'Al-ʿAwâṣim et Cyr que Théodoret mentionne plus d'une fois quand il parle de saint Maron. Lammens, p. 50. C'est, d'ailleurs, conforme à la tradition maronite.

L'arrivée des Arabes changea notablement la situation des maronites. Ces derniers avaient à subir désormais, avec le sort réservé aux chrétiens, les violences redoublées de leurs ennemis religieux. Aux premiers temps, les maximites et les jacobites jouissaient d'une certaine influence auprès du nouveau maître, les uns à cause de leurs connaissances techniques, les autres à cause de leur importance numérique et, surtout, de la haine dont ils poursuivaient les Byzantins. *Chronique de Michel le Syrien*, t. II, p. 431-432, 477, 480-483, 489, 490-491, 511; Barhebræus, *Chron. eccles.*, t. I, p. 298, 367-370; J.-B. Chabot, *La légende de Mar Bassus*, p. V-VII, 61; Lammens, *op. cit.*, p. 51-52; *Le chantre des Omiades*, dans le *Journal asiatique*, 1894 (II), p. 220-241; *Un poète royal à la cour des Omiades de Damas*, dans la *Rev. de l'Or. chrétien*, 1903, t. VIII, p. 326; *La Syrie*, t. I, p. 69-71, 110, 114, 115, 117, 121, 131, 151. Ils ne manquaient pas d'employer cette influence contre les maronites. Cf. Tell-Mahré dans Michel le Syrien, t. II, p. 511, 492-496; Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 51, 53. Les attaques et les rigueurs furent telles que les moines de Saint-Maron durent demander l'appui des patriarches nestoriens, bien vus à la cours de Bagdad; cela semble ressortir de la réponse que leur adressa, en 791, Timothée Ier (†820), citée par David, *op. cit.*, p. 200-206; cf. Darian, qui consacre un chapitre à cette réponse, *La substance des preuves* p. 166-178; J. Labourt, *Le patriarche Timothée et les nestoriens sous les Abbasides*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1905, t. X, p. 390-391. Le fait d'avoir eu recours aux chefs d'une confession hétérodoxe n'implique pas, pour les maronites, comme quelques-uns ont voulu le dire, une communion de foi avec les nestoriens. Les moines persécutés, ne se trouvant pas en contact immédiat avec les chrétiens de Perse, n'avaient pas de conflit avec eux, partant, ils pouvaient, sans inconvénient,

solliciter l'intervention de leur patriarche auprès des autorités civiles.

Toutefois, ce ne pouvait être qu'un palliatif. Il fallait trouver d'autres garanties pour la sauvegarde de la foi. Et alors, les maronites prirent le parti d'abandonner les riches plaines de la Syrie pour se réfugier au Liban, de quitter les rives de l'Oronte, où pouvaient s'épanouir les cultures les plus variées, pour des arides montagnes aux terres informes et sauvages. H. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 29, 51-52.

L'émigration maronite ne se fit pas tout d'un coup. Commencée dès la fin du VIIe siècle, elle continua progressivement. Les maronites s'établirent d'abord dans la région du Nord, notamment au pied du massif montagneux des Cèdres; plus tard, ils poussèrent vers le centre et le sud; et ainsi, peu à peu, le Liban se couvrait de cette population active et laborieuse. Cependant, la partie septentrionale demeura comme le centre de leur groupement. Lammens, *ibid*, p. 51-53.

Le peuple maronite avait désormais sa patrie définitive. C'est à la faveur de ces montagnes qu'il vécut et qu'il vit toujours de cette vie simple, austère et laborieuse. Cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 15, 38-39.

Arrivés au Liban, les maronites eurent pour premier souci d'organiser le culte. Au milieu du VIIIe siècle, on trouve déjà des églises maronites, telle, par exemple, celle de Mar-Mâmâ (saint Mammas) à Ehden, bâtie en 749. Douaïhi, *Manârat El-aqdâs* (lampe du sanctuaire), t. I, Beyrouth, 1895, édit. Chartoûnî, p. 103. Les nouveaux venus se trouvèrent en contact avec les populations indigènes aussi bien qu'avec certains éléments étrangers comme les *Djarâdjima;* ils les absorbèrent pour ne plus faire qu'une seule nation. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 53-54; *La Syrie*, t. I, p. 81-82.

La destruction du monastère de Saint-Maron et le transfert de la résidence patriarcale au Liban activèrent encore davantage le mouvement d'immigration. Les maronites, se répandant dans le pays des cèdres, y plantèrent la croix et firent de ce massif un autel chrétien.

Néanmoins, une partie d'entre eux s'établit ailleurs. En effet, les documents de la première moitié du XIIe siècle nous révèlent l'existence de monastères maronites dans l'île de Chypre. Voir dans J.-S. Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 307, et dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX, 18, la reproduction de notes écrites, en 1121, 1141 et 1154, sur des mss. conservés à la Vaticane et à la Laurentienne de Florence; cf. aussi Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 37. A quelle époque remonte la fondation de ces monastères? Probablement au IXe siècle, à la suite de la persécution générale qui eut lieu, sous Al-Mamoun (813-833), en Syrie et en Palestine. Bon nombre de chrétiens et d'ecclésiastiques se réfugièrent alors à Chypre, située à quelque cent kilomètres de la côte libanaise. Karalevskij, *loc. cit.*, col. 599.

Au XIe siècle, on trouve une communauté maronite établie dans la région d'Alep et gouvernée par un évêque, Thomas de Kaphartab (voir ci-dessus, col. 15), et nous savons qu'en 1140 un chef maronite, Simon, prit Aïntâb qui se trouve au Nord d'Alep. Röhricht, *Geschchite des Königreichs Jerusalem* (*1100-1291*), Inspruck, 1898, p. 220, n. 6; voir aussi Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 55.

Ces indications suffisent à montrer l'expansion des maronites en Syrie et ailleurs. Toutefois, ce fut au Liban que la grande majorité se fixa; c'est là que s'établit le centre de la vie nationale et ecclésiastique. Les maronites avaient espéré pouvoir trouver à la faveur de la montagne une paix religieuse complète. Mais cette paix ne fut qu'intermittente et relative. « Arrivés dans le Liban septentrional, peu avant les Mardaïtes, au VIIIe siècle, ils y avaient mené une existence précaire, persécutés, décimés par les ʿAbbasides (750-1098), jusqu'à l'arrivée des Croisés, cependant que leurs communautés, demeurées dans les plaines et les cités riveraines de l'Oronte, achèvent lentement de se dissoudre » Lammens, *La Syrie*, t. II. p. 16.

II. L'ÉPOQUE DES CROISADES. — « La Syrie, dit M. Ristelhueber, fut pendant plusieurs siècles transformée en un vaste champ clos. Centre de l'empire arabe et du monde musulman sous les Oméyades, elle ne fut plus, sous les Abbassides, par suite du transfert de leur capitale de Damas à Bagdad, qu'une simple province livrée par son éloignement à toutes les intrigues et à toutes les agitations. Elle devint une proie que, dans une mêlée terrible et extraordinairement confuse, les Bédouins, les empereurs byzantins reprenant l'offensive, les Turcs Seldjoucides et les Croisés disputèrent tour à tour aux Khalifes Fatimites du Caire. Sans cesse prise et reprise, la Syrie fut, pendant trois longs siècles, mise à feu et à sang. A travers des vicissitudes dont l'histoire offre peu d'exemples, et qu'elle devait à sa situation de « carrefour des nations », tantôt morcelée, tantôt unie, elle changea plusieurs fois de maîtres, mais toujours ses conquérants éphémères s'y installaient en guerriers et non en colons. En présence de ces luttes continuelles, les maronites renforcèrent leur organisation militaire afin de maintenir leur autonomie relative. Et c'est ainsi que les grands propriétaires du Liban furent amenés à prendre de plus en plus le caractère de chefs qui combattaient à la tête de leurs paysans, devenus leurs soldats : l'aristocratie terrienne se transforma en l'aristocratie militaire des Émirs et des Cheiks. Cette évolution ne fut, en définitive, qu'une adaptation des mœurs féodales et patriarcales aux impérieuses exigences de ces temps singulièrement troublés. Obligés de lutter pour sauvegarder ce qui leur restait d'indépendance, les chrétiens du Liban sentirent la nécessité d'unir plus intimement leurs efforts en se groupant davantage et de se choisir parfois un chef unique afin de mieux coordonner leur défense. Tandis que la Syrie retentissait du fracas des armes, la plupart des événements qui se déroulaient autour d'eux ne parvinrent guère à modifier sensiblement la situation des montagnards maronites. L'un cependant produisit parmi eux une répercussion considérable : ce fut l'arrivée des Croisés. » *Op. cit.*, p. 19-20.

Les maronites, nous l'avons démontré, allèrent dès la première heure au devant des Croisés. On devine l'immense joie qui les saisit à la vue de leurs frères d'Occident, vers lesquels ils avaient toujours tourné leurs regards et leurs pensées. Guides dévoués, courageux et expérimentés, archers habiles, ils furent pour les Croisés des auxiliaires particulièrement utiles. « Entre maronites et Francs, dit le P. Lammens, régna toujours la plus grande cordialité. » *La Syrie*, t. I, p. 248. Cette cordialité s'explique aisément quand on pense que les maronites se considéraient comme en parfaite communion de foi avec l'Église latine : Thomas de Kaphartab l'affirmait à la veille des Croisades (voir plus haut, col. 16). On trouve encore une nouvelle preuve de cette conviction des maronites dans la facilité avec laquelle ils se prêtaient à l'adoption de certains usages latins comme le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse par les prélats, alors que les autres chrétiens d'Orient n'en voulaient rien entendre. Jacques de Vitry, c. LXXVII, dans Bongars, t. I, p. 1094.

Cette identité de foi amena de bonne heure les maronites à fréquenter les églises latines et à y célébrer sur les autels et avec les ornements du clergé

d'Occident. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Rome aux maronites en 1469, citée par H. Lammens, *Frère Gryphon*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 94-95. C'est, sans doute, à cause de cette communion de foi qu'une place privilégiée leur était réservée dans l'organisation des États latins. « Venant de suite après les Francs, ils se trouvaient placés avant les jacobites et les arméniens, qui eux-mêmes précédaient les grecs, les nestoriens et les abyssins. Ils étaient admis dans la bourgeoisie, faveur les autorisant à posséder des terres et même à jouir de certains privilèges dont bénéficiaient les bourgeois francs. » R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 58. Au rapport de Guillaume de Tyr, l. XXII, c. VIII, l'Église maronite comptait à cette époque près de 40 000 fidèles. Dans ce chiffre, faut-il compter les femmes? Il nous semble que non. En effet, la coutume était alors, en Syrie, comme elle est resté ensuite durant de longs siècles, de ne pas comprendre l'élément féminin dans le recensement de la population.

Un des résultats des croisades fut d'ouvrir aux maronites le chemin de Rome. Leur patriarcat ayant été formé pendant que toute communication avec l'Occident leur était coupée, ils n'avaient guère pu jusque-là entretenir de relations avec le Saint-Siège. Le principal document qui nous indique les premiers rapports établis, grâce aux croisades, entre Rome et l'Église maronite, est une lettre de Gabriel Ibn-Al-Qelaʿî au patriarche Simon de Ḥadath. Gabriel écrivit à ce dernier, en 1494, pour le presser de demander, au plus tôt, la confirmation pontificale de son élection, faisant valoir à ce sujet la tradition maronite. « On ne peut m'objecter, dit-il, que cette coutume est une innovation, inventée par moi. Plus de quinze lettres de papes, munies de leurs sceaux, me rendent témoignage et sont encore conservées aux archives de votre couvent. On y lit des professions de foi, vieilles de 282 ans et plus. Votre propre profession de foi se trouve à Rome où elle fut apportée par Gryphon et les FF. Alexandre et Simon. Le Fr. Jean, supérieur de Beyrouth, délégué de votre patriarche Jean Al-gâgî, avait fait de même au concile de Florence, et avant lui Aiméric des frères prêcheurs et le cardinal Guillaume, légat du pape auprès de votre peuple. Les principaux du clergé et de la nation, le patriarche, pour lors Grégoire de Ḥâlât (de la premièe moitié du XII[e] siècle), se réunirent en sa présence : tous attestèrent par écrit et jurèrent de demeurer invariablement attachés au siège de Rome. Lorsque le roi Godefroy, après la prise de Jérusalem, envoya porter cette nouvelle à Rome, à ses ambassadeurs s'étaient joints des envoyés du patriarche Joseph Al-gargasî, et ils lui rapportèrent une crosse et une mitre. Du temps de la reine Constance (femme de Robert, roi de Sicile), on commença au Liban à sonner les cloches, selon l'usage de l'église occidentale : jusque-là on n'avait employé pour appeler aux offices que des morceaux de bois comme les Grecs. Quand cette princesse acheta pour 80.000 dînars à Jérusalem l'église de la Résurrection, le tombeau de Marie, le mont des Oliviers et le sanctuaire de Bethléem, elle donna aux maronites la grotte de la Croix et plusieurs autels dans les autres églises de la Ville sainte, leur permettant de célébrer sur les autels des Francs et avec leurs ornements, ajoutant en outre une confirmation pontificale de tous ces privilèges. Et dans une réunion de maronites, tenue à Jérusalem, tous s'engagèrent solennellement à rester fermement unis à la communion romaine... » Traduction du P. Lammens, *Frère Gryphon*, *ibid.*, p. 99-100. Les renseignements contenus dans cette lettre sont trop précis pour être controuvés. D'ailleurs, Ibn-Al-Qelaʿî indique ses sources d'information : les archives du patriarcat maronite et celles de Saint-Pierre de Rome. Voir plus haut, col. 23. En outre, la vivacité de sa narration suppose que les faits relatés par lui sont assez connus pour que personne ne songe à les nier ou même à les contester. S'il en était autrement, il n'aurait pas choisi une telle base pour son argumentation. Au demeurant, quelques-uns de ces faits, attestés d'ailleurs par Jacques de Vitry, ont été illustrés par certaines peintures qui ornaient les absides des deux églises maronites de Maʿâd et de Bḥadidat. Ces peintures, antérieures au patriarche Jérémie (élu en 1183), représentaient saint Maron et saint Cyprien revêtus du pallium et portant chacun une mitre. Elles existaient encore au temps de Douaïhi († 1704); il nous le dit lui-même, *Défense de la nation maronite*, dans Chartoûnî, *Histoire de la nation maronite*, Beyrouth, 1890, p. 368 n. Les anciens du village de Maʿad affirmaient, il y a quelques années, au P. Lammens que, si l'on ôtait les décombres de leur église, on retrouverait, entre autres peintures, le portrait de saint Jean Maron. *Le Liban*, t. I, p. 87.

Une histoire de l'Église maronite à cette époque serait trop incomplète si elle n'indiquait pas la liste des patriarches. Nous avons au XII[e] siècle Joseph Al-gargasî, Pierre, Grégoire de Ḥâlât, Jacob de Râmât, Pierre, Jean de Leḥphed, Pierre, Jérémie Al-ʿAmchitî. Pour aucun, sauf pour Jérémie, nous ne connaissons la date exacte de l'élection et du décès. — Le premier est mentionné dans la lettre d'Ibn-Al-Qelaʿî, citée plus haut. Il reçut d'Urbain II une lettre qui se trouvait encore, sous le pontificat de Douaïhi († 1704), aux archives de la résidence patriarcale de Qannoûbîn. Douaïhi, cité par Chartoûnî dans la *Chronologie des patriarches maronites*, Beyrouth, 1902, p. 21, n. 2. — Le nom de son successeur est consigné dans une note écrite en 1432 de l'ère des Grecs (= 1121 de J.-C.) au fol. 262 d'un ms. syriaque qui, au temps de Douaïhi, était conservé à Qannoûbîn, mais qui, depuis, fut transporté par Assémani à la Bibliothèque vaticane. *Bibl. orient.*, t. I, p. 307 et 611-612; Douaïhi, *Chronologie*, p. 21-22. Il figure aussi dans une inscription syriaque faite au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meïphouq ou Maïfouq. Voir P. Chebli, dans la *Revue biblique*, 1901, t. X, p. 588-589. — Le souvenir de Grégoire de Ḥâlât se perpétue grâce à la lettre d'Ibn-Al-Qelaʿi, que nous venons de citer, et à une inscription syriaque de l'église de Râmât, reproduite par Renan, *Mission de Phénicie*, 1864, p. 249. — Le pontificat de Jacob de Râmât est attesté dans une note écrite de sa main, en 1452 (= 1141), sur le ms. syriaque cité ci-dessus. Assémani, *Bibl. orient.*, t. I, p. 307; Douaïhi, *Chronologie*, p. 22-23. — Jacob eut pour successeur Pierre. Voir une note écrite en arabe en 1465 des Grecs (= 1154 de J.-C.) sur l'évangéliaire syriaque n. 1, conservé à la Laurentienne de Florence, fol. 7. Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX et 18; cf. Darian, *La substance des preuves*, p. 302-303. — Pierre fut remplacé par Jean de Leḥphed, auteur d'une anaphore syriaque, connue sous son nom. Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 522; Douaïhi, *Chronologie*, p. 23-24. — Après Jean de Leḥphed vient un autre Pierre, qui, en 1490 (=1179), conféra l'épiscopat à son futur successeur, Jérémie Al-ʿAmchîtî, élu, en 1183, au siège d'Antioche. Voir ci-dessus, col. 24, la note écrite par Jérémie lui-même. C'est le premier patriarche qui fit en personne la visite *ad limina*, en 1213. Il assista au IV[e] concile du Latran. Le souvenir de sa présence dans la ville éternelle a été perpétué à Saint-Pierre du Vatican par une peinture le représentant comme ayant opéré un miracle. Cette peinture, restaurée en 1655 par ordre d'Innocent X, se trouvait encore à Saint-Pierre lorsque Douaïhi était à Rome. Douaïhi, ms. *395*, fol. 98 r° et v°, et 99 r°. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1071.

C'est sous son pontificat qu'Innocent III adressa à l'Église maronite la bulle *Quia divinæ sapientiæ*. De retour au Liban, il s'employa à une œuvre de réforme liturgique, notamment à la réforme du Pontifical des ordinations. Voir la lettre d'Ibn-Al-Qelaʿî dans Douaïhi, ms. *395*, fol. 98 r° ; la bulle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ*; la même bulle envoyée aux Maronites, par Alexandre IV, dans T. Anaïssi, *Bullar.*, p. 2-13; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris (1919) p. 171. Il mourut en 1230. Douaïhi, *Chronologie*, p. 24.

Au XIIIe siècle, nous trouvons, après Jérémie, Daniel de Schâmât, Jean, Simon, Jacob, Daniel de Hadschit, Luc. — Daniel de Schâmât fut élu en 1541 (= 1230); il vivait encore en 1236. Douaïhi, *Chronologie*, p. 25. — Nous n'avons aucune date du pontificat de Jean. Douaïhi atteste son existence en se fondant sur les archives patriarcales. *Annales*, fol. 39; *Chronologie*, p. 20, 24, 25. — Quant à Simon, il était patriarche en 1556 (= 1245) et vivait encore en 1277 comme il appert de deux notes citées par Douaïhi, *Chronologie*, p. 25. Il reçut plusieurs lettres pontificales dont la première *De supremis cœlorum* (9 août 1246), à l'occasion d'une mission apostolique en Orient, confiée à Fr. Lorenzo da Orte. Voir plus loin, col. 38. Puis, en 1256 Alexandre IV lui adressa de nouveau, à lui, à l'épiscopat, au clergé et au peuple maronites, la bulle *Quia divinæ sapientiæ* qu'Innocent III leur avait déjà envoyée. Anaïssi, *Bull.*, p. 9-13. — Le nom de Jacob, successeur de Simon, nous est donné par une inscription syriaque gravée, en 1746, au-dessus d'une fenêtre de l'ancien couvent de Meïphouq. Cf. Chebli, dans *Revue biblique*, 1901, p. 209; Ghabriel, *Histoire* t. II, 1re part. p. 209. — Daniel de Hadschit lui succéda et, au rapport de Douaïhi, il reçut, en 1280, la bulle de confirmation, reproduction de celle d'Innocent III *Quia divinæ sapientiæ*. Au reste, son portrait, placé dans l'église de son village de Hadschit, le représentait à genoux, revêtu des ornements sacrés et du pallium pontifical, la mitre sur la tête et l'anneau à la main, et recevant de l'apôtre Pierre le bâton pastoral. Douaïhi, *Chronologie*, p. 26; *Défense*, dans Chartoûnî, *op. cit.*, p. 374, n. 1. — Enfin, Luc aurait succédé à Daniel en 1283. On ne connaît pas d'une manière certaine le nom de son successeur. Douaïhi, *Chronologie*, p 17-18; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 210-212.

Il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici une erreur commise dans la lecture d'une inscription syriaque de 1277, se trouvant dans le mur de l'église du couvent de Meïphouq. Douaïhi la cite — il n'a pas dû la voir lui-même — pour donner le nom du patriarche qui succéda à Simon. *Chronologie*, p. 25-26. Renan, qui n'est pas allé à Meïphouq, avait eu entre les mains deux copies de cette inscription. Mais celle qu'il reproduit dans sa *Mission de Phénicie*, p. 253-254, est semblable au texte de Douaïhi. Voici la traduction qu'il en donne : « Au nom de Dieu, vivant éternellement, en l'année 1588 de l'ère des Grecs, a été terminé ce *temple jacobite* de la mère de Dieu; qu'elle prie pour nous... » p. 254-255. Douaïhi a lu dans le mot *jacobite* le nom du patriarche Jacob qui succéde à Simon. Mais d'autres en ont conclu que le couvent de Meïphouq aurait été un centre monophysite. Lammens, *Fr. Gryphon*, *ibid.*, p. 87. Or, l'inscription porte, on peut encore le constater aisément, ʿ*Mourio* (construction) et non pas *yaʿqouboïo* (jacobite). Il faut donc traduire : « Au nom de Dieu... a été terminée cette *construction du couvent* de la mère de Dieu... » Chebli, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 588. Le copiste, ayant remplacé le mot *couvent* par celui de *temple*, a supprimé le *dâlath*, signe du génitif, qui doit subordonner *couvent* à *construction*. Malgré cela, tel qu'il est reproduit par Douaïhi et par Renan, le texte n'est pas conforme aux règles de la grammaire syriaque.

Les croisades donnèrent lieu, entre Rome et la Syrie, à de fréquentes allées et venues. Nous avons cité certaines lettres pontificales adressées, durant cette période, aux maronites. Il y en eut certainement d'autres que nous ignorons encore. En effet, au rapport d'Ibn-Al-Qelaʿi, les archives patriarcales contenaient, en 1494, plus de quinze lettres envoyées par le Saint-Siège. Ci-dessus, col. 35. Nous n'en connaissons que huit ou neuf. Les relations des papes avec les maronites ne se limitèrent pas à l'échange des lettres. Il y eut aussi, de part et d'autre, un échange de missions. Ainsi, les catholiques du Liban reçurent plus d'une fois la visite de légats pontificaux. Ce fut d'abord le légat d'Innocent II, puis celui d'Innocent III. Cf. plus haut, col. 23, 25. En 1246, à la suite du Ier concile de Lyon, Innocent IV chargea un frère mineur, Lorenzo da Orte, de visiter en son nom diverses Églises orientales et de régler certaines questions. Le pape annonça cette légation par la lettre *De supremis cœlorum* du 9 (et non pas du 6)août 1246, adressée aux chefs respectifs de ces Églises. Voir cette lettre et d'autres documents pontificaux concernant cette mission dans Sbaralea, *Bullar. francisc.*, t. I, p. 421-422, 460-461, 475. Cf. Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, n. 12 546, 12 630, 12 636, 12 637; Golubovich, *Biblioteca*, t. I, p. 215-216; t. II, p. 349-350. Les maronites étaient compris dans cette mission; à cette fin, le pape envoya un exemplaire de sa lettre à leur patriarche. Sbaralea, p. 422 C'est de cette mission que datent les premières relations de l'Église maronite avec l'Ordre de Saint-François. Golubovich, *Biblioteca*, t. II, p. 349-350.

L'action du cardinal Pierre d'Amalfi, légat d'Innocent III, marque le début d'une latinisation officielle de la discipline maronite. Innocent III écrivait en effet :

Quia vero dictus cardinalis, in quibusdam intellexit vos pati defectum, illum in vobis apostolicæ auctoritatis plenitudine supplere curavit, injungens... ut hanc formam baptizando servetis, quod in trina immersione unica tantum fiat invocatio Trinitatis; ut etiam confirmationis utamini sacramento a solis episcopis conferendo; et ne in confectione chrismatis aliquam speciem, nisi balsamum et oleum apponatis... Quæ omnia vos, tanquam obedientiæ filii, devote ac humiliter recepistis. Nos autem approbantes præscripta, et inviolabiliter observari mandantes, vos Fratres et Filios, quos debita charitate in Domino amplexamur, cum Ecclesiis in vestris provinciis constitutis, sub Beati Petri et nostra protectione suscipimus, et præsentis scripti privilegio communimus, statuentes, ut pontifices in Maronitarum terminis constituti vestibus et insigniis pontificalibus sibi congruentibus juxta morem Latinorum utantur, Ecclesiæ Romanæ consuetudinibus se in omnibus studiosius conformantes. Anaïssi, *Bullar.*, p. 3-4.

Alexandre IV et Nicolas III, nous venons de le voir, adressèrent de nouveau la même lettre aux maronites. Devant ces instances pontificales, les patriarches, comme Jérémie, Daniel de Hadschit, eussent voulu appliquer les instructions venues de Rome; ils tentèrent de les mettre en pratique. Douaïhi, ms. *395*, fol. 98 ; *Chronologie*, p. 26. Mais, en fait, la réalisation de cette réforme conçue dans un esprit de latinisation, préparée par l'action des Croisés, se réduisit surtout à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, nous le verrons plus loin.

L'époque des croisades produisit une véritable renaissance dans l'Église maronite. Les monuments de l'art religieux nous en fournissent la preuve. « Si l'on excepte la période romaine, à aucune autre, l'art de la construction n'a déployé autant d'activité en Syrie. Dans les ports, chaque colonie marchande voulait posséder au moins, une église, ses caravansérails, ses bains. De cette époque datent les nombreuses

églises souvent monumentales, ensuite les forteresses qui couvrent le pays. » H. Lammens, *La Syrie*, t. I, p. 261-262. Les maronites ne restèrent pas étrangers à cette activité artistique. « Les églises de Hattoun, Meïphouq, Helta, Scheptîn, Toula, Bhadidat, Maʿad, Khoura, Semar-Jebaïl appartiennent à un art syrien, issu du byzantin, et elles offriront un curieux sujet de recherches à celui qui entreprendra l'étude de l'archéologie syrienne médiévale du Liban. Hattoun et Meïphouq possèdent, en outre, des inscriptions syriaques dont une nous donne la date de la construction de Notre-Dame de Meïphouq, où elle se trouve, et qui fut terminée en 1276. L'église de Maʿad, ainsi que celles de Bhadidat, de Kafar Schleiman et de Naous renferment des peintures syriennes bien conservées, et d'un grand intérêt, car, de leur étude résultera, dit M. Renan, un complément important à l'histoire de l'art byzantin. » Rey, *Les colonies franques de Syrie*, p. 79; cf. Renan, *op. cit.*, p. 240, 252-253; H. Lammens, *Le Liban*, t. I, p. 81-99. L'église de Bhadidat, dit Renan, « est digne d'attention. Elle est ancienne, et les peintures dont elle est ornée à l'intérieur peuvent passer pour un des spécimens les plus précieux de l'art syrien. On y distingue surtout des chérubins portant le *trisagion* en beau caractère estranghélo. » *Op. cit.*, p. 236. — Ajoutons encore à ces églises celles de Reschkida, de ʿAbdelleh, de Schâmât, d'Eddé et de Saint-Georges d'Ehden. Lammens, *Le Liban*, t. I, p. 84, 85, 87, 89, 90, 91; Renan, p. 227, 229, 234.

Ces indications suffisent pour montrer l'importance de l'évolution à laquelle donna lieu le contact des Croisés.

La chute de Jérusalem (1244) détermina l'entrée en scène de saint Louis, roi de France. La figure de Louis IX reste très populaire parmi les maronites, et le souvenir de son passage en Syrie est entouré, maintenant encore, de touchantes et prestigieuses légendes. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 73-76. En 1254, saint Louis se décida à rentrer en France. Les principautés chrétiennes se trouvaient alors dans un état fort précaire : son départ marqua le début de leur rapide disparition. Les Francs formaient déjà au Liban un groupe très nombreux; leurs compatriotes que refoulait l'invasion ennemie vinrent les y rejoindre. Ils accouraient vers les montagnes, persuadés qu'ils trouveraient un cordial accueil auprès des maronites. De fait, ceux-ci ne manquèrent pas de répondre à leur confiance; ils leur offrirent la plus large hospitalité. Alexandre IV rend témoignage au dévouement des maronites en cette occasion. (Cité par Benoît XIV dans l'allocution consistoriale du 13 juillet 1744.) Les Francs, ayant organisé au Liban un centre de défense, essayèrent d'y tenir. Mais leur résistance ne put se prolonger longtemps. La colère du sultan d'Égypte, Baïbars, sévit contre les montagnards. En 1267, le Haut-Liban fut désolé par les incursions de ses troupes. « Les troupes, raconte Makrizi (historien arabe, 1364-1442), forcèrent plusieurs cavernes et vinrent présenter au sultan les prisonniers et le butin. Ce prince commanda de décapiter les captifs, de couper les arbres, de démolir les églises. » Cité par le P. Goudard, *La sainte Vierge au Liban*, p. 302.

Devant la poussée sarrasine, les Francs furent obligés d'abandonner peu à peu les derniers vestiges de leur domination. Les châteaux tombèrent les uns après les autres. En 1277, « seules les places de Margat, Tripoli, Sagette et Acre résistaient encore. Ce ne devait plus être pour bien longtemps. A partir de 1288, chaque année marqua la chute d'une nouvelle ville. Dernier rempart de la conquête latine, Saint-Jean-d'Acre succomba peu après Baruth (1291). » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 78. Les maronites groupés autour de leur patriarche, établirent à Hadeth (Liban nord) le centre de leur résistance. Mais le patriarche lui-même fut bientôt capturé et l'envahisseur considéra cette prise comme « une conquête plus importante que celle d'une forteresse considérable. » Ms. arabe de Paris *1704*, fin du XIIIᵉ siècle, fol. 94 rº-95 rº.

La perte des seigneuries latines fit tourner les regards des vaincus vers l'île de Chypre, acquise aux environs de 1192 par Guy de Lusignan. Ce dernier ouvrit les portes de l'île non seulement aux Francs chassés de leurs domaines, mais aux chrétiens de Syrie, qui, molestés par le vainqueur, cherchaient ailleurs un refuge. Beaucoup de maronites suivirent le mouvement d'émigration vers Chypre. Ces derniers « ne se mêlèrent pas aux habitants de l'île. Le séjour des villes, dont ils n'avaient pas l'habitude, les effrayait. Ils préférèrent se rendre sur les hauteurs au nord de Nicosie, et là, dans un cadre qui leur rappelait leurs montagnes du Liban, ils vécurent entre eux, se livrant à la culture et gardant leurs mœurs simples et familiales. Encouragée par les rois de Chypre, leur colonie ne tarda pas à devenir prospère et relativement nombreuse : elle aurait compté jusqu'à soixante-douze villages. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 72-73; voir encore, p. 309. Cf. aussi Assémani, *Bibl. or.*, t. IV, p. 433; Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 83-84; Röhricht-Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach den Heiligen Lande*, Berlin, 1880, p. 52; Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 56; *La Syrie*, t. II, p. 1; De Mas-Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, t. I, Paris, 1861, p. 109-110. Au rapport d'Étienne de Lusignan, ils formaient dans l'île, après les grecs, la communauté la plus nombreuse. *Chorografia e breve historia universale dell'isola de Cipro*, Bologne, 1573, p. 34, cité par A. Palmieri dans l'art. CHYPRE (*Église de*), t. II, col. 2462. Aussi fut-il nécessaire de leur donner un évêque de leur rit. En effet, nous savons qu'en 1340 il existait en Chypre un évêque maronite. Le Quien, *loc. cit.*, col. 1208. L'émigration de ce peuple vers Chypre ne s'arrêta pas avec la perte de l'île par les Lusignan. Sous les Vénitiens, ils y allaient encore de toutes les parties du Liban, Douaïhi, *Annales*, fol. 74 vº-75 rº, Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 38-39, jusqu'à l'invasion des Turcs (1507-1571), qui réduisit considérablement leur colonie, comme nous le verrons plus loin.

L'émigration maronite se porta aussi vers l'île de Rhodes. Ce fut probablement lorsque, après les croisades, les Hospitaliers allèrent y établir leur centre d'action. Lammens, *Le Liban*, t. II, p. 56; J. Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers en Terre sainte et à Chypre*, Paris, 1904, p. 272-284.

III. LA DOMINATION DES MAMLOUKS. — L'année 1291 marqua la perte définitive des derniers débris du royaume latin. Désormais, la Syrie sera sous la domination des Mamloûks jusqu'à la conquête ottomane (1516).

Une fois de plus, le pays des maronites se trouve séparé de l'Occident. Les nouveaux maîtres, obsédés par la silhouette des navires francs, qui ne cessaient de croiser en vue des côtes, et redoutant continuellement quelque nouvelle descente des Latins, surveillaient d'un œil jaloux les relations de leurs sujets chrétiens avec les pays étrangers. Toute tentative de rapprochement avec les anciens seigneurs de la Syrie eût été considérée par un maître ombrageux comme une trahison impardonnable, un complot contre la sûreté de l'État. Quiconque eût éveillé un tel soupçon pouvait craindre d'attirer sur lui un redoublement de rigueur et d'en payer cher les conséquence. Voir *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte, écrite en arabe par Taki-Eddin-Ahmed-Makrizi* (1364-1442), *traduite en français par M. Quatremère*, t. II, Paris, 1845, p. 63-64; Chebli, *Le patriarcat maronite d'Antioche*, *loc. cit.*,

p. 140; Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 1 sq.; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, p. CV-CXI. D'ailleurs, l'intransigeance des sultans mamloûks à cet égard est bien marquée dans les documents officiels. Ainsi, le diplôme d'investiture qu'ils accordaient au patriarche melkite défendait rigoureusement à celui-ci d'avoir des rapports avec l'étranger. « Qu'il se garde soigneusement, y lisons-nous, de tenir cachée une lettre à lui adressée par un monarque étranger ou de lui écrire ou de commettre rien de pareil! Qu'il évite la mer et ne s'y expose pas...! » Traduct. Lammens, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 104. Si à ces difficultés on ajoute les obstacles géographiques, les révolutions successives, les invasions mongoles, on comprendra aisément pourquoi, dans la période qui va d'Urbain IV à Eugène IV, nous n'avons pas de lettres échangées entre Rome et le patriarche maronite. Il fallut attendre la cessation du péril franc et la venue de missionnaires au Liban pour assister à une reprise de relations si longtemps interrompues.

Les Mamloûks divisèrent le pays en six gouvernements appelés chacun *mamlakat* (royaume) ou *niâbat* (lieutenance) : Damas, Alep, Ḥamâh, Tripoli, Ṣafad, Karak (Transjordanie). Le titulaire de chaque *mamlakat* ou *niâbat* portait le nom de *nâïb* (vice-roi, lieutenant). Les maronites, groupés dans le Liban septentrional, s'organisèrent, une fois de plus, sous la conduite de leur patriarche et de leur clergé. Ils se divisèrent en plusieurs districts ayant à leur tête des chefs pris au sein de la nation, nommés *mouqaddamin* (préposés). Cette organisation, sans les mettre à l'abri des exactions, ni des persécutions, leur donnait une certaine autonomie. Les *mouqaddamin* tout en relevant de la *niâbat* de Tripoli, administraient, à leur manière, les affaires temporelles de la communauté; leur charge devint même héréditaire. Ils étaient généralement revêtus du sous-diaconat (ordre mineur chez les maronites) pour avoir, à l'église, droit de préséance sur les laïcs. Douaïhi, *Annales*, an. 1442, 1470, 1472, fol. 68 v° et 70 v°; Debs, *op. cit.*, t. VI, p. 459-461; Darian *Les maronites au Liban*, p. 78-91 et 227; Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 4, 38, 69.

Au XIVe siècle, le nombre des maronites devait être assez important. En effet, à cette époque, Ludolphe de Suchem décrivait le Liban comme « couvert d'un nombre considérable de bourgs et de villages, tous habités par une immense multitude de chrétiens ». Cité par Lammens, *Frère Gryphon, loc. cit.*, p. 83. Les patriarches de cette période furent Simon, Jean, Gabriel de Hajjoula, mort pour la foi en 1367, et David qui prit le nom de Jean. Douaïhi, *Chronologie*, p. 28-29; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 265-270.

Au XVe siècle, la question d'Orient reprit une place de choix dans les préoccupations romaines. Eugène IV et Calliste III, notamment y prêtèrent une attention particulière. Un jour ayant remarqué sur sa table une salière d'or, le vieux pontife castillan s'écria : « Qu'on l'enlève pour l'Orient! De la faïence fera tout aussi bien ». Cité par Lammens, *Fr. Gryphon, ibid.*, p. 92. Les papes organisèrent un plan de conquête apostolique, dans lequel les missions devaient jouer le rôle principal. Il était réservé aux franciscains d'exercer en Syrie une action particulièrement importante.

Les maronites ne furent pas oubliés. Catholiques, oui, mais entourés, de toutes parts, d'infidèles et d'hérétiques, ils avaient besoin de l'aide missionnaire pour soutenir leur foi et leur courage. Les religieux de l'ordre séraphique se montrèrent à la hauteur de cette tâche. Ils les visitèrent, les assistèrent dans leurs luttes pour la religion et servirent d'intermédiaires entre eux et le chef de l'Église. « A cette époque, on ne parlait, on ne traitait dans toute l'Italie que de la réunion des dissidents orientaux à l'Église romaine. Le 22 novembre 1439, Eugène IV eut la joie de recevoir le serment de fidélité des envoyés arméniens. Leur réunion avait suivi de près celle des Grecs au concile de Florence. Vers ce même temps arrivait au concile Frère Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth. Il venait au nom de Jean Al-gâgî, patriarche du Mont-Liban, faire hommage au vicaire de Jésus-Christ, l'assurer que le chef de la nation maronite acceptait d'avance toutes les décisions de l'assemblée, réclamer le privilège du pallium et la confirmation de son élection au siège d'Antioche. De leur côté, les maronites de Jérusalem avaient envoyé à Florence le franciscain Fr. Albert... Dans la première moitié du XVe siècle, le célèbre franciscain Antoine de Troïa avait, à plusieurs reprises, parcouru l'Orient, chargé par les souverains pontifes d'importantes missions auprès des chrétiens orientaux, spécialement auprès des populations du Mont-Liban. En 1444, il revenait à Rome accompagné de députés des Maronites et des Druses. » Lammens, *Fr. Gryphon*, p. 72 et 77. Cf. Douaïhi, *Annales*, an. 1438, fol. 67 v°-68 v°; Marcellin de Civezza, *Histoire universelle des missions franciscaines*, t. III *a*, Paris, 1898, p. 209.

Afin de fortifier son autorité en Syrie, le Saint-Siège voulut y établir un représentant à titre permanent. Il créa en 1444 un commissariat apostolique auprès des maronites, des druses et des syriens (melkites). Fr. Pierre de Ferrare, du couvent de Saint-Sauveur de Beyrouth, en fut le premier titulaire. Lammens, *ibid.*, p. 78. Puis Nicolas V investit de cette charge auprès des maronites André, archevêque de Nicosie. Lettre *Placuit omnipotenti Deo*, 19 août 1447, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 17-18; *Cod. Vat. arab. 640*, fol. 31. Les fonctions de commissaire apostolique furent ensuite confiées à Fr. Gandolphe de Sicile, gardien du Mont-Sion. En se rendant auprès des maronites, le nouveau délégué pontifical prit avec lui, entre autres compagnons, Frère Gryphon. Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 209. Ce dernier, attaché définitivement à la mission du Mont-Liban, eut pour collaborateur Fr. François de Barcelone et représenta à son tour le Saint-Siège auprès des maronites (voir plus loin, col. 44). En 1475, il demanda et obtint la permission de se rendre en Perse pour y achever le reste de sa vie missionnaire. Mais à peine était-il arrivé en Chypre qu'il tombait gravement malade, et, le 17 juillet 1475, rendait le dernier soupir. Fr. François de Barcelone alla à Rome pour exposer au pape les résultats des travaux accomplis au Liban et le prier de députer un autre missionnaire à la place de Gryphon. Le choix de Sixte IV se porta sur Fr. Louis de Ripario. Il lui donna les instructions d'usage et le chargea de quantité de présents pour le patriarche : croix de procession, mitre brodée, crosse pastorale etc... A Venise, Louis de Ripario fut atteint d'une maladie qui l'empêcha de poursuivre son voyage. Sixte IV écrivit alors, le 5 octobre 1475, à Fr. François Noni de Besce, vicaire général des observants cismontains, et lui demanda de choisir un religieux de ses sujets à la place de Fr. Louis. Le vicaire général désigna à cette charge Fr. Alexandre d'Arioste de la province observante de Bologne. Le pape, vu l'importance de pareille mission, alla plus loin. Le 12 février de l'année de l'incarnation 1475, il donna au même vicaire général, alors Fr. Pierre de Naples, la faculté perpétuelle de nommer désormais lui-même, parmi les religieux de l'ordre, les nonces ou commissaires apostoliques auprès des maronites. Lettres de Sixte IV : *Missuri unum*, 5 oct. 1475, et *Suscepti cura*, 12 février 1475, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 19-22; Fr. Francesco Suriano, *Trattato di Terra Santa*, p. 70, n. 1 et p. 71; Marcellin

de Civezza, *loc. cit.*, p. 209-217; Quaresimus, *Historica, theologica et moralis Terræ Sanctæ elucidatio*, t. I, Venise, 1880, p. 71 et 326-328; Wadding, *Annales minorum*, an. 1475, n. 18-24, t. XIV, 1735, p. 128-132.

La mission dont le souvenir fut le plus profondément gravé dans la mémoire des maronites est celle de Fr. Gryphon. Flamand de haute intelligence, d'un esprit large et mesuré, d'une culture raffinée et d'une activité dévorante, Gryphon se sentait attiré par les missions de Terre sainte. Vers la fin de 1442, il fut envoyé en Palestine. Après avoir visité les sanctuaires de cette région, il se fixa à Jérusalem, au couvent du Mont-Sion. Il se mit à étudier l'arabe, devenu l'idiome du pays, et le syriaque, langue liturgique de plusieurs Églises. En 1450, ayant été attaché à la mission du Mont-Liban, il quitta Jérusalem pour Beyrouth, accompagné de Fr. François de Barcelone. Avec celui-ci le missionnaire flamand poursuivit ensuite sa route vers la Montagne et s'établit au milieu des maronites. Il fit bâtir de nouvelles églises et adopter diverses réformes disciplinaires. Les auteurs disent : *errores ablegavit*, ce qui a poussé quelques-uns à crier immédiatement à l'hérésie. Le P. Lammens a raison de traduire *errores* par abus. « Il ne peut évidemment pas, dit-il, être question d'erreurs doctrinales. Les adversaires les plus décidés de la perpétuelle orthodoxie des maronites doivent convenir que, depuis le concile de Florence, leurs croyances ont été absolument irréprochables. Il s'agit donc sans doute de points de discipline, n'intéressant en rien la foi, d'abus qui peuvent se glisser, hélas! dans les milieux les plus fortement imbus de principes catholiques. Il y avait, en outre, au Liban, plusieurs localités habitées par des jacobites... Peut-être Gryphon eut-il à sévir contre des livres et des opinions que les voisins jacobites s'efforçaient de répandre au milieu de ce peuple fidèle! A la faveur d'une langue et d'une liturgie communes, les points de contact n'étaient que trop nombreux et, de l'aveu des écrivains maronites, elles furent en plus d'une occurence nuisibles à la pureté de la foi. Quoi qu'il en soit, abus disciplinaires ou erreurs jacobites, les efforts de Gryphon pour les extirper furent couronnés de succès. Il fut aisé de rendre son premier éclat à la religion chez un peuple ayant toujours joint un grand fond de piété à un sincère attachement à la foi catholique. » *Frère Gryphon*, p. 87-88. Cf. aussi Marcellin de Civezza, *op. cit.*, t. III *a*, p. 208. Du reste, cette interprétation du P. Lammens se trouve pleinement justifiée par une lettre de Gryphon lui même aux maronites. Voir ci-dessous. Toutefois, malgré sa vaste érudition, Gryphon qualifia d'abus certains usages disciplinaires qui ne pouvaient avoir rien de répréhensible sinon leur différence des pratiques occidentales. Aussi l'élaboration d'une réforme de ces « désordres » rencontra-t-elle une vive résistance de la part du clergé et des fidèles, fort attachés à leurs traditions ecclésiastiques. Mais, s'il faut en croire les chroniqueurs franciscains, Gryphon, à la suite d'un événement survenu le jour de l'Assomption, aurait fini par avoir raison de cette résistance. Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 210-211; Lammens, *ibid.*, p. 88-89.

Du Liban, Frère Gryphon se rendit deux fois à Rome pour affaires relatives aux maronites. Son premier voyage s'effectua sous Calliste III, par conséquent, entre 1455 et 1458. Le second, dont le but était de demander la confirmation du nouveau patriarche Ibn-Ḥassân, eut lieu en 1469. Les questions qu'il avait à traiter lui offrirent une belle occasion de porter témoignage en faveur des maronites.

Frères bien aimés!..., écrivait-il de Rome à ces derniers, Notre-Seigneur Paul (II), pape de Rome, Vicaire du Messie et successeur de saint Pierre, me renvoie vers vous pour vous attester la croyance de Pierre, comme je suis venu témoigner ici que la vôtre était conforme à la sienne, que vous étiez d'accord avec lui, soumis à son siège. De cela j'ai pu fournir plusieurs preuves : 1° Que votre patriarche, vos évêques, vos prêtres séculiers et réguliers, ainsi que les laïques interrogés par moi à ce sujet m'ont donné la réponse précédente. J'en suis sûr, ils n'ont en aucune manière usé de réticence et je ne serai pas accusé de mensonge près du pape de Rome. 2° Il y a de par le monde plusieurs sectes chrétiennes ou infidèles. Les Maronites, nous le savons, ne sont d'accord ni avec les infidèles, ni avec les Nestoriens, ni avec les Jacobites, ni avec les Grecs; mais ils considèrent toutes ces sectes comme hétérodoxes. S'ils agissaient de même à l'égard de la croyance des Francs, il s'ensuivrait qu'il ne se trouve des savants, des saints, des livres et des témoignages irrécusables que chez les seuls Maronites; conclusion évidemment inadmissible, vu le petit nombre de ces derniers. Mais par le fait de leur communion avec les Francs, ils le sont également avec une grande société ayant toujours produit des saints, des savants, des rois, etc. 3° De temps immémorial tous les Maronites font solennellement mention du pontife romain; ce qu'ils ne font pour aucun autre personnage des autres confessions. Vos ancêtres n'ont établi cette coutume que parce qu'ils étaient d'accord avec le pape de Rome, unis dans la même croyance. 4° Dans les pays des Francs, à Rhodes, à Chypre, à Tripoli, à Beyrouth, à Jérusalem, les Maronites de toute antiquité fréquentent les églises des Francs et célèbrent sur leurs autels avec les mêmes ornements; ils consacrent et font comme eux le signe de la croix; ils se confessent et communient chez eux et reçoivent en présents des mitres, etc... En suite de cela, le patriarche Jérémie, ses prêtres et son peuple, il y a plus de deux cent cinquante ans, se sont unis de croyance avec les Francs; en quoi ils ont été imités par plusieurs patriarches, et, à notre époque, par Jean Al-gâgî et, après lui, par le titulaire actuel, Pierre, demeurant au couvent de Qanoûbîn. Dieu veuille vous garder dans cette union et vérifier ainsi ce que j'ai attesté à notre saint Père le Pontife de Rome! Traduction Lammens, *ibid.*, p. 94-95. Le texte arabe de cette lettre se trouve dans Douaïhi, ms. *395*, fol. 117 v°-118v°. Cf. la bulle *Cunctarum orbis Ecclesiarum* de Léon X, 23 juillet 1515, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 46.

Gryphon retourna au Liban revêtu des fonctions de représentant du Saint-Siège auprès des maronites et portant au patriarche le bref de confirmation. Voir la lettre *Virtutum Deus* de Paul II, 5 août 1469, dans Anâïssi, *Bull.*, p. 22-25.

Le dernier patriarche du XIVe siècle, David qui prit le nom de Jean, dut mourir vers 1404. Douaïhi, *Chronologie*, p. 29; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 269-270. Il fut remplacé, on ne sait en quelle année, par Jean Al-jâjî ou Al-gâgî. En tout cas, celui-ci était patriarche lorsque Eugène IV lança les lettres de convocation pour le concile de l'*Union*. Douaïhi, *Annales*, an. 1438, fol. 67v°-68. Il y envoya, nous l'avons vu, Fr. Jean, supérieur des franciscains de Beyrouth, et le chargea de demander la confirmation pontificale pour son élection au siège d'Antioche. Eugène IV remit au mandataire patriarcal, avec la lettre de confirmation, le pallium, et quelques ornements d'église. Nous avons trouvé une traduction arabe de cette lettre qui est de 1439, parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. arab. 640*, fol. 32-33. Frère Jean ne tarda pas à regagner la Syrie : au mois d'octobre 1439, il débarquait à Tripoli. La nouvelle de son arrivée se répandit aussitôt dans le pays, si bien qu'un grand nombre de maronites se portèrent à sa rencontre. Cette manifestation inspira quelques soupçons au *nâïb*. Il crut, en effet, que l'assemblée de Florence avait pour but de reconquérir la Terre sainte. Il fit arrêter Frère Jean et ses compagnons. Informé de cette aventure, le patriarche, qui résidait à Meïphouq, dépêcha à Tripoli quelques notables de la nation. Ces derniers, munis d'argent, purent convaincre le *nâïb* que les missionnaires ne nourrissaient aucune arrière-pensée politique. Il les mit en liberté, à charge, pour eux, de se présenter à toute réquisition; mais il subordonna cette liberté à un cautionnement. Frère

Jean et ses confrères se rendirent incontinent chez le patriarche, et, de là, après la cérémonie de la remise du pallium, à Beyrouth. Plus tard, ayant inutilement décerné contre eux un mandat de comparution, le *nâïb* s'irrita et convertit son ordre en mandat d'amener contre ceux qui s'étaient portés garants de leur conduite et contre le patriarche lui-même. La soldatesque entra alors en action, incendiant et pillant tout sur son passage. Mais c'est surtout sur le couvent de Meïphouq qu'elle exerça sa rage. Douaïhi, ms. *395*, fo. 105 v°-106 r°; *Annales*, an. 1439, fol. 68 r°. A la suite de ces douloureux événemens, Jean Al-jâjî transféra, en 1440, la résidence patriarcale au monastère de Qannoûbîn, situé dans la vallée profonde dite *Wadi Qadîcha* (Vallée sainte), au pied du massif montagneux des cèdres. Douaïhi, *Annales*, an. 1440, fol. 68 r° et v°; *Chronologie*, p. 30. A Qannoûbîn, le patriarche pouvait être protégé par les précipices de la vallée. Un voyageur de 1589, le seigneur de Villamont, a laissé une description pittoresque de ce vieux monastère, devenu le centre de la vie maronite. *Les voyages du Seigneur de Villamont*, Lyon, 1609, p. 359. Un siècle plus tard, en 1689, un autre voyageur, M. de la Roque, complète cette description de Qannoûbîn. C'est, dit-il « un assés grand bâtiment, mais fort irrégulier, qui se trouve quasi tout construit dans le rocher : l'église dédiée à la Vierge... en est toute prise.. Le reste du bâtiment consiste en l'appartement du patriarche, qui n'a rien de fort distingué, en plusieurs chambres de religieux... le tout assés pauvre... Ses dehors ne laissent pas d'être fort unis et ses environs fort rians. » *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I, Paris, 1722, p. 50-52.

Le monastère de Qannoûbîn existe encore; il est gardé comme une relique par tous les patriarches. C'est là que les chefs de l'Église maronite vécurent pendant plus de deux siècles, continuant d'entretenir, à l'ombre de leur cloître, la flamme de la foi et le souvenir des Francs, leur frères d'Occident. De Qannoûbîn, Jean Al-jâjî écrivit au pape pour renouveler son adhésion a x définitions conciliaires de Florence, le remercier de ses libéralités et lui faire part des malheurs qui venaient de s'abattre sur son peuple. La lettre patriarcale fut portée à Rome par Frère Pierre de Ferrare. Eugène IV y répondit le 16 décembre 1441, rendant hommage à la foi et à la vertu du patriarche, Le *Bullarium maronitarum* d'Anaïssi ne donne que la fin de la lettre pontificale, p. 13. Nous en avons rencontré le texte entier traduit en arabe par Ibn-Al-Qelaʿî dans le ms. *Vat. arab. 640*. On le trouve aussi en arabe dans Douaïhi, ms. *395*, fol. 106 v°-107.

Al-jâjî mourut à Qannoûbîn, en 1445. Il eut pour successeur Jacob de Ḥadeth ou Ḥadath qui sortait de l'ermitage de Saint-Serge. Le nouvel élu reçut d'Eugène IV, avec le pallium, la confirmation de son élection. Douaïhi, *Annales*, an. 1445, fol. 69 r°; ms. *395*, fol. 114v°. Une lettre de Calliste III, 14 juin 1455, loue sa foi et son dévouement aux intérêts de l'Église. Anaïssi, *Bull.*, p. 18, Cf. Douaïhi, ms. *395*, fol. 121v°.

Les Annales de Douaïhi, fol. 69v°, ainsi que sa *Chronologie*, p. 32, placent en 1458 la mort de Jacob de Ḥadeth. Mais Le Quien qui a pourtant emprunté ce renseignement à la *Chronologie* de Douaïhi, traduite en latin par un prêtre maronite, Joseph Ascari, donne la date de 1468. *Oriens christianus*, t. III, col. 64. La leçon de la traduction est plus exacte; car Jacob vivait encore en 1462, comme il appert de deux notes écrites sur un évangéliaire conservé à la Laurentienne de Florence. Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. 19 et 20. Neuf jours après la mort de Jacob (8 février 1468), on élut à sa place Pierre, surnommé Ibn-Ḥassân. Douaïhi, *Annales*, an. 1458, fol. 69 v°; ms. *395*, fol. 117; *Chronologie*, p. 32. D'une piété profonde et d'une intégrité remarquable, le nouveau chef des maronites, suivant l'exemple de ses devanciers, mit en tête de son programme la fidélité au Siège de Rome. Voir la relation envoyée au pape, en 1475, par son commissaire auprès des maronites, Fr. Alexandre d'Arioste, dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 215. Aussitôt installé, il songea à demander la confirmation pontificale. A cet effet, il réunit les principaux du clergé et de la nation, écrivit avec eux les lettres d'obédience, et Frère Gryphon, accompagné de deux autres franciscains, les porta à Rome. Voir plus haut, col. 43, la suite de cette mission; Douaïhi, ms. *395*, fol. 121v°-122.

A Pierre, décédé en 1492, succéda son neveu Simon ou Siméon Ibn-Ḥassân de Ḥadeth. Mais il se passa plusieurs années avant qu'il pût être confirmé. Au début, il y eut certainement négligence de sa part à notifier au pape son élection. Nous le savons par les deux lettres que lui adressèrent en 1494 Ibn-Al-Qelaʿî et Fr. Francesco Suriano, supérieur des franciscains de Terre sainte et vicaire apostolique pour l'Orient. Douaïhi, ms. *395*, fol. 92 r° et v°; 127 r°-128 r°. Mais il écrivit ensuite coup sur coup, et la réponse n'arrivait pas. Douaïhi, *ibid.*, fol. 132 r°. En effet, les troubles politiques qui désolaient à cette époque l'Italie et la Syrie rendaient singulièrement malaisées les communications. D'autre part, les difficultés au milieu desquelles se débattait la papauté absorbaient trop le Saint-Siège pour qu'il prêtât l'oreille aux affaires d'Orient. C'était le pontificat d'Alexandre VI avec tout son cortège de désordres; et la lourde succession que ce pape laissa à Pie III et Jules II ne leur permit guère de songer à un patriarche d'un pays si lointain. Il fallut attendre l'avènement de Léon X pour avoir la bulle de confirmation. Lettre *Cunctarum orbis*, 23 juillet (et non pas août) 1515. Nous avons vu plus haut, col. 29, dans quelles circonstances cette confirmation fut accordée.

Douaïhi représente le pays des maronites comme jouissant d'une certaine tranquillité durant la seconde moitié du XVe siècle, et cela grâce à l'activité et à l'intelligence des *mouqaddamin*. Aussi bien, les chrétiens s'y réfugiaient en grand nombre. Au seul village de Ḥadschit, il y avait vingt prêtres. Dans les églises de Bécharrî, la ville des cèdres, on comptait autant d'autels que de jours dans l'année. La paix, quoique relative, attira la prospérité. Celle-ci eut pour conséquence un développement de forces intellectuelles et morales. On multiplia les écoles; on augmenta le nombre des églises. Douaïhi, examinant les manuscrits, trouva qu'il y avait, à cette époque, plus de cent dix copistes parmi ses compatriotes. Le catholicisme lui-même s'étendit et les conversions se multiplièrent sous le patriarcat de Pierre Ibn-Ḥassân. Relation de Fr. Alexandre d'Arioste, écrite à Qannoûbîn en 1475, dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 215-216; Douaïhi, *Annales*, an. 1470, fol. 70 v°.

Il est vrai, un *mouqaddam* de Bécharrî, ʿAbd-Al-Monʿem Ayoub II, apporta, pendant quelque temps, des éléments de trouble dans le sein même de l'Église maronite. Imbu, dès son jeune âge, de principes monophysites, il se déclara pour les jacobites et leur fit construire une église près de sa maison. Ceux-ci ne manquèrent pas d'exploiter en faveur de leur secte la bienveillance du *mouqaddam*. Ayant recruté des adeptes parmi les maronites, ils voulurent étendre leur sphère d'influence. Le patriarche Pierre Ibn-Ḥassân s'alarma et prit des mesures pour enrayer le danger et ramener les égarés. Mais son action rencontra des obstacles dressés par ʿAbd-Al-Monʿem. A bout de patience, les habitants d'Ehden, réputés pour leur bravoure, recoururent à la force : à la suite d'un combat provoqué par ʿAbd-Al-Monʿem lui-même, ils

mirent ses protégés en déroute et nettoyèrent la région de ces perturbateurs. C'était en 1488. Sept ans après (1495), ʿAbd-Al-Monʿem mourut et le pays retrouva l'équilibre sous la conduite de son fils, resté fidèle à la foi de ses ancêtres. Douaïhi, ms. *395* fol. 123 r°-125 r°; *Annales*, an. 1488, fol. 71v°-72 r° et v°.

Toutefois, on le comprend, la paix dont les maronites jouissaient durant cette période ne pouvait être que relative, et intermittente. Les autorités mamloûks restaient là et les *mouqaddamin* n'arrivaient pas toujours à mettre leurs compatriotes à l'abri des mesures tyranniques qu'elles édictaient. Le rapport envoyé de Qannoûbîn au pape en 1475 par le légat, Fr. Alexandre d'Arioste, nous peint bien l'état précaire dans lequel ils se trouvaient. « Dans toutes les parties du Liban, écrivait-il, ce n'est que désolation, pleurs, épouvante. Sous prétexte de lever un certain tribut qu'ils appellent *Gélia*, ils (les agents de l'autorité) dépouillent ces pauvres montagnards de tout leur avoir; ensuite, ils les frappent de verges, leur infligent toute sorte de tourments pour leur extorquer ce qu'ils n'ont pas. Contre ces vexations, il n'y a qu'un recours possible : l'apostasie. Plusieurs s'y seraient laissés induire, si la charité de leur pieux patriarche (Pierre Ibn-Ḥassân) n'était venue à leur aide. Atterré du péril que couraient les âmes de ses ouailles, il a livré tous les revenus de ses églises pour satisfaire l'avidité des tyrans; aussi est-il sans ressource. La porte du monastère est murée; parfois il est obligé de se cacher, comme les pontifes Urbain et Sylvestre, dans des cavernes creusées dans le sein de la terre. » Dans Marcellin de Civezza, *loc. cit.*, p. 214-215.

La figure qui domine l'histoire maronite au xvᵉ siècle est celle de Gabriel Ibn-Al-Qelaʿî (ou Barcleius, Benclaius, Bar Qlaï, Qlaï). Il vit le jour vers 1450, au village de Leḥphed de la province de Gébaïl (Byblos). Lors de sa mission au Liban, Frère Gryphon le choisit avec deux autres maronites pour les faire entrer dans l'ordre de saint François. Après avoir émis la profession religieuse, tous trois furent dirigés vers Venise et Rome pour compléter leurs études. Voir Fr. Francesco Suriano qui les a connus, *op. cit.*, p. 70-71; Douaïhi, *Annales*, an. 1471, fol. 70v°; ms. *395*, fol. 121. C'étaient les premiers maronites envoyés en Occident pour raison d'études. Revenu au Liban en 1493, Frère Gabriel se mit au service de ses compatriotes pour les instruire et éclairer leur foi. Il eut surtout à lutter contre les jacobites, et ne craignit même pas d'aller trouver ʿAbd-Al-Monʿem et de le blâmer en face pour avoir trahi la religion de ses pères. Douaïhi, ms. *395*, fol. 130 r° et v°. En l'espace de trois ans, il écrivit jusqu'à 456 lettres pour démasquer les erreurs monophysites, ainsi qu'il le dit lui-même. Voir une lettre de lui, 5 août 1495, dans Douaïhi, *ibid.*, fol. 128 v°-130 r°. Il excella dans la composition des *Zajaliât* (sorte de poèmes populaires). Nous en connaissons quelques spécimens. Voir Douaïhi, *ibid.*, fol. 125 v°-127 r°; Georges Manache, chorévêque maronite d'Alep, dans la revue *Al-Machriq*, 1920, p. 252-256, etc. Il composa encore et traduisit en arabe plusieurs ouvrages de théologie, d'histoire, de droit canonique, etc. Voir J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 577; Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. 386-387; Douaïhi, *ibid.*, fol. 125 r°-127 r°; *Annales*, an. 1494, 1516, fol. 72 v° et 78 v°; Le Quien, t. III, col. 86. En outre, nous avons de lui une version arabe de huit lettres pontificales adressées aux maronites. La version de ces lettres se trouve à la Vaticane dans le *Cod. Vat. arab. 640*, fol. 26-37. En 1507, il fut sacré évêque de Nicosie pour les maronites de Chypre et resta sur ce siège jusqu'à sa mort, en 1516. Ibn-Al-Qelâʿî fut le premier maronite qui lut les ouvrages latins concernant les origines religieuses de sa nation. Il en défendit avec vigueur la perpétuelle orthodoxie et son exemple fut suivi par les écrivains postérieurs. Il exerça une action profonde sur la vie de l'Église maronite. On le compte, à juste titre, parmi les principaux précurseurs de la latinisation effective de la liturgie et de la discipline.

Il nous reste à dire un mot d'un événement important du xvᵉ siècle : la soi-disant conversion des maronites de Chypre, sous Eugène IV, à l'occasion du concile de l'*Union*.

Le concile était déjà transféré de Florence au Latran, lorsque le pape confia à André de Colosses la mission d'annoncer en Orient l'union conclue et d'en expliquer la teneur aux populations chrétiennes de ces contrées. Le pape s'exprime ainsi :

Post celebratam in œcumenico concilio Florentino, orientalis Ecclesiæ cum occidentali unionem, post Armenorum, Jacobitarumque, et Mesopotamiæ populorum reductionem, venerabilem fratrem nostrum Andræam, archiepiscopum Colossensem, ad partes Orientis et Cypri insulam destinavimus, ut et Græcos, et Armenos, et Jacobitas ibidem degentes prædicationibus suis, et decretorum pro eorum unione et reductione editorum expositionibus et declarationibus, in suscepta fide confirmaret, et quos ex aliis sectis a vera doctrina alienos tam Nestorii, quam Macarii sectatores inveniret, monitionibus et exhortationibus ad fidei veritatem reducere conaretur. Constit. *Benedictus sit Deus*, 7 août 1445, dans Labbe, *Concil.*, t. XIII, col. 1225-1228; cf. aussi Mansi, *Concil.*, t. XXXI *b*, col. 1755-1757.

Le premier devoir du légat apostolique était donc de reconnaître les différentes sectes en question. Il dut lire les auteurs latins, tels que Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, pour éclairer sa religion; il vit dans les maronites des sectateurs de Macaire. Or, l'évêque maronite Élie ayant accepté comme le métropolite nestorien, Timothée de Tarse, la profession de foi catholique, présentée par le légat, ce dernier ne manqua pas d'interpréter cette adhésion comme une conversion de l'hérésie et de s'en attribuer le mérite. Aussi le pape ajoute-t-il :

Quod pro sua sapientia, aliisque virtutibus, quibus eum largitor gratiarum dominus insignivit, diligentissime prosecutus, post diversas multiplicesque disputationes, post varios tractatus, eliminata tandem ex eorum cordibus primum omni Nestorii impietate...; deinde Macarii Antiocheni impiissimi, qui quamquam Christum verum Deum et hominem esse profitebatur, divinam tamen solum in eo voluntatem et operationem, humanitati ejus parum tribuens, esse asserebat : venerabiles fratres nostros Timotheum metropolitam Chaldæorum, quos ad hæc usque tempora Nestorianos, eo quod Nestorium sequebantur, in Cypro vocaverunt, et Eliam episcopum Maronitarum, qui cum sua natione Macarii dogmatibus in eodem regno infectus tenebatur, cum omni multitudine populorum et clericorum in insula Cypri ei subjecta, ad veritatem fidei orthodoxæ, divino sibi assistente numine, convertit, fidemque et doctrinam, quam semper sacrosancta coluit et observavit Ecclesia, eisdem præsulibus et omnibus ibidem eis subjectis tradidit, quamque præfati præsules in publica et magna congregatione diversarum nationum in eodem regno existentium in metropolitana ecclesia Sanctæ Sophiæ habita, summa cum veneratione susceperunt. Quo facto, Chaldæi quidem præfatum Timotheum suum metropolitam, Elias vero Maronitarum episcopus nuncium, de fide Romanæ Ecclesiæ... solemnem professionem emissuros ad nos usque miserunt, et coram nobis in hac sacra œcumenici Lateranensis concilii generali congregatione fidem ipsam atque doctrinam Timotheus ipse metropolita... reverenter et devote, ut sequitur, professus est... Deinde similem per omnia professionem dilectus in Christo filius Isaac, nuncius venerabilis fratris nostri Eliæ, episcopi Maronitarum, ipsius vice et nomine, reprobando Macarii de unica voluntate in Christo hæresim, multa cum veneratione emisit. *(Ibid.)*

Le récit de cette prétendue conversion des maronites de Chypre ne nous semble pas conforme à la réalité.

Tout d'abord, il s'accorde mal avec deux inscriptions, dont l'une est contemporaine d'Eugène IV et l'autre est l'épitaphe même de son tombeau. Ces deux inscriptions énumèrent, en effet, sans la moindre allusion aux maronites, les communautés chrétiennes qui rentrèrent, sous son pontificat, dans l'Église catholique. On en trouvera le texte dans Mansi, *Concil.*, t. XXXI *b*, col. 1450 et col. 1750.

D'autre part, l'histoire des maronites de Chypre exclut la vraisemblance même d'une telle conversion. En effet, ils avaient toujours été en parfaite communion de foi avec leurs frères du Liban; il n'y avait, pour tous, qu'un même patriarche. Le peu de documents que nous possédons le montre suffisamment.

a) Au XIIe siècle, le patriarche nommait les supérieurs des moines maronites de Chypre. Voir dans J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 307, et dans Ét.-Év. Assémani, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX, 18, la reproduction de quelques notes écrites en 1121, 1141 et 1154. — *b*) Les scribes qui copiaient à Chypre les livres d'église y écrivaient avec le nom de l'évêque de l'île celui du patriarche sous le pontificat duquel ils exécutaient la copie. Nous en avons un exemple dans un ms. de 1357. On y lit à la fin la note suivante : « Il (ce livre) a été terminé l'an 1357 de Notre-Seigneur, sous Jean, patriarche d'Antioche, du Mont-Liban et des bords maritimes, et sous Jean, évêque de Chypre. » Dans Douaïhi, *Chronologie*, p. 28; cf. Le Quien, t. III, col. 83. — *c*) Au témoignage de Douaïhi, le patriarche sacrait l'évêque de Chypre; il lui envoyait le saint-chrême; il députait tous les ans un délégué pour faire la visite de l'île et y recueillir des dîmes. Ms. *395*, fol. 110. Tout cela indique assez que les maronites de Chypre relevaient du patriarche du Liban. Or, on ne conteste pas l'orthodoxie de ce dernier à cette époque comme le montre la lettre d'Eugène IV, du 16 décembre 1441, citée plus haut, col. 45; et Léon X, en 1515, écrivant au *mouqaddam* Élie, rendait le même témoignage. Anaïssi, *Bul.*, p. 36. Ce témoignage est d'autant plus précieux pour les maronites que le pape ne l'a écrit qu'après avoir pris sur eux de très amples informations. Voir plus haut, col. 29. De plus, un concile provincial tenu à Chypre en 1340 réunit les évêques latins et les évêques orientaux catholiques et non catholiques. Parmi les évêques d'Orient, figurait celui des maronites, Georges. Une formule de profession de foi fut rédigée et solennellement récitée par les prélats. Les hérésies propres à l'Orient s'y trouvaient condamnées. Or, pas un mot n'y est dit du monothélisme. Pourtant, si la foi des maronites chypriotes se fût trouvée tant soit peu suspecte, les Pères du concile n'auraient point manqué d'ajouter à cette formule la doctrine des deux volontés comme ils y proclamèrent le dogme des deux natures et de l'unité de personne dans le Christ. Voir les actes de ce concile et la formule de la profession de foi dans Labbe *Concil.*, t. XI *b*, col. 2432-2439. Dès lors, comment admettre qu'un siècle plus tard les maronites de Chypre fussent devenus monothélites? On ne pourrait citer, avant le concile de Florence, aucun document à l'appui de cette assertion.

Enfin on lit dans la même constitution *Benedictus sit Deus* d'Eugène IV : *Item quod præfati præsules* (le métropolite nestorien et l'évêque maronite), *et sacerdotes et clerici eorum libere possint in ecclesiis catholicorum divina celebrare et catholici in ecclesiis eorumdem.* Il paraîtrait en résulter qu'avant cette époque les deux clergés maronite et nestorien n'étaient pas admis à célébrer les saints mystères dans les églises catholiques. Or, nous savons par la lettre de Fr. Gryphon, écrite en 1469, que « dans les pays des Francs, à Rhodes, à *Chypre*... les maronites, de toute antiquité, fréquentent les églises des Francs et *célèbrent* sur leurs autels avec les mêmes ornements. » Ci-dessus col. 11. Les Francs n'auraient certainement pas permis aux maronites, si ceux-ci se trouvaient au nombre des hérétiques, d'officier dans leurs églises. Il n'est pas besoin d'ajouter autre chose pour enlever tout crédit aux informations données sur les maronites par le légat André de Colosses.

IV. La période ottomane (1516-1918). — Pour aider à bien comprendre la suite des événements, il nous paraît nécessaire de rappeler brièvement la situation politique de la Syrie durant cette période, après quoi seulement nous reprendrons l'histoire religieuse sous ses divers aspects : les patriarches; les persécutions; la renaissance intellectuelle; l'union des Églises.

1° *Histoire civile.* — En 1516, les Ottomans, sous la conduite de Sélim Ier, firent la conquête de la Syrie.

Le nouveau maître conserva d'abord les anciens cadres administratifs, les *niâbât* des Mamloûks. Mais, dans la suite, il les modifia. En effet, il divisa le pays en trois pachaliks : Damas, Alep, Tripoli, gouvernés par des *beylerbeys* et comprenant, chacun, un certain nombre de *sandjaqs* ou préfectures. Les relations consulaires de la fin du XVIe siècle révèlent l'existence de ces trois grandes circonscriptions. Le pachalik de Tripoli était, au point de vue stratégique, particulièrement important. Le pacha ou *beylerbey* de cette circonscription avait à surveiller la mer, la région des Nosaïris (Alaouites), le Liban et la grande route côtière menant à l'intérieur. En 1660, un nouveau pachalik fut créé, celui de Saïda (Sidon), pour surveiller le sud de la montagne libanaise. Dès lors, la surveillance du Liban se trouvait partagée entre les pachas de Tripoli et de Saïda. Ces divisions territoriales furent maintenues jusqu'à l'organisation de la Syrie en *vilayets* (gouvernements généraux), *moutaṣarrifats* (préfectures) et *qâïmaqâmats* (sous-préfectures), dans la seconde moitié du XIXe siècle.

L'histoire de la Syrie durant cette période pourrait se résumer ainsi : une anarchie administrative au delà de toute vraisemblance, une série d'intrigues et de querelles entre pachas, dynastes indigènes, milice des janissaires, une suite d'exactions, de vexations et de tueries. Cf. le P. Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 43 sq. et 61 sq.

A l'arrivée de Sélim Ier, la Syrie offrait le spectacle d'un curieux mélange de races et de religions. « Partout les petites dynasties locales, les émirats particuliers avaient pu se maintenir : Banoû Harfoûch dans la Bqâʿ, B. Saifâ dans la région de Tripoli, cheikhs bédouins en Palestine, émirs kurdes, turcomans, arabes dans les replis du Liban. Les Ottomans ne prirent pas la peine, ils ne se sentirent pas la force de réduire ces semi-autonomies. A l'imitation des Seldjoûcides et des Mamloûks, ils comptèrent se les rattacher par une sorte de vassalité et par un lien fiscal : l'engagement de payer les redevances du *mîrî*, de fournir un contingent militaire, de ne pas empiéter sur les territoires directement exploités par les agents de la Porte. A ces conditions, le *Divan* leur permit de rançonner leurs propres sujets, de se battre entre eux, de perpétuer un état d'anarchie, qui devait faciliter la sujétion du pays. » H. Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 65-66.

A cette époque, les maronites, massés dans la partie septentrionale du Liban, relevaient politiquement du cercle de Tripoli. Mais, aussi bien après la conquête de la Syrie par les Turcs Osmanlis qu'auparavant, sous les Mamloûks d'Égypte, ils continuèrent d'être gouvernés directement par leurs *mouqaddamin*, dont celui de Bécharrî exerçait une sorte de prépondérance. Le rôle des *mouqaddamin* consistait principalement à lever l'impôt. Sous ce rapport, ils étaient sous-fer-

miers et devaient en répondre devant le fermier musulman, nommé par la Porte. Cette combinaison offrait certains avantages, notamment celui d'éviter les heurts, les froissements d'amour propre; mais elle ne pouvait guère éloigner les exactions. Le pire fut que cette organisation maronite subit bientôt une forte crise. Il s'ensuivit que la charge de *mouqaddam* cessa d'être héréditaire. Et alors, on vit surgir une troupe de compétiteurs se disputant auprès des Turcs les fonctions de cet emploi, attribuées au plus offrant. On en vint à confier, vers 1655, le gouvernement du principal district maronite, celui de Bécharrî, à la famille métoualie ou chiite des Ḥamâda, qui avait envahi à la tête de ses coreligionnaires le Liban septentrional, et contraint nombre de maronites à fuir au sud de Nahr Ibrahîm, l'antique fleuve Adoniș, et vers les villes de la côte. Les premiers gouverneurs Ḥamâda se montrèrent justes et bons administrateurs, mais leurs successeurs adoptèrent une conduite entièrement opposée, et, par leurs multiples oppressions, obligèrent les maronites à reprendre l'émigration; la plupart se réfugièrent dans le district du Kasrawân. Douaïhi, *Annales*, an. 1675, fol. 116 r°; Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 99-104; Lammens, *loc. cit.*, p. 67-69.

La suite de ces événements et les conditions faites par les Turcs aux émirats particuliers permirent à une famille libanaise, celle des Maʿn, d'agrandir le cercle de sa puissance. « D'où venait cette famille libanaise? Etait-elle d'origine arabe ou kurde? Quand, au XVIIe siècle, le biographe Moḥibbî recueillit les souvenirs des Maʿnides, il les trouva en désaccord sur la généalogie de leurs ancêtres... Il est certain qu'ils n'étaient ni des Tanoûkhites, ni des nouveaux-venus dans le Choûf (Liban sud), domaine de leur famille... Ils semblent avoir de bonne heure adhéré aux doctrines druses. Cette démarche leur assurera les sympathies des Druses du Liban et du Wâdittaim. Dans ce dernier district, ils concluront une alliance avec les émirs Chihâb, ceux-ci musulmans et d'origine arabe. » Lammens, *loc. cit.*, p. 66-67.

A l'époque de la conquête ottomane, les Maʿnides étaient les premiers des émirs libanais. « Le rôle des maronites, malheureusement assez désunis à cette époque, fut, par la suite, ...fortement éclipsé par l'ascendant grandissant des chefs de la famille Maʿn qui allaient accaparer tout le Liban à leur profit. Ce résultat fut le fait de la valeur — on peut même dire du génie — d'un des leurs, Fakhr-ed-din II (1598-1635), le grand Émir de la Montagne, dont le règne marque l'apogée de la puissance libanaise. Échappé par miracle à la vengeance des troupes ottomanes et caché par sa mère dans le district chrétien du Kesrouan (Kasrawân), en plein cœur du Liban, il fut élevé par les soins de la famille maronite des Khazen... Sous son règne, le Liban trouva une prospérité et une tranquillité jusqu'alors inconnues, qui permirent aux lettres et aux arts d'y briller d'un certain éclat. Mais grisé par ses succès, Fakhr-ed-din aspira à l'indépendance. Attaqué de toutes parts, abandonné par ses alliés, traqué dans la haute montagne, il se livra à ses vainqueurs : ceux-ci le firent décapiter à Constantinople. Sa puissance s'effondra, mais il avait créé l'unité politique du Liban et scellé l'union des Maronites et des Druses. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 25-26. Sur Fakhraddîn II, voir Lammens, *loc. cit.*, p. 71-90; F. Wüstenfeld, *Fachr-ed-dîn der Drusenfürst und seine Zeitgenossen*, dans *Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, t. XXXIII, 1886.

Sous Fakhraddin II, les chrétiens bénéficièrent d'une large protection. Son principal conseiller, on peut même dire son premier ministre, fut un maronite, Abou-Nader El-Khazen. Durant son exil en Italie (1613-1618), il entra en relations avec les savants maronites qui y résidaient; et, plus tard, l'un d'eux, Abraham Echellensis, lui servit d'intermédiaire auprès de la cour des Médicis. Wüstenfeld, *op. cit.*, p. 139, en note; Lammens, *loc. cit.*, p. 81, 85-86 qui donne diverses preuves de la tolérance religieuse du « prince des Sidoniens », comme on appelait l'émir. Cette tolérance et cette paix n'existaient pourtant, nous le verrons plus loin, que dans les régions où l'autorité de l'émir pouvait être pleinement exercée. Et lorsque sa puissance se fut effondrée, les représailles de ses ennemis et les détestables rivalités des partis détruisirent son œuvre et déchaînèrent au Liban de nouvelles luttes sanglantes. Voir Douaïhi, *Annales*, ann. 1633, sq., fol. 104 sq.; Jouplain, *La question du Liban*, Paris, 1908, p. 121. Les métoualis, notamment, soutenus par les pachas de Tripoli, reprirent leurs attaques contre les cantons chrétiens du Haut-Liban septentrional. Cette situation activa encore l'exode des maronites vers le sud; beaucoup d'entre eux s'établirent au milieu des druses et même des métoualis dont les cheikhs étaient mieux inspirés que leurs coreligionnaires du Liban nord. Lammens, p. 93; Jouplain, *ibid.*, p. 121.

Cependant, le règne de Fakhraddîn ne fut pas sans tares, dont il faut rendre responsable le milieu dans lequel il vivait. Lammens, *loc. cit.*, p. 86.

La succession du grand Émir de la Montagne fut officiellement confiée aux ʿAlamaddîn. Mais ces derniers se rendirent tellement impopulaires qu'il fallut les expulser et rétablir les Maʿnides. L'émir Molham, (1635-1657), puis son fils Aḥmad († 1697) gouvernèrent le Liban, mais avec une autorité précaire, sous la surveillance étroite de la Porte. Aussi, malgré leur désir de reprendre les traditions libérales de l'illustre ancêtre, étaient-ils souvent contraints de suivre les mœurs des pachas voisins. « Dès l'année précédente (1658), dit l'auteur de la vie de saint Vincent, un père capucin était venu du Mont-Liban à Paris pour chercher quelque remède aux vexations que souffraient, de la part des Turcs, les chrétiens maronites. Comme il connaissait le terrain mieux que personne, il jugea que, pour arrêter la persécution, il fallait et faire déposer le gouverneur du Liban, homme également avare et brutal, et procurer sa place à un homme considéré dans le pays, et qui favorisait la religion chrétienne. Le projet paraissait assez beau; mais il avait ses inconvénients, et d'ailleurs, pour l'exécuter, il fallait douze mille écus, somme énorme dans un temps où les meilleures familles étaient épuisées. » H. Guys, *Beyrouth et le Liban. Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, t. II, Paris, 1850, p. 45 ; Lammens, *loc. cit.*, p. 89, 93.

L'émir Aḥmad, petit-neveu de Fakhraddin, mourut le 15 septembre 1697. Avec lui s'éteignit la famille maʿnide. La Turquie traversait alors une crise politique ardue. Occupée à défendre ses possessions en Europe, la Porte n'était pas en état d'intervenir au Liban pour briser entièrement l'autonomie que les Maʿnides y avaient laissée et, à cet effet, imposer un émir de son choix. Au contraire, dans ses embarras multiples, elle avait tout intérêt à ménager les Libanais et à gagner leur sympathie afin d'éviter les risques d'une expédition militaire en Syrie. Elle dut donc se contenter de la promesse d'un tribut annuel, et autoriser, en échange, les notables de la Montagne à se choisir un gouverneur. La levée des impôts était pour elle d'une importance d'autant plus grande qu'elle jugeait son prestige assuré par le seul fait de la rentrée des contributions. Les seigneurs du Liban se réunirent à Somqânyya (entre Deir-el-Qamar et Mokhtâra) pour désigner le successeur des Maʿn. Le choix se porta naturellement sur les émirs Chihâb, amis et

alliés de la famille maʿnide. Douaïhi, *Annales*, an. 1697 fol. 120 rº; Lammens, p. 92-94. Ayant été investis de la succession des Maʿn, les Chihâb apportèrent à la gestion des affaires du pays la compétence d'administrateurs et de diplomates éclairés. Ils cherchèrent à nouer de bonnes relations avec les pachas de Tripoli et de Saïda, chargés par Stamboul de la surveillance du Liban. Et, pour se rendre populaires dans leurs fiefs, ils augmentèrent le nombre des émirs et des cheikhs, ceux-ci ayant succédé avec les notables aux *mouqaddamîn*.

En 1711, le nouveau gouverneur Ḥaïdar Chihâb procéda à un remaniement féodal dans la Montagne. La noblesse maronite eut sa part dans le partage des fiefs. De cette noblesse qui participa à la direction du pays, on peut nommer, outre les Khazen, les Ḥobaïch les Daḥdaḥ, les Khoury, les Bitar, etc. Le nouvel état de choses ne pouvait qu'appuyer la confiance des dirigeants maronites et activer leur appétit d'action. Le gouvernement du Liban nord se trouvait encore entre les mains des métoualis. Il fallait écarter des districts maronites cet élément étranger et charger la noblesse nationale d'assurer l'ordre et l'administration de la justice. En 1777, l'entreprise était déjà terminée et la gestion des affaires confiée aux cheikhs de la région, tels les Karam, les ʿAouad, les Daher, etc. Au sommet de cette hiérarchie féodale, les Chihâb détenaient les droits de suzeraineté.

L'événement le plus remarquable de cette époque fut qu'une partie des Chihâb reçut le baptême et s'incorpora à l'Église maronite. D'autres émirs suivirent cet exemple, les Bellamaʿ, placés à la tête de la région du Matn. Le premier prince chrétien qui présida aux destinées du Liban est Yoûsof, fils de Molham, proclamé émir de toute la Montagne dans l'assemblée nationale du Bâroûk (1770). Néanmoins, officiellement, aux yeux des druses, il passait encore pour un druse, et aux yeux des musulmans, pour un disciple du Prophète. Il fallut attendre l'avènement de l'émir Béchir II (1788-1840) pour voir le prince du Liban afficher publiquement sa foi chrétienne. Encore ne le fit-il que pendant l'occupation égyptienne. (1831-1840). Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 221-224; t. VIII, p. 488-509; Lammens, p. 92-102; le patriarche Masʿad, *Addor-oul-Manzoûm* (les perles disposées en série), 1863, p. 73. Sur Béchir II, voir aussi une étude d'Eugène Boré dans la *Revue de l'Orient*, reproduite en partie par H. Guys, *op. cit.*, t. II, p. 289-323. L'adhésion des émirs à la religion chrétienne et l'entrée de la noblesse locale dans le gouvernement du pays contribuèrent notablement à la prospérité de l'Église maronite : celle-ci est redevable aux chefs temporels de son peuple d'un grand nombre de donations et de pieuses fondations. Toutefois, ces libéralités n'allaient pas sans contre-parties : le pouvoir séculier ne s'arrêtait pas toujours aux limites de sa compétence. Ainsi, l'on vit l'émir Yoûsof interdire à un patriarche l'exercice de sa juridiction pastorale. P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 203-204; 217-218; Jouplain, *op. cit.*, p. 165.

Grâce à leur politique intelligente, les Chihâb acquirent une sérieuse influence auprès des autorités turques voisines. Ils employèrent leur prestige au service du Liban auquel ils rêvaient de maintenir le privilège de terre d'asile. Voir C.-F. Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. I, Paris, 1822, p. 396 et 399; Pococke qui était au Liban en 1745, cité par George Young, *Corps de droit ottoman*, t. I, Oxford, 1905, p. 136. A cette époque, le Mont-Liban, comparé aux autres provinces de la Syrie, pouvait, en effet, être considéré comme une terre de refuge. Mais, en réalité, la paix dont il jouissait était intermittente, précaire, à la merci des pachas voisins. Ces derniers guettaient toujours l'occassion de pouvoir s'immiscer dans les affaires de la Montagne; et leur ingérence y jetait le trouble et le désordre. D'autre part, la politique, les factions rivales, les divisions entre émirs, tenaient en éveil un certain esprit d'anarchie. D'où, exactions, avanies, tracasseries de toute sorte, luttes de partis. Lammens, p. 97 sq., 112 sq.; Jouplain, *op. cit.*, p. 131-132; P. ʿAbboud, *op. cit.*, p. 215-219. Les maronites n'étaient guère épargnés; ils étaient parfois laissés à la merci de leurs ennemis. Toutefois, il y avait certaines régions, telle la province du Kasrawân, dévolue aux Khazen, où l'action ennemie ne pouvait atteindre facilement. C'est là qu'aux mauvais jours les chrétiens allaient se réfugier, nous le verrons plus loin.

Malgré les mœurs, parfois barbares, de certains émirs, les Chihâb ont bien mérité de leur pays. Ils travaillèrent sans cesse à son indépendance et à sa sécurité. Leur situation politique dura jusqu'à la chute de Bachîr II (1840). Son successeur Bachîr III, il est vrai, était encore un Chihâb. Mais la teneur du firman d'investiture, 3 septembre 1840, montre bien que, dans la pensée du sultan, cette nomination n'était qu'une mesure de transition. Bachîr III n'était plus, comme ses devanciers, le maître du Liban. Voir le texte de ce firman dans Jouplain, *op. cit.*, p. 254-256. La Porte visait à l'anéantissement de l'autonomie libanaise qui avait toujours été pour elle une gêne et un danger. Elle ne pouvait y arriver par la force brutale; il lui fallait procéder par étapes. Elle exploita habilement la maladresse de Bâchir III, les troubles et les tragiques événements qui marquèrent son gouvernement. Voir le détail dans Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 171-173.

Destitué par l'envoyé de Stamboul, Moustapha Pacha, ministre de la guerre, il devait être le dernier Chihâb ayant gouverné toute la Montagne. On nomma à sa place un renégat hongrois, ʿOmar Pacha (janvier 1842). La tyrannie et la brutalité de celui-ci, la gravité de ses torts et de ses maladresses obligèrent Stamboul, sur les représentations des puissances, à le rappeler. Mais, entre temps, la Porte avait semé parmi les populations libanaises de puissants ferments de discorde et creusé un fossé profond entre chrétiens et druses. De la sorte, elle pouvait se fonder sur un prétexte apparemment sérieux pour s'opposer au rétablissement de l'émirat du Liban. « Ces tentatives auraient pu être écartées par une entente entre les grandes puissances. Malheureusement, leur manque d'union, et surtout la rivalité de la France et de l'Angleterre, devaient, au contraire, faciliter le jeu de la Porte. Fidèle à ses traditions, le gouvernement français ne cessa d'appuyer les revendications des maronites en vue du maintien du Liban autonome et indivis sous l'administration des Chéhab. Devant l'opposition de l'Angleterre, la Montagne fut cependant partagée en deux gouvernements, l'un maronite au nord, l'autre druse au sud. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 31-32. Les circonstances conduisirent donc au déplorable système d'un double *qâïmaqâmat* ou gouvernement, celui des chrétiens, au nord de la route de Beyrouth-Damas, et celui des druses, au sud. Les chrétiens formaient la majorité dans le Liban nord; mais si les druses étaient les plus nombreux dans le Liban sud, la population chrétienne, elle aussi, y était considérable; on y trouvait beaucoup de villages mixtes. Les deux *qâïmaqâms* furent nommés et installés le 1er janvier 1843. Purement artificielle, cette délimitation, loin de mettre fin aux vexations et à l'anarchie, les accrut plutôt. Le patriarche et 336 chefs maronites confièrent au P. Azar, vicaire général de l'archevêchée de Sidon (situé dans

le qâïmaqâmat druse), la mission d'aller parler de leurs malheurs aux chrétiens d'Europe et de plaider leur cause devant les gouvernements. Le P. Azar quitta Beyrouth à la fin de mars 1844. Il alla tout d'abord à Rome, puis à Naples. En 1846, il était en France. Ayant échoué, pour des raisons d'ordre politique, dans sa mission à Paris, il s'adressa à la charité française pour adoucir le sort de ses infortunés compatriotes. A cet effet, on fonda la *Société de secours en faveur des chrétiens du Liban*. Mais la révolution de 1848 éloigna de Paris et dispersa les dames qui composaient cette société. Cependant, celle-ci, propagée déjà en province, prit, dès 1851, sous le nom d'*Œuvre de Notre-Dame de Nazareth*, un nouvel essor à Laval, à Angers, à Caen et dans plusieurs autres villes de Normandie. A un moment donné, l'œuvre cessa d'exister pour être reconstituée plus tard, en 1876, sous un autre titre : *Association de Saint-Louis*. La nouvelle association, bénie par le pape le 16 mai 1877, se développa et rendit d'immenses services au peuple maronite. *Les maronites, d'après le ms. arabe du R. P. Azar, vicaire général de Saïda* (*Terre-Sainte*), *délégué du patriarche d'Antioche et de la nation maronite*, Cambrai, 1852, p. 130-132; voir aussi, p. 159-161; 178-185, 189; Louis de Baudicour, *La France au Liban*, Paris, 1879, p. 48-96; 339-343.

Si l'action du P. Azar pouvait alléger un peu les souffrances des maronites, elle n'en supprimait point la cause. Aussi bien, entre temps, on avait songé à l'institution, dans les villages mixtes, d'un *wakil* (procureur) pour les chrétiens et d'un *wakil* pour les druses. Ce n'était qu'un palliatif : une seconde guerre civile éclata en 1845. La Porte envoya à Beyrouth Chakîb effendi, ministre des Affaires étrangères de Turquie, et le chargea de rétablir l'ordre. La grande innovation qui résulta de cette mission fut la création d'un *madjlis* ou Conseil mixte auprès de chaque *qâïmaqâm*. Les instructions de Chakib (fin octore 1845) déterminent la composition de ce Conseil de la manière suivante : « Un substitut de Kaïmacam (qâïmaqâm), un juge et un conseiller musulmans, un juge et un conseiller druses, un juge et un conseiller maronites, un juge et un conseiller grecs, un juge et un conseiller grecs-catholiques, et enfin, pour les Mutualis (Métoualis), un seul conseiller, vu que le juge des musulmans leur est commun. » Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, t. III, Paris, 1866, p. 200-202.

Les attributions du *madjlis* n'étaient pas limitées aux seules affaires judiciaires; elles s'étendaient aux affaires financières et administratives. Cette organisation pouvait paraître une mesure libérale, accordant au Liban le bienfait d'un régime représentatif. En réalité, on voulait donner le change. Le *madjlis* ne représentait qu'une sorte de rouage administratif, entièrement placé sous la coupe des autorités turques. Dès lors, il n'était pas étonnant que cette combinaison fût féconde en difficultés et fomentât de nouveaux troubles. Dans sa lettre du 17 octobre 1846 au P. Azar, Mgr Abdallad Boustani, archevêque de Tyr et de Sidon, a laissé un tableau émouvant de l'état lamentable dans lequel se trouvaient encore les maronites des régions mixtes après la nouvelle combinaison. Voir la traduction de cette lettre dans H. Guys, *op. cit.*, t. II, p. 324-336; voir aussi un appel adressé aux chrétiens d'Europe par un comité français de Beyrouth, *ibid.*, p. 337-343, et deux autres appels envoyés aux femmes de France, le premier par Mgr Boustani lui-même, en date du 20 décembre 1846, l'autre par les maronites des districts mixtes, 15 mai 1847, dans l'ouvrage déjà cité : *Les maronites d'après le manuscrit arabe du R. P. Azar...*

Le plan des autorités turques se réalisait donc sans trop d'obstacles. L'œuvre des Ma'n et des Chihâb ayant été détruite, la Montagne n'avait plus d'unité politique et son organisation féodale se trouvait fortement ébranlée. Désormais, le Liban, à l'entière discrétion des pachas ottomans, n'est plus qu'un théâtre d'intrigues, de révoltes et de luttes. Voir un excellent tableau de la situation tracé par P. de La Gorce, *Histoire du second Empire*, t. III, Paris, 1896, p. 301-304.

Les tristes événements de 1860 sont trop connus pour qu'il soit besoin d'en faire ici l'histoire. Toutefois, pour en rappeler les horreurs, nous citerons les paroles d'un témoin oculaire : « Nous ne voulons pas terminer la portion de notre récit qui se rapporte aux événements dont le Liban a été le théâtre, sans faire une sorte de récapitulation du nombre des victimes et des désastres matériels. Nous l'avons déjà dit dans notre préface, ce n'est pas du roman que nous faisons, c'est de l'histoire. Mais cette histoire est tellement invraisemblable à force d'être odieuse, qu'il est nécessaire de placer des chiffres sous les yeux du lecteur pour lui prouver que nous n'avons rien exagéré... En tout, 7771 personnes de tout âge et de tout sexe, égorgées dans l'espace de 22 jours! Quant aux dévastations, en voici le relevé : 360 villages détruits; 560 églises renversées; 42 couvents brûlés; 28 écoles détruites, lesquelles comptaient 1830 élèves... Ces chiffres ont une telle éloquence que l'on ne saurait rien y ajouter. » F. Lenormant, *Histoire des massacres de Syrie en 1860*, Paris, 1891, p. 88-90. Voir aussi P. de la Gorce, *loc. cit.*, p. 302 sq.; un mémoire du patriarche et des évêques maronites à Khourchîd Pacha, 10 juin 1860, dans Testa, *op. cit.*, t. VI, Paris, 1884, p. 72-74; le P. C. de Rochemonteix, *Le Liban et l'expédition française en Syrie* (*1860-1861*), Paris, 1921, p. 91 sq.

Consterné devant pareille situation, le P. Jean Ḥadj, membre maronite du *madjlis*, depuis patriarche, rédigea un rapport contenant le récit détaillé des maux qui fondaient sur son malheureux pays, et le fit répandre en Europe, notamment en France. Nous en avons rencontré une copie manuscrite, revue et corrigée par l'auteur lui-même. Cf. le P. M. El-Ḥattoûny, *Précis historique de la province du Kasrawân* (en arabe) 1884, p. 357. L'éloquent appel d'un personnage aussi bien placé que le P. Ḥadj pour voir et suivre les événements, joint à d'autres informations de source autorisée, souleva d'indignation l'Europe chrétienne. « Une conférence se réunit à Paris et décida une intervention pour secourir les victimes et punir les assassins. La France eut l'insigne honneur de voir ses soldats choisis par l'Europe pour l'accomplissement de cette noble mission. » F. Lenormant, *op. cit.*, p. 127-128. Dans l'intervalle, on imagina à Beyrouth un simulacre de traité de paix entre druses et maronites dans l'intention de procurer *l'oubli de ce qui s'était passé*, de rendre l'autorité turque maîtresse de la justice en Syrie et d'exclure toute intervention étrangère. Ce traité est du 6 juillet 1860; il est signé par les deux *qâïmaqâms* chrétien et druse, les *mokatadjis*, les membres du divan, les *ouakils* (wakils) et les notables. Voir ce traité dans Testa, *op. cit.*, t. VI, Paris, 1884, p. 84-86. Les malheureuses victimes de ce pacte durent le ratifier sous l'empire de la contrainte. Cependant, le P. Ḥadj, malgré une violente pression exercée sur lui, refusa d'y apposer son cachet. Aussi bien, lorsque ce traité fut présenté à la commission internationale, celle-ci, à défaut de la ratification du juge maronite, le considéra comme non-avenu. Il nous est fort agréable d'enregistrer ce fait si peu connu, tout à l'honneur du clergé maronite. Nous le tenons de la bouche de Jean Ḥadj lui-même, qui le rappelait volontiers au cours de ses conversations sur les événements de 1860. Cf. le P. M. El-Ḥattoûny, *op. cit.*, p. 357-359; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 759.

L'intervention de l'Europe et l'expédition française valurent à la Montagne un nouveau statut. En effet, la commission établie par les puissances élabora le « Règlement organique » de 1861. Ce « Règlement » fut revu et « jalousement amendé par la Turquie et l'Angleterre. Cette révision déforma complètement le projet élaboré par la France, lequel prévoyait en somme le rétablissement de l'ancienne organisation libanaise, sous une autorité indigène. Confirmé à plusieurs reprises par des accords internationaux, ce « Règlement » constitua la charte de l'autonomie libanaise, telle qu'elle a fonctionné jusqu'à la guerre de 1914. La Montagne fut constituée en *moutaṣarrifat* autonome, relevant directement de la Porte, sans passer par l'intermédiaire des pachas de Syrie... Son ancienne extension territoriale avait été réduite de plus de la moitié... Dans ces limites étriquées... la nouvelle circonscription ne comprenait plus même le Liban géographique... A sa tête se trouve placé un gouverneur chrétien, n'appartenant à aucune des nationalités libanaises. Proposé par la Porte, le choix doit être approuvé par les grandes puissances... Il réunit en sa personne toutes les attributions de l'exécutif; il perçoit les impôts, approuve les sentences des tribunaux, rendues par des magistrats indigènes. Il est assisté par un conseil administratif, élu par les habitants et représentant les diverses communautés libanaises. Le maintien de l'ordre public est confié à une troupe ou corps de gendarmerie indigène, dont des instructeurs français assureront l'organisation. » Lammens, *loc. cit.*, p. 187-189.

Sur les instances de M. Béclard qui représentait la France à la Commission européenne, Fouad Pacha, Haut Commissaire de Turquie, avait confié le *qâïmaqâmat* chrétien à un chef maronite, Joseph Karam. Celui-ci, en grand renom de courage et de vertu, jouissait d'un prestige considérable dans le pays. Mais cette désignation ne plut pas au général de Beaufort d'Hautpoul, commandant en chef de l'expédition. Voir des documents fort curieux dans C. de Rochemonteix, *Le Liban et l'expédition française en Syrie (1860-1861)*, Paris, 1921.

De Beaufort avait un candidat, l'émir Madjid, petit fils du grand Bachîr, qui vivait en Égypte depuis de longues années; il voulait même le faire agréer, à la suite de l'organisation future du Liban, comme gouverneur suprême de la Montagne. Or, la personnalité de Joseph Karam contrariait visiblement la marche de cette combinaison. Le général mit tout en œuvre pour écarter ce dernier, lequel, de guerre lasse, demanda à Fouad pacha d'accepter sa démission, et se retira à Ehden, son pays natal. C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 168-172, 179-180. 290-291.

Pourtant, ce ne fut pas au candidat du général de Beaufort qu'échut le nouveau poste de gouverneur du Liban. Le choix se porta sur un étranger, Daoud pacha (10 juin 1861). « Chrétien de nom, ambitieux, sans scrupule, sans attache dans le Liban, auquel il était étranger, dévoué uniquement à sa propre fortune, il avait tout intérêt à servir les passions de la Porte et à suivre ses directions, devant tout attendre de ce gouvernement. » *Ibid.*, p. 226. Il était chargé de promulguer la Constitution et de la mettre en pratique, à titre d'essai, pendant trois ans. Il avait besoin d'un appui et il ne pouvait guère le trouver sans Joseph Karam. Celui-ci, voyant que les intérêts de son pays étaient sacrifiés, déclina les offres du nouveau gouverneur. Cette attitude patriotique lui valut la prison et l'exil. *Ibid.*, p. 242, 243, 246-252, 262-265. Daoud, était nommé pour une période de trois ans. On espérait qu'à la fin de son mandat, il serait remplacé par un maronite. Aussi bien, lorsque, en 1864, on lui renouvela les pouvoirs de gouverneur du Liban, Karam, qui avait été éloigné de la Syrie, nous venons de le voir, se hâta de regagner son pays; il se mit à la tête de l'opposition, s'arma et aborda la lutte avec un courage et un patriotisme qui l'imposèrent au respect de l'ennemi lui-même. Mais, à la fin, devant des forces numériquement supérieures, il dut se retirer et quitter le Liban, sous la protection de la France; ce qui eut lieu en 1867. Le nom de Karam demeura et demeure encore populaire parmi ses compatriotes; et nous avons pu voir son corps exposé à Ehden, son pays natal. Cf. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 728-733; Jouplain, *op. cit.*, p. 467-469.

Désormais, Daoud Pacha ne rencontrait plus de résistance ouverte dans la Montagne. Toutefois, son prestige ayant sombré, il sentit qu'il ne pouvait plus tenir son poste. En 1868, il retourna à Constantinople et le Liban ne le revit plus. C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 265-269.

Si le nouveau statut du Liban, même après avoir été modifié en 1864, n'est pas à l'abri de toute critique, il procura, cependant, un régime de concorde sociale entre les divers éléments de la population. D'ores et déjà, chrétiens, musulmans, druses et métoualis vivent côte à côte sans défiance, sans heurt. « Le meilleur éloge de cette combinaison, c'est d'avoir prouvé que le Liban était éminemment gouvernable; que ses populations... ne pouvaient vivre et prospérer qu'en dehors du régime turc; c'est de constater qu'elle leur a valu une période de recueillement, de préparation à des destinées plus glorieuses... Cette résurrection... fut avant tout l'œuvre de l'énergie, de l'initiative des Libanais. Ils surent profiter de l'appui, de la protection que la Puissance libératrice de 1860 ne leur marchanda jamais. » Lammens, *loc. cit.*, p. 189-190.

Le nouveau régime dura jusqu'à la grande guerre. Le 29 octobre 1914, la Turquie se rangea au côté de l'Allemagne et, d'un trait de plume, elle abolit la charte du Liban. La victoire a ramené la France sur la terre de Syrie, et, le 1er septembre 1920, le Grand Liban a été officiellement reconstitué, puis, au mois de mai 1926, organisé par elle en République, avec un président, un sénat, et une chambre des députés. Désormais, sous les auspices de la Puissance mandataire, les Libanais, unis dans un mutuel sentiment de concorde nationale, sans distinction de race ou de religion, pourront travailler librement à la prospérité de leur pays.

2° *Histoire religieuse*. — 1. *Les patriarches*. — Le dernier patriarche dont nous ayons parlé plus haut est Simon ou Siméon Ibn Ḥassân de Ḥadeth. Dans sa lettre à Léon X, 8 mars 1514, il écrit sa profession de foi catholique; il explique le vieux rit de la confection du saint-chrême, la manière de choisir et d'introniser le nouveau patriarche; il demande, entre autres choses, confirmation de son élection, etc... Le souverain pontife répondit à ses désirs et lui envoya la même année un visiteur apostolique, car Siméon avait dit au pape que, depuis longtemps, le Liban n'avait pas vu de représentant du Saint-Siège. Ce visiteur Fr. Gian-Francesco da Potenza, était accompagné de Fr. Francesco da Rieti. De retour à Rome, les deux franciscains se présentèrent avec trois députés maronites au Ve concile du Latran. Voir les lettres du patriarche dans Hardouin, *Acta Concil.*, t. IX, col. 1857-1867; les lettres *Nuncius tuus*, 20 août 1515 et *Cunctarum orbis Ecclesiarum*, 23 juillet 1515, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 32-35, 44-51; Golubovich, *Il trattato di Terra Santa e dell'oriente di Fr. Francesco Suriano*, p. LIX. — Le même pape envoya ensuite, au Liban, en 1515, à deux reprises différentes, un autre visiteur, Fr. Francesco Suriano, accompagné de Fr. Gian-Francesco da Potenza. Golubovich, *op. cit.*, *ibid.* et p. 71. Le but de ces différentes missions était d'éclairer les maronites sur certaines questions théologiques, disci-

plinaires et liturgiques. Bien entendu, les instructions des délégués tendaient à la latinisation. Léon X insistait particulièrement sur la nécessité de se conformer, dans la préparation du saint-chrême, à l'usage romain. Voir les lettres pontificales dans Anaïssi, *Bull.*, p. 25 sq.; les lettres du patriarche, 14 février 1515, dans Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 942-943.

A la suite des informations envoyées par Fr. Suriano, le pape écrivait à Siméon, le 23 juillet 1515, pour le féliciter de la persévérance des maronites dans la foi orthodoxe. Anaïssi, *Bull.*, p. 46-47. Léon X appelle ces derniers : *rosas inter medias spinas.*

Le patriarche Siméon mourut le 27 novembre 1524, âgé de plus de 120 ans. Douaïhi, *Annales*, an. 1524, fol. 80 v°. Le 9 décembre suivant, Moïse Saʿâdah Al-ʿAkkâri ou Ackari lui succédait sur le siège patriarcal. Originaire de Barda, dans l'Akkar (d'où son surnom: Al-ʿAkkârî), le nouvel élu dépêcha à Rome Antoine, archevêque de Damas, muni des lettres d'usage : lettres du patriarche, des évêques, des principaux du clergé et de la nation, pour solliciter le pallium et la confirmation pontificale. Les corsaires assaillirent l'envoyé de Moïse et le dépouillèrent de tout, même des lettres qu'il portait. Après avoir subi de dures vexations, Antoine put enfin se rédimer et poursuivre son voyage. Douaïhi, *Annales*, an. 1524, fol. 80 v°; ms. *395*, fol. 137 v°-138 r°; *Chronologie*, p. 34. Mais, n'ayant plus les lettres électorales, il partit de Rome sans pallium ni bulle de confirmation, et il fallut attendre plusieurs années pour les obtenir. Entre temps, le pape et le patriarche échangèrent quelques lettres. Voir Anaïssi, *Bull.*, p. 53-68; *Collectio*, p. 44-47. Clément VII témoigna une particulière bienveillance aux maronites en leur désignant comme cardinal protecteur l'austère et vertueux Marcel Cervini, plus tard pape sous le nom de Marcel II. Lettre *Superiori anno*, 25 janvier 1532 dans Anaïssi, *Bull.*, p. 55-56. Paul III ne montra pas moins d'intérêt à leur endroit. Sur la demande de Moïse, il investit de la charge de commissaire apostolique auprès d'eux Fr. Dionisio, gardien du couvent du Mont-Sion, et enjoignit au ministre général de l'ordre séraphique de leur envoyer quelques frères capables d'enseigner le latin. Le patriarche demandait ces frères dans l'intention de fonder un séminaire, mais, on ne sait pourquoi, ce projet n'eut pas de suite. Lettre *Maxima nos* du 21 novembre 1542 au patriarche; lettre *Attulit ad nos*, même date, au *mouqaddam* Jean ʿAbd-Al-Mon'em, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 57-61. Dans les fonctions de commissaire apostolique, le nouveau gardien du Mont-Sion, Fr. Giorgio, succéda, en 1544, à Fr. Dionisio. Lettre *Suis nobis litteris*, 18 sept. 1544, *ibid.*, p. 62-63.

Le cardinal Marcel Cervini, élu pape, le 11 avril 1555, sous le nom de Marcel II, mourut après 21 jours de pontificat. Le patriarche dépêcha un messager spécial au nouveau pape, Paul IV, pour lui offrir l'hommage de ses félicitations. Il le chargea aussi de solliciter la nomination d'un cardinal protecteur. Au lieu d'un, Paul IV en désigna deux, le cardinal di Carpi et le cardinal Bernardin. Lettre *Ex litteris quas dilectus*. 12 nov. 1556, Anaïssi, p. 64-65 ; Douaïhi, ms *395*, fol. 139 r°.

Le jeudi saint de 1557, Moïse réunit un synode et consacra le saint chrême en présence de huit archevêques, d'environ quatre cents prêtres, de Rizqallah, *mouqaddam* de Bécharrî, et d'un grand concours de peuple. Douaïhi, *Annales*, an. 1557, fol. 85v°. Des actes de ce synode on ne possède aucun texte. C'est le premier concile connu de l'Église maronite.

En 1561, Moïse n'avait encore ni pallium ni confirmation. Douaïhi attribue ce retard à la tragique aventure de Mgr Antoine : On n'osait plus faire le voyage de Rome. Ms. *395*, fol. 137 v°-138 r°; *Annales*, an. 1561, fol. 86 v°. Quoi qu'il en soit, le patriarche manda auprès de lui un prêtre de Chypre, nommé Georges, qui savait un peu l'italien, et le députa à Rome pour solliciter de nouveau les faveurs désirées. Georges abusa de la confiance de son mandant : il fabriqua une lettre au nom de ce dernier et se fit sacrer évêque; de plus, ayant reçu le pallium et divers ornements d'église pour le patriarche, il se dirigea vers Chypre et s'appropria le tout. Indigné, Moïse s'en plaignit au pape par une lettre écrite de Jérusalem en 1564. Douaïhi, *Annales*, an. 1561, fol. 86 v°-87 r°. C'est bien de ce Georges qu'il est question dans la lettre : *Venerabilem fratrem nostrum Georgium*, adressée par Pie IV au patriarche, le 1er septembre 1562. Anaïssi, p. 66. A Rome, on n'était pas encore au courant de sa manœuvre frauduleuse.

Jusqu'à cette époque, les nouveaux patriarches envoyaient seulement au pape leurs lettres d'obédience. Pie IV leur demande, dans la même lettre, d'y joindre désormais la profession de foi. Une dernière lettre de Pie IV à Moïse fut écrite le 23 février 1565, à l'occasion d'une mission pontificale en Orient. Le légat, Jean-Baptiste, évêque des Abyssins établis en Chypre, était chargé de visiter, entre autres populations, les maronites. Nous avons publié cette lettre dans notre étude : *Une mission en Orient sous le pontificat de Pie IV*, p. 19-20. Dans ces lettres pontificales, on constate, une fois de plus, la particulière importance que les papes attachent à l'adoption de certains rites et usages de l'Église latine, notamment dans l'administration des sacrements. Ainsi, les voies se préparent à cette latinisation systématique que l'on verra s'accomplir aux siècles suivants. Moïse mourut au mois de mars 1567.

Michel Risi ou El-Ruzzi vivait dans la solitude de l'ermitage, lorsque, au mois de mars 1567, les vœux de la nation le portèrent sur le siège d'Antioche. Voir une note écrite sur la première page du ms. syriaque *203* de la Bibliothèque nationale de Paris; Douaïhi. ms. *395*, fol. 140 r°; *Annales*, an. 1567, fol. 87 v°-88 r°, Le Saint-Siège ne ratifia son élection qu'en 1579. Lettres de Grégoire XIII, *Cum postquam*, 1er août 1579, et *Romani Pontificis*, 18 septembre 1579, dans Anaïssi, p. 75-78. Ce retard, dû tout d'abord à des circonstances entièrement étrangères à l'aptitude canonique, fut ensuite prolongé à cause de nouvelles difficultés touchant l'orthodoxie. De mauvaises langues, en effet, avaient accusé le patriarche de tendances monophysites. Les conclusions de l'enquête prescrite à ce sujet par le Saint-Siège, toutes à l'avantage de Michel Risi, ne purent être portées à Rome avant 1577. Mais le pape retarda encore l'envoi du pallium jusqu'au retour à la Ville éternelle, en 1579, de la mission Eliano-Raggio dont il sera question plus loin. Le patriarche le reçut en 1580. Douaïhi, ms. *295*, fol. 140 r°-144 v°; *Annales*, an. 1580. fol. 91 r°; P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite* (*de 1557 à 1644*), dans la *Revue des sciences religieuses*, 1924, t. IV, p. 216-218; Anaïssi, *Bull.*, p. 75-78 et 89-91.

Sous Michel Risi, eurent lieu les deux légations pontificales d'Eliano et de Raggio (1578-1579), et d'Eliano et de Gian-Battista Bruno (1580-1582), tous jésuites. Les Pères de la compagnie prenaient, pour la première fois, contact avec les maronites. Jusque-là, les agents du Saint-Siège avaient été les seuls franciscains. La première légation était une réponse à la mission patriarcale envoyée à Rome en 1577. Elle avait pour but de visiter les maronites et, du même coup, d'attirer vers l'union les chrétientés séparées. Les envoyés pontificaux quittèrent Rome, avec les mandataires de Michel Risi, dans le courant de mars 1578; autour de la mi-juin, ils étaient à Tripoli. Dans la lettre écrite par le pape à cette occasion,

celui-ci demande au patriarche de conformer les usages de son Église à ceux de l'Église romaine, notamment pour l'emploi du Trisagion, la confection du saint chrême, l'administration de la confirmation par l'évêque, la prohibition de la communion des enfants avant l'âge de raison, le calcul des degrés de la consanguinité et de l'affinité. La deuxième légation était une continuation de la première. Elle donna lieu à la tenue d'un synode, en 1580, au monastère de Qannoûbîn, en présence des PP. Eliano et Bruno. Sur ces deux missions, voir P. Dib., art. cité, p. 199-220; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. IX, 1923, p. 741-743. A la suite de la célébration du concile, Eliano parcourut le pays des maronites pour faire connaître partout les décisions synodales. A peine avait-il achevé sa tournée que le patriarche tomba gravement malade. Le légat fut mandé auprès de lui; en présence des évêques, des prêtres et des notables, il lui administra l'extrême-onction. Le 21 septembre 1581, l'auguste malade rendait le dernier soupir.

Le collège électoral, convoqué pour désigner un successeur au patriarche défunt, se réunit le 28 septembre. On choisit son frère, l'archevêque Serge Risi. Il fut intronisé séance tenante et reçut la révérence d'usage. Le lendemain, le nouvel élu célébra en grande pompe la liturgie pontificale; et, avant la communion, à genoux devant l'autel, il lut à haute voix la profession de foi catholique. L'on pria les légats de faire part de cette élection au souverain pontife et de lui en demander la confirmation. Le P. Bruno fut chargé de remplir cette mission. Il quitta la Syrie le 7 juin 1582 et arriva à Rome dans le courant de septembre. Le dernier jour de mars 1583, Grégoire XIII accordait le pallium au nouveau chef de l'Église maronite. P. Dib., *loc. cit.*, p. 219-220.

L'un des résultats des légations d'Eliano fut d'abord la fondation d'un hospice maronite à Rome (voir les documents pontificaux dans Anaïssi, *Bull.*, p. 81-89), converti ensuite en collège par la constitution *Humana sic ferunt*, 27 juin 1584, de Grégoire XIII. Voir Filippo Bonanni, S. J., *Catalogo degli ordini religiosi della Chiesa militante*, Rome, 1714, p. 43; on y trouve, avec le portrait d'un élève, la description du costume de ce dernier. C'était le deuxième collège oriental établi dans cette ville, le même pontife ayant déjà fondé, en 1577, le collège grec. La fondation du collège maronite répondait au vœu de la nation, exprimé par Michel Risi dans ses lettres à Pie V. Douaïhi, ms. *395*, fol. 140 r° et v°. Mais, au lieu de l'établir à Rome, le saint pape en avait décrété l'érection à Chypre sous la surveillance de l'archevêque latin du royaume. Tout était prêt pour la réalisation du projet pontifical, lorsque l'île fut envahie par les Turcs (1570-1571). Cf. le mémoire présenté à Grégoire XIII, qui expose les motifs de la mission confiée aux PP. Eliano et Raggio auprès des maronites, aux *Arch. Vaticanes*, AA, arm. I-XVIII, 1755. Il appartenait à Grégoire XIII de reprendre l'idée et d'en effectuer l'exécution au centre même de la catholicité. Cf. le bref *Romani Pontificis*, 12 juillet 1584, dans Anaïssi, p. 98-100. La justice et la gratitude nous obligent à évoquer ici, après Grégoire XIII, les noms de Sixte V et du cardinal Antoine Caraffa. Le successeur, de Grégoire XIII continua pour le collège les libéralités de ce dernier; il lui alloua de nouveaux revenus. Bref *Inter cætera*, 2 août 1585, Anaïssi *Bull.*, p. 100-103, et aussi, *Collectio*, p. 91. Quant à Caraffa, il contribua grandement à son organisation et lui légua sa fortune. Douaïhi, ms. *395*, fol. 146 r°. Sur les origines de ce collège, voir L. Cheiklo, S. J., *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, Beyrouth, 1923, p. 69 sq. La direction du collège fut confiée à la Compagnie de Jésus. Mais lorsque celle-ci fut supprimée en 1773, on chargea de cette direction des prêtres séculiers. Au lendemain de l'invasion de Rome par le général Miollis (2 février 1808), le collège fut confisqué et vendu. *Post ditionem pontificiam a Gallis occupatam die 2 februarii, anno Domini 1808*, dit le cardinal A. Maï, *prædictum collegium* (Maronitarum) *dissolutum fuit*; *ædesque divenditæ*; *hic autem codex* (Veteris Testamenti) *una cum reliquis in bibliotheca dicti collegii existentibus, in Vaticanam Bibliothecam translatus fuit. Script. vet. nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, p. 524. Ce n'est donc pas vers la fin du XVIIIe siècle, comme l'ont affirmé certains historiens, qu'il faut placer cet événement. Les biens qui subsistèrent de ce collège furent affectés à l'entretien de jeunes maronites au collège de la Propagande à Rome. Voir les bref *Magno semper* de Pie VIII, 11 janvier 1830 et *Etsi dubium* de Grégoire XVI, 14 juillet 1832, dans R. De Martinis, *Jus pontificium de Prop. Fide*, t. IV, p. 723 et t. V, p. 47-48; et surtout le bref *Sapienter olim* de Léon XIII, 30 novembre 1891, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 537-540. Les choses en restèrent là jusqu'à la restauration du collège maronite sous Léon XIII.

Le P. Eliano avait fait accroire à Rome qu'il ramenait les maronites à l'union. Il avait ainsi donné corps aux soupçons qui pouvaient peser sur leurs véritables sentiments religieux. Aussi la question de leur orthodoxie défraya-t-elle les conversations dans certains milieux romains. D'aucuns les traitaient nettement d'hérétiques. Les maronites qui se trouvaient à Rome ne manquèrent pas de plaider la cause de leur Église. Mais les bruits colportés et les doutes répandus n'en continuèrent pas moins à inquiéter la curie. Le pape résolut d'envoyer au Liban une nouvelle mission pontificale pour l'éclairer sur tous ces points, Il choisit le P. Girolamo Dandini, S. J., qu'il chargea d'étudier sur place la religion et les mœurs des maronites, de déterminer les conditions pour l'envoi des nouveaux élèves à Rome et l'attribution aux anciens d'emplois proportionnés à leur capacité. Clément VIII s'inquiétait d'autant plus que le collège maronite de Rome lui coûtait fort cher; il ne voulait pas dépenser en pure perte les deniers du Saint-Siège. Au surplus, la question d'orthodoxie mise à part, il importait de bien choisir les nouveaux élèves et d'occuper utilement les anciens. Le 14 juillet 1596, Dandini s'embarqua pour la Syrie; il arriva à Tripoli vers la fin d'août; et le 1er septembre, il était déjà à Qannoûbîn. L'âge et la maladie clouaient sur son lit, depuis un an déjà, le patriarche Serge Risi. Mais ni les années, ni les infirmités n'avaient affaibli sa pensée et l'ardeur de son dévouement pour la cause de son Église. En l'entendant prononcer sa véhémente protestation contre les accusations qui faisaient passer les maronites pour hérétiques aux yeux du pape et du Sacré-Collège, le légat fut frappé de la vigueur de son esprit. Droit et conciliant, d'une activité discrète et d'un tact parfait, Dandini remplit de son mieux sa mission, et tout à l'honneur des maronites. Il fit réunir un concile auquel furent convoqués, avec les évêques, un certain nombre de prêtres et les *mouqaddamin*. Les sessions synodales s'ouvrirent le 18 septembre (vieux style) 1596 et se clôturèrent le 20 du même mois. A peine le concile était-il achevé que l'état de santé du patriarche empira. Le 25 septembre (vieux style), le vénéré malade rendit son âme à Dieu. Dandini craignit que le neveu du prélat défunt ne fût désigné pour prendre sa place et que la dignité patriarcale ne demeurât dans la même famille. On venait de voir deux frères, on avait vu au siècle précédent un oncle et son neveu se succéder à Qannoûbîn. Les membres de la famille d'un patriarche contractaient avec les notables de la nation des liens d'amitié ou de parenté; et les nota-

bles, on le sait, exerçaient sur le collège électoral une influence considérable. Aussi Dandini attira-t-il sur ce point l'attention du *mouqaddam* Khater. Dandini, *op. cit.*, p. 114. Cependant, ce fut bien l'archevêque Joseph Risi, neveu du patriarche Serge, qui fut élu. On ne pouvait reprocher au nouveau patriarche qu'un manque d'expérience administrative. Dandini, *ibid.* D'ailleurs, dans le bref de confirmation, donné le 17 juin 1599, le pape reconnaît ses qualités. Lettre *Benedicimus Deum cœli*, Anaïssi *Bull.*, p. 108-109.

Le légat pontifical demanda, entre autres choses, au nouvel élu, de confirmer les décisions conciliaires de la dernière assemblée à laquelle il avait lui-même participé, et de réunir un nouveau synode pour compléter l'œuvre du précédent. Joseph Risi acquiesça volontiers au désir du légat; il convoqua la nouvelle assemblée le 3/13 novembre 1596; et le 21 du même mois, la mission de Dandini se trouvait terminée. Sur cette mission, voir P. Dib, art. cité, p. 421-429.

Incontestablement, les légations d'Eliano et de Dandini marquèrent le début d'une ère nouvelle pour l'Église maronite. Elles ouvrirent, notamment, le chemin de Rome à cette pléiade de jeunes gens qui devaient aller y puiser, avec une piété solide, la science sacrée et répandre ensuite non seulement sur l'Orient, mais sur l'Occident, les fruits d'une riche érudition. Bref *Sapienter olim* de Léon XIII, 30 nov. 1891, dans *Leonis XIII Pont. Max. acta*, t. XI, p. 376. Toutefois, la réforme élaborée par les légats jeta les bases d'une latinisation profonde et systématique de l'Église maronite. Ainsi, l'adoption d'un missel *romanisé*, édité à Rome en 1592, entre les deux missions d'Eliano et de Dandini, date de 1596. Dandini en avait apporté à Qannoûbîn 200 exemplaires. Can. 8 du premier synode de 1596; Dandini, *op. cit.*, p. 125 et 102. D'ailleurs, les actes des synodes réunis en présence d'Eliano et de Dandini, préparés d'avance par ces derniers, sont conçus dans un esprit de latinisation incontestable. Voir le texte de ces synodes dans Ant. Rabbath, S. J., *Documents inédits*, t. I, p. 152-169 et dans Dandini, *op. cit.*, p. 121-128. L'influence latine avait déjà commencé, il est vrai, sous les croisés; Rome l'avait ensuite favorisée, sanctionnée, élargie. Mais, jusqu'à la fin du XVIe siècle, ses effets se réduisaient presque uniquement à quelques détails extérieurs et d'importance secondaire, tels que le port de l'anneau, de la mitre et de la crosse pour les prélats; la manière de faire le signe de la croix, l'usage des cloches, du pain azyme et des ornements sacrés. P. Dib., art. cité, p. 434-436. On avait rarement touché à la discipline elle-même. A notre connaissance, les seules modifications importantes, introduites avant le XVIe siècle, concernent le rituel baptismal et l'épiclèse : on commença à corriger celle-ci et à substituer à la forme traditionnelle du baptême la forme latine. Voir la lettre de Fr. Gryphon, écrite de Rome aux maronites, en 1469, dans Douaïhi, ms. *395*, fol. 117 v°-118 v°; le ms. syr. *71* de la Bibl. nation. de Paris, exécuté en 1454. Encore ces diverses modifications n'étaient-elles pas généralisées dans la pratique; elles étaient plutôt d'une application fort restreinte. P. Dib, *loc. cit.*, p. 434-436; *Liturgie maronite*, p. 35-36. Cf. un missel ms. de 1536, qui se trouve à la Vaticane, *Vat. syr. 29*, et quatre rituels de baptême du XVIe siècle conservés parmi les mss. syriaques de la Bibliothèque nationale de Paris sous les nos *116-119;* le synode du Liban, part. II, c. II, n. 2. Cette latinisation extérieure pouvait être appliquée avec plus de facilité à Qannoûbîn, et cela s'explique par les envois d'objets que les souverains pontifes faisaient aux patriarches. Les relations de voyage nous attestent leur efficacité. Voici, par exemple, le témoignage d'un noble pèlerin qui visita le patriarche en 1583 : *Ante meridiem substitimus in Ehda (Ehden) deinde, milliari pedibus confecto, venimus ad monasterium B. Mariæ de Canobim in Monte Libano positum; ubi patriarcha Ecclesiæ Romanæ obedientiam agnoscit : conferebat tum ordines infra missarum solemnia (erat autem dies dominicus) cuidam religioso. Habitus patriarchæ, quo ad altare utebatur, nihil differebat ab eo, quo nostrates Archiepiscopi uti consueverunt. Habebat pallium, infulam, casulam, tunicellas, et sandalia. Hostiæ eadem forma, quæ apud catholicos... Patriarcha sacris vestibus exutus, solitum habitum nigrum, cum violaceo capitis integumento accepit... Jerosolymitana peregrinatio ill. princ. N. C. Radzivili, ducis Olicæ... primum a Thoma Tretero, Custode Varmiensi ex polonico sermone in latinum translata*, Anvers, 1614, p. 26.

Mais l'œuvre d'Eliano et de Dandini a marqué le point de départ d'une latinisation systématique, touchant la substance même des actes cultuels. Et ce qu'ils avaient entrepris, on l'a poursuivi sous l'incessante action de divers facteurs, jusqu'à lui donner une assiette solide et définitive. P. Dib., *loc. cit.*, p. 436-437.

Le patriarche Joseph Risi, homme audacieux et entreprenant, était personnellement un latinisateur inconsidéré; il sacrifia de vénérables pratiques, et en grand nombre, pour mieux copier les usages de Rome. Il brava, pour décréter certaines modifications, l'opposition d'une forte partie de ses sujets; Paul V l'affirme dans une lettre du 10 mars 1610 au patriarche Jean Makhlouf, où il l'invite, pour la pacification des esprits, à rétablir les anciens usages. Anaïssi, *Bull.*, p. 119-121.

L'on peut deviner les tendances du concile réuni par Joseph Risi en 1598, au village dit de Moïse (Daï'at Moussa). Il marqua un pas de plus dans la voie de la latinisation. En 1599, Clément VIII lui écrivit au sujet de certains empêchements de mariage : consanguinité, affinité, parenté spirituelle, honnêteté publique. Le pape entendait les promulguer dans l'Église maronite suivant la discipline latine. Il accordait en même temps au patriarche le pouvoir de dispenser de quelques-uns d'entre eux. Bref *Christi fidelium*, 17 août 1599. Sans doute, par erreur de typographie, l'exposé de la parenté spirituelle y est incomplet. En voir le texte dans Anaïssi, p. 112-113. Mais le bref de Clément VIII ne put entrer immédiatement en vigueur. Il resta, en partie, lettre morte, jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle. P. Dib, *Le pouvoir de dispenser de la consanguinité et de l'affinité au deuxième degré chez les Maronites*, 1915, p. 1-7.

En 1606, sans tenir compte des obstacles auxquels il pouvait se heurter, Joseph Risi promulgua dans son patriarcat le calendrier grégorien. Mais on ne put l'appliquer qu'en Syrie. A Chypre et ailleurs, les difficultés pour s'y adapter furent telles que l'on dut continuer à suivre le calendrier julien. P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite, ibid.*, p. 430-431. Les maronites furent donc les premiers, en Orient, à adopter la réforme de Grégoire XIII. Les syriens et les chaldéens ne les imitèrent qu'en 1836, et les grecs-melkites catholiques, en 1857; les arméniens catholiques le firent définitivement en 1911, au concile tenu à Rome. D'autres Églises orientales n'ont même adopté le calendrier grégorien qu'à une date encore plus récente. C'est également vers le début du XVIIe siècle que les maronites abandonnèrent la computation des années d'après l'ère d'Alexandre pour suivre celle de l'ère chrétienne. J. Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 133.

Joseph Risi mourut au mois de mars 1608. Les vexations dont les maronites étaient l'objet ne permirent d'élire son successeur, Jean Makhlouf, que le 16 octobre. Peu instruit, mais homme de bien et de sens rassis, d'un caractère à la fois doux et ferme, d'une

piété profonde et agissante, le nouveau patriarche prit possession de sa charge, décidé à faire face à toutes les difficultés, ce dont le félicite Grégoire XV. Lettre *Ecce quam bonum*, 1er juillet 1622, Anaïssi, p. 129-131. Voir une relation écrite d'Alep, en 1635, par le P. Maniglier, S. J., dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, 3e fascicule, Beyrouth, 1921, p. 507; une note écrite par un autre contemporain, l'archevêque Georges Ḥabqoûq Al-Bech'elânî, sur un exemplaire des *Annales* de Douaïhi, et publiée par le P. Ḥarfouche dans la revue *Al-Machriq*, 1902, t. v, p. 689. Dès son élection, Jean Makhlouf envoya à Rome deux prêtres : Georges ibn Maroun et Gaspar le chypriote, l'un des premiers élèves du collège maronite, pour demander, en son nom, le pallium et la confirmation pontificale. Anaïssi, *Collectio*, p. 195-196; Douaïhi, ms. *395*, fol. 150 vo-151 ro. Paul V agréa la demande du patriarche et confia à Gaspar la mission de lui imposer le pallium et de recevoir son serment de fidélité. Voir les actes du consistoire où Makhlouf fut préconisé, dans le *codex Vat. lat. 7258*, fol. 153-168; Douaïhi, ms. *395*, fol. 150 vo-151 ro. Il profita de cette occasion pour blâmer quelques modifications disciplinaires de Joseph Risi et exprimer le désir de voir rétablir les anciens usages. Lettre *Fraternitatis tuæ litteras*, 10 mars 1610, que nous venons de citer. Mais, la remarque est de Douaïhi, *Annales*, an. 1608, fol. 95 vo, une pratique favorable à la liberté finit toujours par prévaloir sur l'observance d'une loi rigoureuse : les dérogations introduites par Risi et qui répugnaient tout d'abord s'étaient déjà acclimatées dans la discipline.

A l'avènement de Grégoire XV, Jean Makhlouf députa à Rome le P. Léonard, franciscain, pour offrir au nouveau pape les félicitations du peuple maronite et lui demander, entre autres choses, une édition de livres liturgiques. Dès son arrivée, le P. Léonard alla trouver l'archevêque Serge Risi, procureur du patriarche auprès du Saint-Siège, qui fit part de ces désirs au souverain pontife. Celui-ci renouvela incontinent les instructions de Paul V concernant l'impression de l'office férial, et nomma une commission pour l'examen du texte. Il mourut avant d'avoir vu l'achèvement de ces travaux; et l'édition sortit des presses, en 1624, sous ce titre : *Officium simplex septem dierum hebdomadæ, ad usum Ecclesiæ maronitarum, impressum auctoritate, et impensis D. Pauli V..., deinde S. D. Gregori XV; tandem abundantia clementiæ Urbani VIII.* Voir les lettres *Ecce quam bonum*, 1er juillet 1622 et *Sacrosanctum apostolatus*, 5 avril 1624, dans Anaïssi, p. 129-132. Urbain VIII se montra à l'égard des maronites d'une extrême bienveillance. Lorsque, en 1624, le couvent de Notre-Dame de Ḥaouqa, installé dans une grotte du redoutable rempart de *Wadi-Qadîscha* (vallée sainte), fut converti en séminaire par le patriarche Makhlouf, le pape ne se contenta pas de bénir et d'approuver la nouvelle œuvre; il lui assigna des fonds et lui donna des constitutions. Voir les brefs *In supereminenti*, 24 juillet 1625; *Cum nos super*, 30 juillet 1625; *Non exaruit*, 30 août 1625, et *Quamvis mare*, 25 novembre 1628, dans Anaïssi, p. 132-140; Douaïhi, *Annales*, an. 1624, fol. 102 ro; ms. *395*, fol. 151 vo-152 ro. La direction de ce séminaire dut être confiée aux récollets, qui, à cette époque, se trouvaient à Notre-Dame de Ḥaouqa. Voir Fr. Eugène Roger, récollet, *La Terre sainte*, Paris, 1664, p. 434 et 485. Malheureusement, cette institution ne dura pas plus de neuf ans. Le patriarche P. Mas'ad, *op. cit.*, p. 159-160.

Douaïhi et, à sa suite, les historiens maronites, placent la mort de Jean Makhlouf au 15 décembre 1633 et l'élection de son successeur au 27 du même mois. *Annales*, an. 1633, fol. 105 ro. Mais, dans une lettre écrite le 14 février 1635, le P. Maniglier, qui résidait alors à Alep, date la mort de Makhlouf du 16 décembre 1634 et l'élection de son successeur du 26. De plus, le 20 janvier 1635, on ne savait encore rien de cette élection à Alep, ce qui serait inadmissible si elle avait eu lieu en 1633. Voir A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 507. — Ce successeur était Georges 'Amira, archevêque d'Ehden. Urbain VIII dont il avait été le condisciple à Rome l'appelait *lumière de l'Église orientale*. Lettre *Quamvis mare*, 25 novembre 1628, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 140; Douaïhi, ms. *395*, fol. 153 vo. 'Amira était si dévoué à la cause catholique que nos frères des Églises séparées l'appelaient évêque romain. Voir sa lettre à Clément VIII, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 92-93. La grammaire écrite par lui : *Grammatica syriaca, sive chaldaica, Georgii Michaelis Amiræ Edeniensis e Libano, philosophi, ac theologi, Collegii Maronitarum alumni, in septem libros divisa*, Rome, 1596 (480 p. in-8o, sans compter la préface et les préliminaires qui ne sont pas paginés), est la première que l'on ait imprimée en latin de toute l'Europe. L'auteur ne se cantonnait pas dans l'exposé des règles grammaticales. Les préliminaires : *De linguæ chaldaicæ, seu syriacæ nominibus, ac discrimine*; *de linguæ chaldaicæ, sive syriacæ antiquitate*; *de linguæ chaldaicæ, sive syriacæ dignitate, ac præstantia, de chaldaicæ linguæ utilitate*, attestent la curiosité de son esprit. « J'ay conversé plus d'un an au Mont Liban, dit Fr. Eugène Roger... avec l'Illustre Seigneur Georges Emire ('Amira)...; il reçeut de Sa Sainteté, par un privilège special (à cause de sa piété et doctrine), permission de celebrer la sainte Messe en langue et ceremonies latines, et en Syriaque et ceremonies des Maronites : De sorte que selon le temps et sa devotion il celebroit en l'une ou en l'autre langue. Ce que les Souverains Pontifes ont rarement concedé à d'autres. J'ay mis cy-devant son portraict, comme il estoit lorsqu'il fut élu patriarche; qui fut l'an 1635. » *Op. cit.*, p. 494. Ses rares mérites lui valurent une autre faveur personnelle : Rome lui assigna, pour toute sa vie, une pension annuelle. Cf. sa lettre à Clément VIII, dans Anaïssi, *Collectio.*, p. 92-93; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 10-11.

Le Saint-Siège ne pouvait qu'applaudir au choix d'un homme si qualifié par l'ampleur de ses connaissances et l'ardeur de sa piété. Urbain VIII ratifia l'élection par sa lettre *Romani Pontificis* du 3 mars 1635. Anaïssi, *Bull.*, p. 143-145. 'Amira est le premier patriarche sorti du collège maronite de Rome. Sa principale préoccupation devait être de réaliser les espérances que le Saint-Siège fondait sur lui. Il ne limita pas son activité aux affaires maronites et travailla au développement des missions catholiques en Orient. Il offrit aux carmes, dans la région des cèdres, le monastère de Saint-Élisée, où ils s'établirent en 1643. Voir deux lettres adressées par le P. Amieu au général des jésuites, 1 avril et 12 août 1643, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 433, n. 1. — Sous son pontificat, un collège maronite se fonda à Ravenne, sous le vocable de saint Éphrem, grâce aux libéralités d'un prêtre maronite Narṣallah Chalaq (Victorius Scialac), mort en 1635. Le Saint-Siège lui affecta d'autres ressources et l'érigea en collège pontifical ayant le privilège de conférer les grades canoniques. Bref *Quoniam divinæ bonitati*, 6 juillet 1648, dans Anaïssi, p. 145-151; Douaïhi, *Annales*, an. 1635, fol. 106 ro. Alexandre VII, cependant, crut plus utile de le supprimer et d'affecter ses biens à la formation de jeunes maronites au collège de la Propagande ou ailleurs. Bref *Romanus Pontifex*, 22 oct. 1665, dans De Martinis, *Jus pontificium*, t. I, p. 360. En réalité, les biens du collège maronite de Ravenne allèrent en partie à celui de Rome, pour l'éducation de deux élèves, en partie aux moines maronites de Saint-Pierre

et Saint-Marcellin. Voir une lettre du patriarche Jacques ʿAouad de 1726 au pape, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 142-143. Plus tard, à l'occasion du synode du Liban, en 1736, on décida d'employer ce qui restait des ressources à la fondation de cinq écoles : à Damas, à Sidon, à Beyrouth, à Chypre, au couvent de Beqʿata (dans le Kasrawân). Voir *Relazione dell' ablegazione apostolica alla nazione de'Maroniti nella Siria, e Monte Libano* (en 1736) *di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congr. de Propaganda Fide*, Rome, 1741, p. 3 et 13.

ʿAmira avait des tendances qui le poussaient quelquefois à faire bon marché de vénérables coutumes. L'archevêque Georges Ḥabqoûq Al-Bechʿelanî, son contemporain, nous apprend qu'une fois élu au siège patriarcal, il négligea de demander à ses électeurs les lettres d'usage avant d'envoyer à Rome le prêtre Michel Saʿadah Al-Ḥaṣroûnî pour solliciter, en son nom, le pallium et la confirmation apostolique. Sans doute, en droit strict, le Saint-Siège peut nommer lui-même les patriarches, les choisir librement ou confirmer leur élection sans tenir compte d'aucune autre formalité. Mais, généralement, il n'use pas de ses prérogatives en passant outre aux traditions légitimes. Le mandataire patriarcal dut donc retourner au Liban les mains vides, et ʿAmira fut obligé de se plier aux formalités d'usage. Voir la note écrite par Al-Bechʿelânî, que nous avons citée plus haut, dans la revue *Al-Machriq*, 1902, t. v, p. 689-690. — Al-Bechʿelânî lui reproche encore d'avoir géré les deniers de l'Église avec peu de sollicitude, d'avoir parfois manqué d'adresse dans ses rapports avec les autorités civiles, de s'être aliéné presque tout son entourage : évêques, moines, serviteurs. *Ibid.* p. 690. Tout cela revient à dire que ʿAmira manquait de l'expérience d'un administrateur, du tact et de la souplesse d'un diplomate. Ses tendances latinisantes excitaient-elles le mécontentement des vieux conservateurs? La conscience de sa supériorité intellectuelle lui donnait-elle un ton cassant, qui froissait ses suffragants et ses subordonnés? Les documents permettent de le croire. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que ʿAmira connut parfaitement les nécessités du ministère pastoral, et personne ne peut lui reprocher de ne s'y être pas consacré tout entier. Voir une lettre de Paul V dans Anaïssi, *Bull.*, p. 122; une relation du P. Maniglier, dans Rabbath, *op. cit.*, t. II. p. 507. Dans les Annales de l'Église maronite, ʿAmira est en grand renom, et sa mémoire reste vénérée. Douaïhi, *Annales*, an. 1644, fol. 109 v°-110 r°. Il mourut le 29 juillet 1644. Au rapport de Douaïhi, son corps était encore intact en 1656. Cité par P. Chebli, *Biographie* de *Douaïhi*, p. 11. Sur ʿAmira, cf. aussi Assémani, *Bibl. or.*, t. I., p. 552.

Le 15 août 1644, l'archevêque de Sidon, Joseph Ḥalib Al-ʿAqoûrî (Joseph Bar Halib Acurensis) fut promu au siège patriarcal, et, le 10 septembre 1646, son élection confirmée par Innocent X. Voir la lettre d'Innocent X dans le *Cod. Vat. lat. 7258*, fol. 102. C'était un homme de jugement et d'initiative, dévoué, réalisateur. Au surplus, d'une piété qui l'imposait à l'estime des Turcs eux-mêmes. Voir une lettre de quatre archevêques dans Anaïssi, *Collectio*, p. 113. Esprit cultivé, il a laissé, entre autres ouvrages, une grammaire syriaque, imprimée à Rome en 1645. Il avait à cœur son rôle de défenseur-né des prérogatives de son siège et des traditions de son Église. L'abandon des anciennes coutumes, aggravé par un empiétement sur son autorité, détermina de sa part un sursaut de réaction. Le souci des droits de son siège le poussa même un peu loin, et le Saint-Siège dut intervenir pour corriger l'excès de certaines mesures. On peut prévoir, d'après ces indications, quel fut le caractère du synode réuni par lui, le 5 décembre 1644, au monastère de Saint-Jean-Baptiste de Ḥarache (Kasrawân). La volonté de sauvegarder l'autorité patriarcale n'excluait pas chez lui, cependant, le souci de l'orthodoxie. Voir P. Dib, *Les conciles...*, p. 432-434; la note d'Al-Bechʿelânî, citée plus haut, dans *Al-Machriq*, 1902, t. v, p. 690-691; Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 553-554.

A Joseph Al-ʿAqoûrî succédèrent, au XVIIe siècle, Jean Ṣafrâouî (1648-1656), Georges de Besebʿel (1657-1670) et Étienne Douaïhi (1670-1704).

Jean Ṣafrâouî, élu vers la fin de 1648, fut préconisé au consistoire du 13 septembre 1649. Anaïssi, *Collectio*, p. 116-117. Sa caractéristique est l'abnégation, la pénitence : ascète impitoyable à son corps, il atteignit par la pratique de la prière et de l'austérité une réputation peu ordinaire. Ses privations, toutefois, n'ébranlèrent pas sa robuste et harmonieuse constitution; il conserva jusqu'au bout toute l'énergie de son caractère, toute la vigueur de son intelligence et se distingua « par sa capacité dans les sciences divines et morales. » De la Roque, *op. cit.*, t. II, Paris, 1722, p. 131. Au surplus, une rare délicatesse de sentiments, une bonté instinctive et une humeur constamment affable lui assurèrent l'affection de son peuple et la confiance de son clergé. Rien ne lui échappait dans l'administration de son Église; il savait tout prévoir, tout diriger, au temporel comme au spirituel. Al-Bechʿelânî, *loc. cit.*; Douaïhi, *Annales*, an. 1656, fol. 112 v°. Ami des réformes, il entreprit, avec le concours de deux archevêques, Isaac Chédrâouî et Joseph Karmseddânî, l'étude de l'Office. Il prépara l'édition du *Phenqith* (Πίναξ) ou Propre des fêtes fixes, et, en 1650, il chargea Fauste Nairon de le présenter à Rome en deux volumes, l'un pour la partie d'hiver et l'autre pour la partie estivale. Les deux volumes sortirent des presses de la Propagande, le premier, en 1656, sous le titre : *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiæ Maronitarum. Pars hiemalis edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri D. Innocentii X et abundantia clementiæ Sanctissimi Patris nostri Alexandri VII*; le second, en 1666, sous le titre : *Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiæ Maronitarum. Pars æstiva edita auctoritate Sanctissimi Patris nostri D. Alexandri Papæ VII*. Cf. P. Dib, *Liturgie maronite*, p. 148-150 Assémani, *Bibl. juris*, l. V, p. XV-XVI.

Sous le pontificat de Ṣafrâouî, Isaac Chédrâouî, archevêque de Tripoli, accomplit en France une mission dont le résultat fut de faire attribuer aux maronites une « protection et sauvegarde spéciale » qui les plaçaient au premier rang des chrétiens du Levant. Voir les lettres royales délivrées le 28 avril 1649, dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 130-131. Sur Chédrâouî, voir Assémani, *Bibl. or.*, t. I, p. 552-553; la revue arabe *Al-Machriq*, 1899, t. II, p. 939; Ristelhueber, *op. cit.*, p. 126 et 153-155. Mais Jean Ṣafrâouî obtint davantage encore pour le plus grand bien de son Église et du catholicisme en Orient : Il fut un des artisans de la nomination au vice-consulat de France à Beyrouth d'un illustre maronite, Abou-Naufel-El-Khâzen, qui se distinguait par son dévoûement à la cause catholique. Nous possédons encore la supplique qu'il adressa, en 1656, à Alexandre VII, le priant d'intervenir auprès du Roi très chrétien en faveur de ce candidat. Anaïssi, *Collectio*, p. 119; cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 148-149.

A la mort de Ṣafrâouî, survenue à Qannoûbîn, le 23 décembre 1656, les vœux de la nation se portèrent sur Georges Ḥabqoûq Al-Bechʿélânî, prélat très estimé pour son jugement droit et son inépuisable dévouement. Mais sa profonde humilité se dressa contre les instances de l'assemblée électorale. La charge patriarcale lui paraissait trop lourde pour ses épaules. On eut

beau insister pour lui arracher un mot, un geste d'acceptation; ce fut peine perdue. Pour se dérober aux sollicitations, il alla se cacher dans la cellule d'un moine. Le peuple se mit à sa recherche, le retrouva et le ramena à l'église afin de procéder à son intronisation. L'élu feignit de se laisser faire et demanda quelques instants pour se reposer un peu. Alors trompant la surveillance des électeurs rassurés, il s'enfuit de nouveau et se retira dans une grotte de la vallée de Qannoûbîn. Il fallut bien procéder à une nouvelle élection, d'où sortit, cette fois, l'archevêque Georges, originaire du village de Beseb'el, non loin de Tripoli. Douaïhi, *Annales*, an. 1657, fol. 112 v°-113 r°; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 30-31. Le chevalier d'Arvieux, qui visita Qannoûbîn en 1660, nous trace, dans ses mémoires, un portait de ce prélat. J.-B. Labat, O. P., *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du roy à la Porte*, etc., t. II, Paris, 1735, p. 422-423. Le nouvel élu écrivit, le 17 décembre 1657, ses lettres d'obédience et les fit porter à Rome par un certain père Jean, carme déchaussé du couvent de Saint-Élisée, dans la région des cèdres, qui mourut avant d'avoir accompli sa mission. Le patriarche chargea alors le procureur général de l'ordre des carmes de remplir lui-même ce mandat et d'obtenir du Saint-Siège, suivant l'usage, pallium et confirmation. On ne sait trop pourquoi, le Saint-Siège ne se hâta guère. Voir les documents dans Anaïssi, *Collectio*, p. 120-121, 124-126. Georges de Beseb'el expédia donc un nouveau messager, Jean Hesronita, archiprêtre de l'Église patriarcale. A Rome, un troisième carme prit l'affaire en main; il rédigea un rapport dans lequel il faisait ressortir les mérites de l'élu et montrait pour quelle raison il importait de se presser : les maronites étaient livrés en pâture à la malignité des voisins. Anaïssi, *Collectio*, p. 125-127. A la suite de ce rapport, écrit en 1659, Alexandre VII confirma enfin l'élection du patriarche, au consistoire tenu au Quirinal, le 26 mai de la même année. Anaïssi, *Collectio*, p. 127-128; *Bull.*, p. 153-156. Mais le pallium ne fut envoyé que le 30 août 1660. Anaïssi, *Collectio*, p. 128; voir aussi *ibid.*, p. 126-127, une lettre du patriarche à Abraham Ecchellensis, 15 mars 1660; Assémani, *Bibl. juris*, t. V, p. XVI-XVIII. — Georges de Beseb'el ne se préoccupa point seulement du gouvernement spirituel de ses sujets. A l'exemple de ses prédécesseurs, il ne négligea rien pour adoucir leur sort et améliorer leur situation matérielle, et, à cette fin, il recourut au roi de France. R. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 136-138. A cette époque, en effet, les maronites vivaient au milieu d'incessantes épreuves. Pour se dérober aux ennemis de la religion, le patriarche lui-même en était souvent réduit à se cacher dans les grottes. *Mémoire du chevalier d'Arvieux*, t. II, p. 419. On y trouvera une pittoresque description de la vie et des usages maronites à cette date. Voir aussi le témoignage contemporain du P. Besson, *La Syrie sainte*, Paris, 1660, Ire part., p. 91. Sous le pontificat de Georges de Beseb'el, Abou-Naufel El-Khazen fut nommé, par lettres patentes du 1er janvier 1662, consul de France à Beyrouth. Cette nomination eut lieu à la suite d'une mission accomplie en France, sur l'ordre du patriarche, par Mgr Isaac Chédrâouî. Nul doute que d'autres influences aussi, notamment celle du Saint-Siège, n'aient pesé dans la décision de Louis XIV. Abou-Naufel était le premier titulaire du consulat de Beyrouth, séparé par le roi de celui de Sidon et d'Alep, et érigé en un poste indépendant confié à un « consul particulier». Les fonctions de consul de France à Beyrouth furent exercées pendant près d'un siècle par Abou-Naufel et sa descendance Ristelhueber, *op. cit.*, p. 153-201; De la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 286-289. Ce n'était pas un léger avantage pour le patriarcat maronite qu'un de ses sujets portât le titre de consul de France avec tous les droits et les honneurs dont jouissaient les autres agents du Levant. Georges mourut au couvent de Mar-Challita (dans le Kasrawân), le 12 avril 1670, victime d'une épidémie, probablement de la peste répandue alors dans le pays. Douaïhi, *Annales*, an. 1670, fol. 115 r°; P. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 47-48; la note d'Al-Bech'élânî, dans *Al-Machriq*, 1902, t. V, p. 691.

L'épidémie qui ravageait le Liban et avait gagné Qannoûbîn ne permit pas au collège électoral de se réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. La vacance du siège suscita les intrigues, même au sein de l'épicopat, et certains gouverneurs civils crurent nécessaire d'intervenir pour hâter l'élection patriarcale. Le 20 mai 1670, Étienne Douaïhi (Douwaïhi, Ed-Douaïhi, Aldoensis, ou Ehdenensis = d'Edhen, lieu de sa naissance) fut porté au gouvernement de l'Église maronite. — Cette figure attachante est l'une de celles qui dominent l'histoire des maronites. Né à Ehden (nord du Liban), le 2 août 1630, Douaïhi fut envoyé, en 1641, par le patriarche 'Amira au collège de Rome. Quand il eut achevé le cours de philosophie, il présenta, sous les auspices du cardinal Capponio, une thèse dont la brillante soutenance lui mérita l'éloge de toute l'assistance et, de la part du cardinal, l'ordre de la faire imprimer. Elle fut, en effet, éditée sous ce titre : *Conclusiones philosophicæ EE. Principi Aloysio S. R. E. card. Capponio a Stephano Edenensi... dicatæ*, Rome, 1650. Le jeune Étienne acheva d'une façon aussi brillante ses études théologiques; il dédia sa thèse au patriarche maronite, Jean Ṣafrâouî. Il possédait à merveille l'art de l'argumentation, fort cultivé aux universités romaines. Durant son long séjour à Rome, Douaïhi se mit à la recherche de tous les documents relatifs à l'histoire de sa nation. Il en découvrit un assez grand nombre, surtout à la bibliothèque du collège, alors riche en manuscrits. En 1655, il quitta la Ville éternelle et revint au Liban; le 25 mars de l'année suivante, il reçut la prêtrise de la main du patriarche lui-même. Aussitôt ordonné, il s'employa à l'instruction des enfants, à la prédication, mais sans jamais abandonner l'étude et les recherches historiques. A Alep, où il passa plus d'une année, s'ouvrit à son activité sacerdotale un vaste champ d'apostolat, et il eut la joie de ramener à l'union un groupe important de nos frères des Églises séparées. Sa parole remportait toujours un succès de bon aloi : on l'appelait le second Chrysostome.

Après avoir donné ainsi la mesure de son talent, de son tact, de son zèle, il fut désigné au choix du patriarche pour l'évêché de Nicosie (Chypre), et sacré le 8 juillet 1668. Il entreprit aussitôt, au nom du patriarche, la visite pastorale du Liban nord et de la région de 'Akkâr. Puis, il s'embarqua pour Chypre. Quelques notes, écrites sur des livres d'église, nous conservent encore la trace de son passage dans cette île. L'une d'elles le qualifie de *splendore della nazione maronita*. Durant ses tournées pastorales, au Liban et en Chypre, toujours en quête de nouveaux documents, l'évêque de Nicosie eut la bonne fortune de rencontrer de nombreux mss. qui devaient lui servir dans ses travaux historiques. A son retour de Chypre, il ne retrouva plus le patriarche, qui venait de mourir. Le 20 mai 1670, il recueillait lui-même sa succession. Les difficultés qui surgirent à cette occasion l'empêchèrent d'envoyer à Rome, dès son élection, les lettres accoutumées. Il ne put écrire que le 24 août 1671. Il confia ses lettres avec le dossier électoral au prêtre Joseph Simon de Ḥasroun (Hesronita), qui s'embarqua vers la fin de l'été, et arriva à Rome le 10 octobre. Mais les intrigues autour de l'élection n'avaient pas encore pris fin. Des prélats et des notables écrivirent

au Saint-Siège contre le nouveau patriarche. Si leurs lettres ne produisirent pas les effets qu'ils attendaient, elles retardèrent, cependant, jusqu'à l'année suivante la confirmation pontificale. Le 8 août 1672, Clément X accorda le bref de confirmation et, le 12 décembre, le pallium. Lettres *Divina disponente clementia*, 8 août 1672, et *Cum nos super*, 12 décembre de la même année, Anaïssi, *Bull.*, p. 170-179; lettre de Douaïhi au général de la Compagnie de Jésus, 28 août 1671, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 180-181. Le mandataire patriarcal attendit le printemps pour rentrer au Liban. Lors de son départ de Rome, le pape lui remit une autre lettre, fort affectueuse pour le patriarche. Anaïssi, p. 179-180. Joseph Simon arriva au Liban le 6 octobre 1673, et Douaïhi fut solennellement investi du pallium selon le pontifical maronite. Quelques mois après, en juillet 1674, un événement important se produisit à Qannoûbîn : l'ambassadeur du roi de France, le marquis de Nointel, y vint en visite. Voir A. Vandal, *L'odyssée d'un ambassadeur. Les voyages du marquis de Nointel (1670-1680)*, Paris, 1900, p. 153 sq.

Le 22 juillet 1676, Clément X mourait et le 21 septembre suivant Innocent XI lui succédait sur le trône pontifical. Douaïhi voulut prendre part à la joie de l'univers catholique par l'envoi d'une mission à Rome. Dans la lettre qu'il écrivit au nouveau pape, il joignait à ses félicitations un exposé des épreuves qui pesaient sur le chef de l'Église maronite. Mais le mandataire patriarcal, Pierre Doumeth Makhlouf, archevêque de Nicosie, ne put partir pour Rome qu'en 1680. Trois nouveaux élèves envoyés au collège maronite l'accompagnaient. Le voyage ne fut pas sans encombre. Makhlouf et ses compagnons tombèrent entre les mains des corsaires, qui les conduisirent comme captifs à Tripoli de Barbarie et les traitèrent en esclaves. Un Italien de Messine les racheta et les fit parvenir en Italie. Encore l'un des trois jeunes gens ne fut-il relâché que plus tard. Cette aventure rappelle celle du mandataire patriarcal qui allait solliciter le pallium au nom de Moïse Al-ʿAkkârî. Ne mettent-elles pas en lumière le mérite de ces catholiques d'Orient, qui ne craignaient pas de traverser les mers, au risque de leur vie, pour porter au vicaire du Christ l'hommage de leur fidélité? Innocent XI reçut avec joie la mission maronite et remit à Makhlouf avec la lettre *Ingentis argumentum lætitiæ*, 23 nov. 1680, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 183-184, une somme d'argent pour le patriarche.

Le pontificat de Douaïhi fut une suite ininterrompue de souffrances et d'épreuves. Plus d'une fois, il dut s'enfuir pour éviter les outrages. Les fonctionnaires turcs n'étaient pas les seuls ennemis du patriarcat. Les métoualis qui avaient entre les mains une partie du Liban septentrional molestaient sans cesse les maronites et ne respectaient même pas la personne du patriarche. René Ristelhueber, *op. cit.*, p. 222-223.

Les vexations étaient parfois provoquées par la haine d'autres confessions chrétiennes. « Nous sommes haïs encore davantage à cause de vous, » écrivait Douaïhi à Innocent XI. Chebli, *Biographie de Douaïhi*, p. 108. Voir Ristelhueber, *op. cit.*, p. 221 sq.

Dans ses moments d'infortune, Douaïhi se tournait vers la France, et son attente n'était pas déçue. Louis XIV renouvela « ses ordres à son ambassadeur à Constantinople, le marquis de Ferriol, pour que celui-ci s'employât à obtenir de la Porte ce qui pourrait être de plus avantageux au bien de la religion dans les pays des maronites, et à faire éprouver à ses habitants les effets de sa protection. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 207. Voir une lettre de Louis XIV au patriarche, 10 août 1701, dans De la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 315-317. Les graves soucis dont Douaïhi se trouvait accablé ne portaient pas d'atteinte à l'activité de son esprit. Vraiment, l'on s'émerveille à la vue de son œuvre scientifique et littéraire. En examinant ses nombreux ouvrages, on se demande comment il put surmonter tous ces obstacles pour laisser à la postérité de telles richesses intellectuelles. C'est à lui que l'Église maronite doit la reconstitution de son histoire, l'explication de sa liturgie. C'est de lui que la Syrie recueillit quantité de renseignements sur les événements passés. Pour accomplir cette tâche, il dut entreprendre des recherches infinies et compulser d'innombrables documents. Son érudition est tellement sûre, sa critique si sévère que tous les orientalistes s'inclinent devant son autorité. « Notre conviction est, dit le P. A. Rabbath, que les écrits du savant annaliste des Maronites (Douaïhi) mériteraient d'être connus en Europe. Il est le premier historien de la nation, et la mine où tous — sans excepter Assémani — ont largement puisé. Les lecteurs ne partageront peut-être pas toutes ses idées, mais ils ne lui refuseront pas les qualités de l'historien vraiment sérieux qui regarde la difficulté en face et appuie ses dires par des arguments. » *Op. cit.*, t. I, p. 630. Sur l'œuvre scientique de Douaïhi, voir Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 153 et 199-214; sur sa réforme du rituel et du pontifical maronites, P. Dib, *Liturgie maronite*, p. 90-94, 170-173.

Les travaux historiques et liturgiques de Douaïhi n'absorbaient pas toute son activité. Il administra avec un soin jaloux et intelligent les biens de son patriarcat; il ne négligea rien dans l'accomplissement de ses fonctions pastorales. En toute occasion, il se montrait le défenseur averti et décidé des prérogatives et des traditions de son Église. On le vit plus d'une fois, par exemple, aux prises avec des missionnaires de Terre-Sainte, qui entreprenaient sur le domaine maronite, et c'est à lui que Rome donna raison. Chebli, *op. cit.*, p. 136-142. Voir aussi un décret de la S. C. de la Propagande dans le *Cod. Vat. lat. 7262*, fol. 6 v°-7, reproduit par P. Dib, *Les conciles de l'Église maronite*, *loc. cit.*, p. 194. De plus, durant son pontificat, il se dépensa sans compter, nous le verrons plus loin, pour la cause de l'union. Deux choses lui tenaient à cœur par-dessus tout : la formation du clergé et la réforme de la vie monastique. Le collège de Rome avait une place de choix dans ses préoccupations, et un séminaire fut établi par ses soins à Qannoûbîn même. Il ne se contenta pas de multiplier les centres de la vie religieuse. Jusque-là, les monastères avaient vécu sous le régime exclusivement autonome. Il voulut introduire l'économie des ordres modernes d'Occident avec autorité centralisée, et il eut la joie d'approuver le 18 juin 1700, les premières constitutions des communautés réformées. Sur Douaïhi, voir sa biographie écrite par Chebli et que nous avons souvent citée. La grande satisfaction des dernières années de sa vie fut procurée au patriarche par la visite d'un représentant du Roi très chrétien, Jean-Baptiste Estelle, qui venait d'être nommé, le 5 novembre 1701, consul de France à Seïd (Sidon). Cf. Ristelhueber, qui nous retrace les détails de cette visite, *op. cit.*, p. 218 sq. Le 3 mai 1704, Douaïhi mourut au monastère de Qannoûbîn, à l'âge de soixante-quatorze ans. A l'Église maronite et à ses chefs, ce grand patriarche laissait la leçon de 34 années de pontificat, remplies par une activité aussi intense que féconde.

Le successeur de Douaïhi fut Gabriel, originaire de Blauza. M. Ristelhueber, se fondant sur des documents conservés aux Archives nationales et aux Archives du ministère des affaires étrangères de Paris a fort bien retracé les événements qui précédèrent, accompagnèrent et suivirent l'élection de Gabriel. *Op. cit.*, p. 225-232. D'après la coutume, il fallait soumettre le dossier électoral à l'approbation du Saint-Siège. Le P. Élie Hyacinthe de Sainte-Marie, vicaire

des carmes déchaussés de Tripoli de Syrie et du Mont-Liban, fut chargé de cette mission. Muni des lettres habituelles, il partit aussitôt. Il arriva à Rome le 13 février 1705, et, le 22, il eut son audience. Après avoir présenté au pape l'hommage filial des maronites, il lui exposa le but de sa mission et les désirs du patriarche. Clément XI ne se contenta pas d'accorder ce qu'on demandait. Il voulut marquer par un acte solennel sa bienveillance à l'endroit des maronites : le lendemain (23 février), en présence des cardinaux, des évêques et de la noblesse romaine, il célébra une grand'messe pour le patriarche et son peuple. Puis, au consistoire du 27 avril, il confirma le nouvel élu et lui conféra le pallium. Le destinataire eut tout juste la joie d'en prendre connaissance et d'être revêtu du pallium; le P. Élie rentrait de Rome le 10 octobre 1705; la veille de la Toussaint, le patriarche mourait subitement. Voir les documents dans le *Cod. Vat. lat. 7262*, fol. 139, 144-149, et dans Anaïssi, *Collect.*, p. 133-137. Nous ne connaissons du bref de confirmation qu'une traduction arabe; elle se trouve dans le *Cod. Vat. lat. 7258*, fol. 118. Le bref est du 10 juin 1705. Cf. aussi Ristelhueber, p. 233-236.

Ce fut Jacques ʿAouad qui succéda le 6 novembre à Gabriel de Blauza. Il dépêcha à Rome le P. Ferdinando di S. Liduvina, vicaire des carmes en Syrie, et fut confirmé sur le siège d'Antioche par la lettre *Romani Pontificis* du 21 février 1706; le pallium lui fut accordé, à la postulation de Camille Spreti, avocat consistorial, le 21 mars suivant. Lettre *Cum nos nuper*, 21 mars 1706. Anaïssi, *Bull.*, p. 186-197. Le pape reproduit dans la lettre de confirmation la formule de profession de foi, prescrite aux Orientaux par Urbain VIII, formule plus complète que celle de Grégoire XIII *pro Græcis*, et à laquelle le Saint-Office donna, en 1665, la préférence. (Voir la constit. *Allatæ sunt* de Benoît XIV, 26 juillet 1755, § 17; une lettre du cardinal Borgia, préfet de la Propagande aux patriarches et évêques orientaux, 6 juillet 1803, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 451-454.) La formule du serment de fidélité, que le patriarche doit prêter, suit la profession de foi.

D'un esprit bien nourri, d'une éloquence alerte et saisissante, doué, au surplus, de manières distinguées et d'une politesse exquise, Jacques ʿAouad n'avait cependant pas rallié tous les suffrages de l'assemblée électorale. Le fait accompli, consacré par la plus haute autorité de l'Église, ne désarma pas la colère de ses ennemis. Bien qu'elle fût vieille de près de quatre ans, l'élection d'ʿAouad était encore, en 1709, regrettée par eux. Voir une relation de Mgr ʿAbdallah Qaraali, élevé à l'épiscopat par le patriarche ʿAouad en 1716, dans Chartoûnî, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 182. Au rapport de Germanos Farḥât, sacré évêque également par le patriarche ʿAouad, ce dernier ne savait pas gagner la sympathie de son clergé et de son peuple. *Ibid.*, p. 45. Estelle, consul de France à Sidon, le jugeait comme un homme de science, mais peu fait pour gouverner; il lui reprochait, d'être « hautain, remuant, avaricieux ». Ristelhueber, *op. cit.*, p. 238. Le parti de l'opposition ne manqua pas d'exploiter ces griefs pour capter la confiance du public et faire éclater un scandale retentissant, de nature à l'acculer à l'extrême. Les missionnaires, eux-mêmes, oublieux de leur vocation pacifique, ne furent pas étrangers aux machinations ourdies contre le patriarche. Voir R. Ristelhueber qui, à l'aide de documents et de rapports officiels contemporains, conservés aux Archives nationales et au ministère des affaires étrangères de Paris, trace un tableau saisissant des événements de cette période, *op. cit.*, p 240-271. Des rumeurs malveillantes commencèrent à circuler; elles pénétraient dans le clergé, dans le peuple, dans toutes les classes de la société : on accusait Mgr ʿAouad de crimes qui soulevaient l'indignation des honnêtes gens. En 1709, le scandale se trouvait tellement grossi que les évêques crurent le moment venu de faire un procès canonique et de prononcer la déposition du patriarche. A cet effet, ils se réunirent, en 1710, au couvent de Mar Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), à Raïfoun dans le Kasrawân. L'affaire ne traîna pas. On fit un simulacre de tribunal; on instruisit sommairement la cause et la sentence fut celle que le public pouvait attendre. En revanche, l'exécution de la sentence revêtit la forme solennelle d'une dégradation réelle : le patriarche, amené devant l'assemblée épiscopale, fut soumis au dépouillement matériel de tous les insignes pontificaux. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 511; M. Ghabriel, *op. cit.*, t. II, p. 551. Privé de tout pouvoir d'ordre et de juridiction, Jacques ʿAouad fut interné, sous bonne garde, au monastère de Loaïsah (Kasrawân). Il s'agissait maintenant de lui donner un successeur. Tout d'abord, on nomma un administrateur patriarcal. Puis on se réunit pour l'élection, et, d'accord, on désigna Mgr Joseph Mobarak, originaire de Raïfoun. Relations de Qaraali et de Farḥât, dans Chartoûnî, *op. cit.*, p. 45-46, 182-183. Le scandale était à son comble; il faisait la désolation des gens de bien et « causait naturellement aux maronites, dit M. Ristelhueber, un énorme préjudice. Les grecs schismatiques étaient charmés de leur reprocher les crimes de leur patriarche. Les musulmans eux-mêmes en avaient fait des couplets que leurs enfants se donnaient le malin plaisir de chanter quand ils rencontraient des chrétiens. Quant à Estelle (consul de France à Sidon), il en avait « le cœur percé ». Il regrettait d'autant plus cette lamentable affaire qu'il était persuadé avoir pu l'éviter, s'il en avait été prévenu à temps par son collègue de Tripoli. » *Op. cit.*, p. 243.

Que Jacques ʿAouad ait donné prise à la critique; qu'il se soit montré trop fier, trop satisfait de sa personne, c'est possible; mais qu'il ait commis les crimes abominables dont on l'accusait, on ne peut l'admettre. « Les accusations formulées contre le patriarche étaient si graves qu'elles lui (à Naufel El-Khazen, consul de France à Beyrouth) semblaient peu croyables. Il redoutait que les évêques n'eussent mis une certaine passion à charger leur supérieur. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 241-242. Poullard, ancien vice-consul de France à Tripoli de Syrie, qui, après avoir quitté cette ville pour occuper, de 1708 à 1711, le consulat de Tripoli de Barbarie, retournait en Syrie comme successeur d'Estelle à Seïde, se trouva péniblement surpris de la triste situation faite au patriarche. Il connaissait bien Jacques ʿAouad; il avait toujours apprécié ses mérites. Il prit donc sa défense et le protégea jusqu'au bout. Cela montre que les délits reprochés à Jacques n'étaient pas aussi manifestes ni aussi certains qu'on voulait bien le prétendre. D'ailleurs, la relation d'une visite faite, en 1721, au patriarche à Qannoûbîn par un jésuite, nous confirme dans notre conviction : « Le patriarche avec les religieux et quelques évêques maronites qui sont auprès de lui, écrivait le P. Petitqueux au P. Fleuriau, vivent tous dans une union parfaite et dans une simplicité et une pureté de mœurs très exemplaire; les fautes les plus légères y sont sévèrement punies. Le couvent, tout pauvre qu'il est, reçoit charitablement les étrangers par esprit d'hospitalité. » *Lettres édifiantes et curieuses. Mémoires du Levant*, t. I, Lyon, 1819, p. 180-181.

Quoi qu'il en soit, on ne peut contester les torts du clergé et notamment de l'épiscopat : En saisissant de la question l'opinion publique, ils jetèrent de l'huile sur le feu et les imaginations s'échauffèrent à l'extrême. Les évêques avaient mis trop de hâte à casser leur chef

et à lui donner un successeur. Ils l'avaient fait sans compter avec l'intervention du pape. Pourtant, ils savaient que la ratification de la nouvelle élection par Rome était nécessaire. Ils avaient cru, peut-être, mieux réussir en mettant le Saint-Siège devant un fait accompli. Mais les événements montrèrent, dans la suite, l'erreur de leur calcul. Ils confièrent à leur doyen, Georges Benjamin, archevêque d'Ehden, et l'un des principaux adversaires du patriarche déposé, la mission de porter toute l'affaire à Rome. Benjamin s'embarqua vers la fin de 1710, accompagné d'un moine de l'ordre de Saint-Antoine. Le Saint-Siège, péniblement surpris de la déposition infligée, sans ses ordres, à un patriarche, de la gravité des accusations dirigées contre ce dernier et de la procédure employée au mépris des règles canoniques, manda au custode du Saint-Sépulcre, Fr. Laurent de Saint-Laurent, d'aller faire une enquête sur place. Voir la lettre que Clément XI écrivit le 31 janvier 1711 à l'épiscopat, au clergé et aux notables de la nation maronite, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 197-198.

Muni du mandat pontifical et des instructions de la Propagande, le P. Laurent, après s'être concerté avec le consul de France, Estelle, se rendit au couvent des franciscains, situé à Ḥariṣa, dans le Kasrawân. Sur ces entrefaites, une lettre arrivait de l'archevêque d'Ehden, qui, de Rome, exhortait les évêques à bien recevoir l'envoyé du Saint-Siège. Cette lettre ne fut pas inutile. Le P. Laurent put aisément poursuivre son voyage jusqu'à Raïfoun, résidence de l'anti-patriarche. Il montra à celui-ci les instructions de Rome. Les évêques, voyant que l'ordre du pape était, en vertu du principe : *spoliatus ante omnia restituendus est*, de rétablir Jacques sur le siège patriarcal, ne pouvaient guère échapper à l'application de cette mesure. Ils imaginèrent pourtant un moyen de mettre d'accord leur amour-propre et le devoir de l'obéissance : obliger Mgr Jacques à donner sa démission. On le tira donc de sa prison, et, le 13 août 1711, il était réintégré dans la possession de sa dignité. Mais, séance tenante, il offrit sa démission. Le lendemain, à Ḥariṣa, il renouvela cet acte devant le délégué pontifical qui le sanctionna de son acceptation. De cette manière, la perte de l'office ne paraissait plus être la suite d'une déposition irrégulière, mais bien plutôt d'une démission acceptée par un représentant du pape. Les droits du Saint-Siège se trouvaient donc sauvegardés. Aussi la démission fut-elle suivie d'une nouvelle élection de Joseph Mobarak. Une telle solution ne semblait pas opposée aux instructions de la Propagande, et c'est ce qui nous explique la conduite du P. Laurent. Cependant, contre cette démission forcée, Jacques ʿAouad introduisit un recours en cour de Rome. Décret de la Propagande du 8 mai 1713, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 138-139; relation de Qaraali, *ibid.*, p. 185; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 512-513; Ristelhueber, *op. cit.*, p. 250-251.

Ayant terminé son enquête, le P. Laurent rédigea un rapport et l'envoya à Rome avec le dossier. En attendant la décision du Saint-Siège, il fit un voyage à Alep, puis en Égypte. Au mois de février 1712, il débarquait de nouveau à Seïde (Sidon). Dans l'intervalle, Poullard était arrivé, en novembre 1711, à cette dernière ville pour succéder à Estelle. Or, Poullard, l'ancien vice-consul de Tripoli, estimait particulièrement Jacques ʿAouad. L'affaire allait changer de face, et cela d'autant plus que l'antipatriarche s'était aliéné les sympathies de certains évêques. Le prélat déposé fut donc conduit à Seïde et placé au couvent des franciscains, sous la protection du consul de France. Ristelhueber, p. 252-253.

A Rome, Jacques ʿAouad avait en l'archevêque d'Ehden un adversaire habile et redoutable. Mais ce dernier avait compté sans l'intervention d'un jeune parent du patriarche, J.-S. Assémani dont le prestige commençait déjà à se faire sentir dans les milieux romains. L'affaire suivait son cours à la Congrégation de la Propagande : on interrogeait les témoins venus à Rome; on examinait les documents; on étudiait le rapport du délégué pontifical. Celui-ci reçut, à titre privé, quelques nouvelles de bon augure pour Jacques ʿAouad. Mais ces nouvelles ne tardèrent pas à s'ébruiter. Et alors, l'antipatriarche et ses partisans redoublèrent d'activité et envoyèrent lettre sur lettre à Rome comme à Versailles. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 251 sq.; Anaïssi, *Collectio*, p. 139-140; De Martinis, *Jus pontificium*, t. VII, p. 95. Le règlement de l'affaire se trouvait entre les mains des cardinaux de la Propagande. Après avoir tenu plusieurs séances, ces derniers se réunirent le 20 mars 1713 pour prononcer le jugement définitif. Ils déclarèrent injuste et illégale la sentence rendue contre le patriarche Jacques.

La Congrégation renvoya à plus tard l'examen d'une autre question, celle de la démission du patriarche. Elle la trancha le 8 mai de la même année, en déclarant la démission de Mgr Jacques nulle et de nul effet, et en rétablissant celui-ci dans la possession de son siège patriarcal. Voir le texte de ces deux décisions dans Anaïssi, *Collectio*, p. 137-139.

A peine les décisions de la Propagande étaient-elles promulguées qu'un mandataire de l'antipatriarche arrivait à Rome. De nouveaux écrits versés au dossier furent examinés par la Congrégation à la séance du 19 juin 1713. Ils ne produisirent aucun effet, si ce n'est de faire confirmer par bref apostolique les décisions précédentes. Anaïssi, *ibid.*, p. 139-140; De Martinis, *op. cit.*, t. VII, p. 95.

Le document pontifical établit le droit sur cette question pour l'Église maronite : les électeurs du patriarche ne peuvent pas défaire ce qu'ils ont une fois fait.

A la suite de son échec, l'archevêque d'Ehden se tourna vers la vie religieuse. Il se fit jésuite, et, comme tel, rendit à sa nation d'appréciables services. C'est le témoignage que lui rendent les Pères du concile du Liban, tenu en 1736. Part. IV, c. VI, n. 6, IX. Le personnage qui assistait à ce concile en qualité d'ablégat apostolique était Assémani lui-même, qui avait plaidé contre Georges Benjamin la cause du patriarche ʿAouad.

Les documents pontificaux, promulgués à Rome, n'arrivèrent au Liban qu'après un assez long délai. Poullard les reçut, en effet, au mois d'août 1713; il se mit aussitôt à la besogne. Il conféra à ce sujet avec le custode; et, le 25 du même mois, il écrivit aux cheikhs de ʿAjaltoun et de Ghosta, dans le Kasrawân, une lettre pressante et pleine d'onction; puis, il adressa à ses collègues d'Alep et de Tripoli un résumé des instructions qu'il venait de recevoir. En même temps, il réussissait à aplanir les difficultés qui pouvaient être soulevées par certains missionnaires. « Jugeant le terrain suffisamment préparé, il se décida à frapper un grand coup pour couronner son œuvre. Pendant près de deux ans, Mgr Jacques était resté à Seïde sous sa sauvegarde : il était temps qu'il se rendît à Cannobin reprendre possession du siège patriarcal. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 257-258. Poullard le fit conduire à Qannoûbîn; puis, accompagné d'une suite imposante, il entreprit un voyage dans la montagne pour régler définitivement toutes les questions relatives à cette affaire. *Ibid.*, p. 258-259. « Les décrets du Saint-Siège furent publiés; les évêques et les cheikhs signèrent une lettre d'obéissance au pape; ils burent à sa santé et à celle du patriarche; les Français de la suite du consul chantèrent eux-mêmes l'*Exaudiat* dans les églises libanaises et tout le monde cria : « Vive le Sultan de France! » Ristelhueber, p. 259.

C'est dans les premiers jours de janvier 1714 que

Mgr ʿAouad était rentré à Qannoûbîn; il y avait été accompagné par plusieurs évêques, le cheikh Naufel El-Khazen et une escorte de métoualis. Entre temps, l'antipatriarche mourait à Raïfoun, le 8 septembre 1713. Cet événement ne pouvait que faciliter encore le dénouement de la crise. Toutefois, l'*odium plebis* ne désarma pas d'emblée, notamment dans la région de Tripoli. Quelques fauteurs de désordres, exploitant toutes les circonstances, continuaient de critiquer le patriarche pour entretenir la discorde et pêcher en eau trouble. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 261-263. De plus, au dire de Jean-Jacques de Monhenault, vice-consul de France à Tripoli (1714-1725), et de deux évêques maronites contemporains, Farḥât et Qarrali, le manque de souplesse et de franchise, de la part du patriarche, contribua à prolonger dans quelques endroits le malaise populaire. Relation de Farḥât et de Qaraali dans la *Chronologie des patriarches maronites*, édit. Chartoûnî, p. 46, en note, et p. 187 sq.; cf. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 267. « La plupart des maronites de la contrée de Tripoli restaient en somme plus ou moins ouvertement hostiles à Mgr Jacques. En le reconnaissant, beaucoup d'entre eux n'avaient agi que par crainte du Saint-Siège. Et parmi ceux qui continuaient à le combattre, quelques-uns, dans leur aveuglement, ne reculaient pas devant les moyens les plus dangereux pour leur nation. C'est ainsi qu'un maronite d'Alep s'était adressé au pacha en lui demandant de se saisir du patriarche pour en établir un autre à sa place. D'autres même n'hésitaient pas à rejeter la responsabilité de tout ce trouble sur les Français et les missionnaires. Tels certains chrétiens du Kesrouan qui, malgré leur apparente soumission, semblaient à Monhenault les vrais chefs de l'opposition. Ils lui adressèrent une lettre fort impertinente. Très irrités de l'intervention du vice-consulat de France, ils prièrent Monhenault de cesser de se mêler d'une affaire qui ne le regardait pas. L'autorité des Turcs, disaient-ils, était la seule qu'ils reconnussent : ils se refusaient à admettre celle des « Francs » et allaient jusqu'à menacer le vice-consul de la justice ottomane. On peut juger à quel point la passion avait égaré quelques maronites pour avoir amené ces énergumènes à renier ainsi tout le passé de leur nation. L'ambassadeur lui-même s'était ému de ces excès. Il avait remontré aux notables de Tripoli combien ils jouaient un jeu plein de périls. Il était vraiment criminel de leur part de risquer faire intervenir la Porte dans leurs affaires, alors que la communauté maronite était la seule dont le patriarche pût être nommé en toute liberté, sans obligation de solliciter un firman. Ces prévisions faillirent se réaliser. Le pacha de Tripoli chargea le cheikh gouverneur du pays d'Akkar (situé au nord de Tripoli), ennemi juré des métualis, de s'emparer de Mgr Jacques. Par bonheur, les neiges obligèrent sa petite troupe à rebrousser chemin : elle dut revenir sans avoir fait autre chose que de découvrir les desseins du pacha. Le prélat eut ainsi le temps de se réfugier dans les cavernes de la haute montagne et, pour l'en déloger, il eût fallu entreprendre une guerre en règle contre les métualis. Ce fut la dernière alerte. A partir de ce moment... les esprits se calmèrent, Torbey et les missionnaires aidant. Ceux-ci remirent enfin au prélat les objets du culte appartenant au patriarcat. La paix se rétablissait peu à peu. Bientôt Poullard, qui n'avait cessé de suivre avec passion le succès d'une cause devenue sienne, pouvait écrire (le 1er mai 1714) au comte de Pontchartrain : « Le feu qu'on avait allumé à Tripoli contre le patriarche s'est tout à coup amorti par la protection du Roi. » Malgré sa soudaineté, le calme était, cette fois, durable. Le consul de Seïde continuait à surveiller les événements et à en rendre fidèlement compte. Il n'entendait plus parler des agitations de Tripoli; tout y était donc tranquille. Les machinations contre le patriarche avaient complètement échoué. Monhenault et quelques Français étaient allés rendre visite au prélat; ils en étaient revenus charmés des bonnes manières et de la politesse de Mgr Jacques. Toute cette grave affaire était donc heureusement terminée. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 2[illegible]-2[illegible]8.

Dès lors, le patriarche put entreprendre aisément la visite pastorale. Il allait d'une localité à l'autre, et recevait partout les plus grandes marques d'honneur et de soumission. Toutefois, « il hésitait encore à se rendre au Kesrouan, dont les cheikhs avaient été ses plus cruels ennemis. Mais Poullard envoya auprès d'eux son drogman Ibrahim, et les cheikhs donnèrent leur parole de bien recevoir Mgr Jacques, car ils étaient soumis au pape comme au « Sultan de France », leur maître. Ils tinrent leur promesse, implorant leur pardon les larmes aux yeux. Le patriarche ne manqua pas, dans de longues lettres en italien, de tenir Poullard au courant de tous les détails de ce voyage triomphal. Il finit par se rendre à Deir-El-Kamar. Il y fut fort bien accueilli par l'émir des druses devant lequel il put se présenter entouré de son clergé et des principaux notables de sa nation, désormais parfaitement unie. » Ristelhueber, p. 269-270.

Il est certain que, dans l'affaire du patriarche ʿAouad, Poullard fit preuve de beaucoup de tact, d'énergie et de dévouement. Mais il exagère un peu son rôle quand il déclare avoir empêché une révolte ou écarté un schisme avec Rome. Il le disait pour se faire valoir et obtenir une récompense de ses services, notamment un poste plus important que celui de Seïde. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 257, 260, 268-270. En réalité, ni missionnaires, ni maronites n'avaient songé à se séparer du Saint-Siège. Un peuple d'une longue tradition catholique ne renie pas en un jour tout son passé. Toujours attachés à l'Église, les maronites ne contestèrent pas l'autorité romaine, et ce fut justement leur souci d'obéir au pape qui amena la fin de la crise. Un contemporain, l'archevêque Farḥât, sacré par le patriarche Jacques lui-même, nous l'indique bien. (Cité par Chartoûnî, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 46 en note.) Clément XI nous en fournit la confirmation dans un bref adressé aux maronites, le 18 août 1714. (Bref *Magno cum animi*, dans De Martinis, *Jus pontific.*, t. II, p. 302). *Quocirca*, disait Benoît XIV à propos de ces événements, *Maronitæ hoc novum suæ erga Romanam Sedem obedientiæ dederunt argumentum.* Allocution consistoriale, 13 juillet 1744, *ibid.*, t. III, p. 152.

Les événements venaient de reprendre leur cours normal lorsque un nouveau scandale éclata : de graves dissensions entre deux membres les plus en vue de l'épiscopat, le neveu du patriarche, Simon ʿAouad, archevêque de Damas, et ʿAbdallah Qaraali, archevêque de Beyrouth, qui nécessitèrent l'intervention du Saint-Siège. Le pape députa, en effet, un ablégat, le P. Gabriel Ḥawa (Eva), moine maronite de l'ordre de Saint-Antoine, pour le règlement de cette affaire. Voir les lettres *Etsi quotquot*, 29 janvier 1721; *Quod pastoralis officii*, même date; *Ex Romani Pontificis*, 1er février 1721; *Cum sicut accepimus*, 12 mars 1721, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 208-214; De Martinis, *op. cit.*, t. II, p. 342-344, t. VII, p. 97-98. Heureusement, la mission du P. Ḥawa rétablit la paix dans l'Église maronite. Voir la lettre *Exultavimus coram Domino* d'Innocent XIII, 12 février 1723, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 214-216.

Sous le pontificat de Jacques ʿAouad, Clément XI fonda à Rome, en 1707, le monastère des Saints Pierre-et-Marcellin, qui devait servir à la fois de maison d'étude pour les moines de l'ordre de Saint-

Antoine de la congrégation dite du Mont-Liban et d'hospice pour les pèlerins maronites. Le 18 mars 1714, cet établissement fut rattaché par la Propagande à l'ordre en question. Voir la lettre du cardinal Sacripante, préfet de la Congrégation de la Propagande, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 141-142. Sous l'inspiration du cardinal Nicolas Spinola, l'institution fut dotée d'une règle spéciale que confirma Clément XII, lettre *In supremo militantis Ecclesiæ*, 14 juillet 1732, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 227-231, et que modifia, à deux reprises, Benoît XIV. Lettres *Injunctum nobis*, 7 octobre 1744, et *Apostolatus officium*, 8 nov. 1745, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 318-328. En 1753, la maison fut transférée près de Saint-Pierre-ès-liens, où elle se trouve encore, et placé sous le vocable de Saint-Antoine le Grand. Lettre *Alias porrectus nobis* de Benoît XIV, 18 décembre 1753, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 347-348. Cf. le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 161-162. Enfin, nous ne saurions passer sous silence les services rendus indirectement à la science par Jacques 'Aouad. Il prêta, en effet, un concours efficace — les orientalistes doivent lui en savoir gré — à J.-S. Assémani qui, sur l'ordre du pape, était allé en Orient pour l'acquisition de manuscrits grecs, syriaques et arabes. Tous ces manuscrits sont actuellement à la Bibliothèque vaticane. Cf. *Bibl. or.*, t. I, præf., p. XI.

Après un long pontificat, Jacques 'Aouad rendit le dernier soupir au couvent de Mar-Challita, dans le Kasrawân, le 12 (et non pas le 9) février 1733. Voir les lettres de son successeur et du collège électoral au pape et à la Congrégation de la Propagande, dans le *Cod. Vat. lat. 7258*, fol. 208-209 et 212-213.

L'élection du nouveau patriarche n'alla pas sans difficulté. Les évêques étaient divisés. Deux candidats obtinrent chacun six voix, un troisième, deux et un quatrième, une. A un certain moment, une manœuvre simoniaque s'esquissa. Pour y parer, l'on cessa les scrutins, et l'on élut par acclamation Joseph Dergham El-Khazen, évêque de Ghosta. Voir la lettre adressée à la Propagande par l'un des électeurs, 'Abdallah Qaraali, archevêque de Beyrouth, 28 février 1733, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 143-144; Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 76. Ce fut le 25 (et non pas le 24) février 1733, au couvent de Raïfoun, dans le Kasrawân. Immédiatement, le patriarche désigna le P. 'Abdallah Serour (Serur), pour porter à Rome les lettres électorales. Clément XII confirma Joseph El-Khazen sur le siège patriarcal et, à la postulation de Joseph Ascevolini, avocat consistorial, lui accorda le pallium. Lettre *Cum nos a vinculo*, 18 décembre 1733, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 232-234; voir aussi p. 235-237.

L'événement principal du pontificat de Joseph El-Khazen fut la tenue, en 1736, du synode du Mont Liban. (C'est, sans doute, par distraction que M. S. Deslandes le désigne sous le nom de concile de 'Aïn-Traz, dans les *Échos d'Orient*, 1922, t. XXV, p. 321.) Cette assemblée marque une date importante dans l'histoire de l'Église maronite, puisqu'elle donna à celle-ci sa charte constitutionnelle. — Au lendemain de l'élection de Joseph El-Khazen, la question d'une réforme fut sérieusement agitée. La recherche d'une latinisation inconsidérée, mal comprise, le manque d'une organisation ecclésiastique définie, la suite des douloureux événements racontés plus haut, avaient jeté le trouble dans les esprits et le bouleversement dans la discipline. Le besoin de remédier aux abus se faisait grandement sentir. *Difesa del sinodo libanese celebrato d'ordine della Santa Sede nel Monte Libano l'anno 1736*, Rome, 1741, p. 55. A la nécessité de réformer les institutions se joignait le souci d'éviter les remèdes sans effets. Aussi jugea-t-on nécessaire de s'assurer le concours de l'autorité pontificale. Cf. deux lettres adressées par trois archevêques maronites, le 28 février 1733, à la Propagande, dont l'une se trouve dans le *Cod. Vat. lat.*, *7262*, fol. 178 et l'autre dans la *Difesa del sinodo libanese*, citée plus haut, p. 55-56. Le patriarche, les évêques et les principaux du clergé séculier et régulier écrivirent au pape, à la Propagande et à divers cardinaux de la Curie, demandant l'envoi de J.-S. Assémani en qualité de légat pontifical. Lettre du 28 juillet 1734, dans *Synodus provincialis a Remo D. Patriarcha Antiocheno, Archiepiscopis et episcopis, nec non clero seculari et regulari nationis Syrorum Maronitarum una cum Remo D. Josepho Simonio Assemano, Sedis Apostolicæ Ablegato, in Monte Libano celebrata anno 1736, diebus 30 septembris, prima et secunda octobris, Clemente XII Pont. Max.*, Rome, 1820, p. II. Voir *ibid.*, p. III, les autres lettres du 27 et 31 juillet et du 8 août de la même année. Rome exauça le vœu des maronites et Assémani fut envoyé avec faculté de réunir, au besoin, un concile. Voir les diverses pièces *ibid.*, p. III-XIV et Anaïssi, *Collectio*, p. 146-147. La Congrégation de la Propagande lui donna des instructions particulières touchant la réforme de plusieurs questions disciplinaires, notamment la séparation des monastères de moines et de moniales, l'érection canonique des éparchies, les droits qu'on exigeait à l'occasion de la distribution des saintes huiles et de la collation des ordres. Muni de tous ces documents, Assémani quitta Rome le 17 décembre 1735; mais, à cause de la mauvaise saison, il ne put arriver à Beyrouth que le 17 juin de l'année suivante. De là, il se rendit à Qannoûbîn, auprès du patriarche. Le 1er juillet, celui-ci fit lire à l'église, en présence de l'épiscopat, du clergé, des notables et d'un grand nombre de fidèles, les brefs apostoliques et les lettres de la Propagande. Voir le rapport écrit par Assémani sous le titre : *Relazione dell'ablegazione apostolica alla nazione de' Maroniti nella Siria, e Monte Libano di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congregazione de Propaganda Fide*, Rome, 1741, p. 2-4; J.-S. Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. VI-VIII. Le jour suivant (2 juillet), patriarche et évêques écrivirent à Rome pour témoigner de leur gratitude et de leur parfaite soumission aux ordres du souverain pontife. Ces lettres se trouvent dans l'append. du synode du Liban, p. 445-449.

Avant de quitter la ville éternelle, Assémani avait élaboré un vaste programme de réforme; il avait même rédigé en latin, sans doute pour le soumettre à la Propagande, le schéma du concile qu'il se proposait de réunir. Un maronite, André Scandar, professeur à la Sapience et interprète de langues orientales près la S. C. de la Propagande, en fit une traduction arabe, terminée le 15 novembre 1735. (Cette traduction est conservée parmi les mss. de la Vaticane : *cod. Vat. syr. 399*.) Ce n'est pas le texte qui fut plus tard adopté. Dans l'intervalle, Assémani dut le modifier; car, lors de son arrivée chez le patriarche, il fut obligé de traduire en arabe le texte latin qu'il avait préparé. *Relazione*, p. 5-7. Le programme de réforme, dressé par Assémani, rencontra dans l'entourage même du patriarche, une sourde opposition. Le véritable instigateur en était Élie Moḥasseb, évêque d'Arka et vicaire patriarcal. Par des manières habiles, mais peu franches, il arriva à gagner le patriarche et ceux dont la réforme menaçait les intérêts ou les commodités. Aussi les discussions préalables furent-elles longues et laborieuses. Nous ne pouvons entrer dans le détail de leur histoire; c'est un autre travail qu'il faudrait pour les retracer. *Relazione*, p. 7-10.

Les débats portèrent principalement sur les points suivants : monastères mixtes ou doubles, division des éparchies, formation du clergé, discipline des sacrements, droits exigés à l'occasion de la collation des ordres, de la distribution des saintes huiles, des dis-

penses matrimoniales et de la levée des peines ecclésiastiques. Voir *Relazione*, p. 14 sq.; le P. Fromage, *Lettres édifiantes*, *loc. cit.*, p. 409, 411; un rapport conservé aux archives de l'hospice maronite de Rome, publié par Anaïssi, *Collectio*, p. 148. La patience intelligente de l'ablégat apostolique, le bon sens du patriarche et de l'épiscopat, l'intervention prudente de deux consuls de France, M. Martin et le cheikh Naufel El-Khazen, neveu du patriarche, l'activité discrète des jésuites et des missionnaires de Terre-Sainte finirent par avoir raison de toutes les intrigues. L'accord s'étant fait dans les commissions préparatoires sur le texte à proposer aux délibérations des Pères, Joseph El-Khazen et l'ablégat convoquèrent officiellement le synode pour le 30 septembre 1736, au monastère de Loaïsah, dans le Kasrawân. *Synode du Liban*, p. XV-XVI; *Relazione*, p. 9-10.

Les sessions commencèrent à la date fixée pour l'ouverture du concile et durèrent trois jours consécutifs, à raison de deux par jour. Elles s'entourèrent d'une solennité toute particulière, et jamais l'Église maronite n'avait connu pareille assemblée. A côté des évêques et des dignitaires des deux clergés séculier et régulier, siégeaient des prélats d'autres Églises orientales, des représentants des missions latines établies en Syrie et un grand nombre de chefs et de notables de la nation. Tous apposèrent leurs signatures au texte du synode. Le patriarche, les évêques, les moines, les prélats étrangers et les religieux latins écrivirent à Rome pour annoncer au Saint-Siège la tenue et la clôture régulières du synode, en demander la confirmation et prier d'en imprimer le texte à la typographie de la Propagande. Dans les autres lettres adressées au pape et à la Propagande, le patriarche exalta le mérite d'Assémani. Le patriarche et l'ablégat firent copier en plusieurs exemplaires, dûment authentiqués à l'intention des évêques, le texte conciliaire dont l'original arabe allait être porté à Rome. Puis, d'un commun accord, ils décidèrent d'appliquer immédiatement les mesures les plus urgentes, et notamment de supprimer ces monastères mixtes où moines et moniales vivaient côte à côte, séparés les uns des autres par une simple clôture, mais dépendant de la même autorité et possédant les mêmes biens. Cette pratique était assez répandue en Orient, et remontait à une époque très reculée. Nous en voyons déjà la condamnation dans la Novelle CXXIII, 36, de Justinien et au VII[e] concile œcuménique, tenu à Nicée, en 787. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 437; Théod. Balsamon, *Canones Sanctæ et universalis VII synodi*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 990-994; et voir E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 41-42. Le patriarche et l'ablégat convinrent d'affecter certains monastères exclusivement aux femmes et d'autres aux hommes. Assémani se mit à la besogne. Le patriarche l'appuyait en tout. Son action ne rencontra d'abord pas de résistance; mais lorsqu'il arriva aux trois monastères de ʿAïn-Warqa, de Mar-Challita (saint Artémius) et de Raïfoun, situés dans le Kasrawân, il se heurta à une opposition systématique, irréductible, menée, pour ʿAïn-Warqa, par Jean Estéphan, évêque de Laodicée, et, pour Mar-Challita, par Élie Moḥâsseb, évêque d'Arka. A Raïfoun, sur l'instigation d'Élie Moḥâsseb, le patriarche lui-même qui avait établi sa résidence dans ce monastère, changea d'attitude et voulut maintenir le *statu quo*. L'évêque d'Arka, d'intelligence avec son collègue de Batroun (Botrys), Étienne Douaïhi (Aldoense), porta même Joseph El-Khazen à prescrire aux moines et aux moniales qui avaient accepté la réforme, de rétablir les monastères mixtes. C'était déjà une tactique assez hardie. Mais il y a plus grave, et, cette fois, le P. Élie Felice (Elias Saʿd), secrétaire du patriarche, quelques membres de la famille El-Khazen, un missionnaire latin et un ancien élève du collège de Rome apportèrent leur concours aux mécontents. Pour rendre tout accord impossible entre l'ablégat et le patriarche, Moḥasseb, Douaïhi et Saʿd représentèrent à celui-ci la réforme des monastères comme une tache à l'honneur des religieux et de la nation tout entière, et le poussèrent à faire distribuer une véhémente protestation, à plus de 100 exemplaires, aux évêques, aux moines, aux moniales, aux chefs et principaux du peuple maronite, aux consuls de France, aux missionnaires latins, aux anciens élèves de Rome, à Assémani lui-même. Inspiré et poussé par de tels conseillers, le patriarche alla jusqu'à déclarer qu'il ne reconnaissait plus l'ablégat, qu'il lui enlevait toute juridiction sur les maronites et qu'il portait l'affaire devant le Saint-Siège. Une pareille volte-face déconcerte. Peu expérimenté dans la science du droit, impressionné par l'argumentation de ses hommes de confiance, Joseph El-Khazen se laissa circonvenir et commit, de bonne foi sans doute, un grave excès de pouvoir. *Relazione*, p. 19 et 24. En revanche, le plus grand nombre des évêques, la grande majorité des Khazen, les Ḥobaïch de Ghazir, les anciens élèves de Rome, les moines de l'ordre de Saint-Antoine de la Congrégation du Mont-Liban, les Pères de Terre-Sainte, les jésuites, les capucins et les carmes déploraient ces tristes incidents; ils désapprouvaient les remuants conseillers du patriarche et tenaient pour la séparation bien nette entre monastères d'hommes et monastères de femmes.

Devant une telle opposition, les conseillers du patriarche, pour donner à leurs prétentions une teinte juridique, déplacèrent la controverse en soulevant deux autres questions : celle de l'institution canonique des éparchies avec les pouvoirs et les obligations qui en résultent, et celle des taxes relatives à la collation des ordres et à la distribution des saintes huiles. L'application de la réforme sur ces points, disaient-ils, lésera les droits du patriarche; celui-ci, à l'exclusion des évêques, a seul juridiction pleine et entière; il est le chef immédiat de tous les maronites, les autres prélats ne sont que ses vicaires. Ainsi, d'un conflit d'intérêt, ils voulaient faire un conflit de doctrine. Mais si leur théorie pouvait être acceptable avant le synode du Mont-Liban, elle ne l'était plus après. En tout cas, elle fut sérieusement combattue par l'ablégat aussi bien que par les autres évêques. Sur ces entrefaites, de nouvelles instructions arrivèrent de Rome; le Saint-Siège insistait sur la mise en pratique de la réforme et son application aux articles controversés.

Assémani quitta la Syrie en 1738 sans avoir pu mettre à exécution les ordres du pape; il alla visiter les maronites de Chypre où il assembla, le 7 mars de la même année, un synode diocésain dont les actes furent envoyés au patriarche, aux évêques et à la Congrégation de la Propagande. De Chypre, l'ablégat se rendit en Égypte pour visiter les diverses communautés chrétiennes catholiques et non catholiques. De là, il retourna à Rome. Dès son arrivée, il présenta à Clément XII et à la Propagande le texte du synode du Mont-Liban. Le pape chargea une commission de cardinaux de l'étudier. Décret de la Propagande, 27 août 1741, p. 473 du *Synode du Liban*. Le parti de l'opposition fit entendre ses plaintes violentes jusqu'au milieu de la curie. Il était représenté à Rome, par un prêtre, Élie Felice (Elias Saʿd), qui avait pourtant rempli au synode les fonctions de secrétaire. La discussion n'était plus limitée aux articles d'abord litigieux. On attaquait toute l'œuvre conciliaire, chargeant de calomnies la personne de l'ablégat. Élie Felice avait dû abuser du mandat à lui donné par le patriarche. Celui-ci n'eût certainement pas approuvé, en cette occurrence, l'attitude peu digne d'un manda-

taire patriarcal. Quoi qu'il en soit, l'affaire traînait en longueur, et la querelle s'envenimait de plus en plus. On discutait encore avec ardeur la légitimité du synode lorsque Clément XII mourut, le 6 février 1740. La longue vacance du siège apostolique (elle dura plus de six mois), n'était pas de nature à apaiser les esprits. Il était réservé à Benoît XIV de faire justice de toutes ces intrigues. Le nouveau pape confirma la commission établie par Clément XII et dont le ponent était le cardinal Rezzonico (le futur Clément XIII). Après avoir examiné les articles discutés, pesé les prétentions des parties adverses et considéré les raisons invoquées pour et contre la demande d'une approbation pontificale du synode, la Commission répondit : *Dilata, et eligantur revisores totius synodi, ut referant, an sit locus dictæ approbationi, vel quomodo.* Conformément à cette décision, le pape désigna trois réviseurs : un italo-grec, le P. Rodota, écrivain à la Vaticane, et deux maronites, Gabriel Hawa (Eva), archevêque de Chypre, qui résidait à Rome, et le P. Thomas Budi, abbé général de l'ordre de Saint-Antoine de la congrégation du Mont-Liban, l'un des Pères du synode, qui s'était rendu à la ville éternelle en 1740. (Nous avons lu le *votum* du P. Rodota dans le *Cod. Vat. lat. 7401*, fol. 320 sq.; il porte la date du 10 juillet 1741.) La révision une fois terminée, on en communiqua le résultat au pape et aux cardinaux de la Commission. Benoît XIV ordonna que celle-ci tînt séance en sa présence, ce qui fut fait au Quirinal, le 7 août 1741 :

Proposita fuerunt in congregatione huiusmodi dubia, quæ sequuntur : 1. An constet de legitimitate dictæ synodi? 2. An canon quoad cohabitationem prohibitam monialium seu mulierum cum monachis sustineatur, vel quomodo moderandus? 3. An canon prohibens patriarchæ quamcumque exactionem in distributione olei sancti parochis sustineatur et mereatur confirmationem? 4. An canon quoad residentiam episcoporum maronitarum in propriis titulis ecclesiarum episcopalium, sit approbandus, et quid quoad appendicem synodi cap. 41, in quo adest divisio sedium episcopalium, cum limitibus diœcesum maronitarum, pro distributione diœcesum in tot episcopis, ita ut non possint amoveri a patriarcha? 5. An sit consulendum SSmo pro approbatione dictæ synodi etiam per breve Apostolicum? — Ad quæ sane dubia, omnibus sedulo expensis, per eosdem cardinales responsum fuit : Ad 1. Constare de legitimitate Synodi, omnibus suffragantibus. Ad 2. Pro approbatione canonis, citra tamen approbationem monasteriorum. Ad 3. Approbandum, et ad SSum, qui dignetur alio modo providere D. Patriarchæ. Ad 4. Pro approbatione canonis demandantis residentiam episcoporum, et ad SSum quoad contenta in appendice cap. 41 in quo proponuntur metropolitanorum et episcoporum maronitarum sedes et limites. Ad 5. Ad SSum, qui dignetur approbare Synodum cum brevi Apostolico.

Par la constitution *Singularis Romanorum* du 1er septembre 1741, Benoît XIV approuva *in forma specifica* le synode du Mont-Liban. Il écrivit encore d'autres brefs concernant les querelles soulevées à cette époque, tel le bref *Apostolica prædecessorum* du 14 février 1742, pour le règlement des taxes et l'érection des diocèses en conformité de la réponse aux 3e et 4e doutes.

Verum inter alia dubia, quæ proposita et examinata fuerunt in particulari congregatione aliquot venn. fratrum nostrorum S. R. E. cardinalium negotiis Propagandæ Fidei præpositorum pro approbatione dictæ synodi a nobis deputata et coram nobis habita, etiam hæc duo fuere discussa, nempe primum : An canon prohibens Patriarchæ quamcumque exactionem in distributione olei sancti parochis sustineatur et mereatur confirmationem?... Nos igitur, qui nihil optamus impensius, quam ut ecclesiastica disciplina per universum catholicum orbem ubi quidem integra viget magis magisque confirmetur, ubi vero collapsa est opportune instauretur; ut in rebus tanti momenti ea, qua opus est, consilii, maturitatis et examinis ratione procederemus, venn. fratri nostro Vincentio S. R. E. præfatæ cardinali Petra nuncupato ejusdem congregationis Propagandæ Fidei præfecto commisimus, ut, postquam cum dictæ synodi revisoribus aliisque rerum Maronitarum peritis, super præmissis accuratissime egisset, ad nos referret. Quoniam autem ipse ven. frater Vincentius cardinalis, auditis revisoribus aliisque, ut præmittitur, rerum Maronitarum peritia instructis, erutisque ex Archivio dictæ congregationis Propagandæ Fidei documentis, iisque invicem expensis, ad nos retulit, oblationes pecuniarias vel alterius rei præstationes fieri quidem tempore et occasione distributionis sacrorum oleorum, revera esse, ut ab initio cœptum fuit, pecuniarias oblationes vel alterius rei præstationes, Patriarchis pro tempore existentibus alimentorum et dignitatis tuendæ munerisque patriarchalis commodum obeundi causa debitas atque præscriptas... Modernum Patriarcham ejusque prædecessores, nec non tam eos qui dedissent, quam qui accepissent dictas oblationes pecuniarias vel alterius rei præstationes, easque sive datas vel dandas, sive acceptas vel accipiendas pro sacrorum oleorum distributione esse existimassent, ab omni simoniacæ labis pravitate et turpi avaritiæ quæstu immunes fuisse et esse, neque in posterum a quoquam, ausu temerario, veluti simoniacos et avaros insimulari posse et debere declaramus. Præterea ne moderno et pro tempore existenti Patriarchæ, ut præmittitur, desint alimenta et subsidia, statuimus et, quatenus opus sit, præcipimus et mandamus omnibus et singulis ecclesiarum, monasteriorumque parochis et superioribus nationis Maronitarum, ut singuli parochi et superiores hujusmodi, juxta designationem instructionemque ab ipsa congregatione Propagandæ Fidei confectam, atque una iisdem nostris literis adjungendam, et in virtute sanctæ obedientiæ et sub pœnis ad Apostolicæ Sedis et pro tempore existentis Patriarchæ arbitrium imponendis omnino servandam, singulis annis die dominica infra octavam solemnitatis B. Virginis Mariæ Immaculatæ in cœlum Assumptæ a currenti anno 1742, incipientes in perpetuum Patriarchæ pro tempore existenti antedictas pecuniarias oblationes sub nomine caritativi subsidii contribuant et solvant...; ipse vero pro tempore existens Patriarcha alio opportuno tempore sacra olea gratis omnino transmittat sive distribuat et nihil penitus vel pecuniæ vel alterius cujuscumque rei etiam a sponte dantibus recipiat aut exigat. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 48-52; voir *ibidem*, p. 47-48, en note, le bref *Literæ fraternitatis tuæ*, 19 février 1742, adressé au patriarche.

Nous verrons plus loin les mesures édictées par le pape touchant les diocèses. Le porteur des instructions pontificales fut le P. Élie Felice lui-même, auquel la Propagande confia aussi, pour le remettre au patriarche, l'original arabe du synode. Mais le P. Felice était encore en route, lorsque, le 13 mai 1742, Joseph El-Khazen passa à meilleure vie. Dès son arrivée au Liban, Felice informa le Préfet de la Propagande de la situation créée par la mort du patriarche et de son intention de conserver par devers lui, jusqu'à nouvel avis, les choses dont il était chargé. Rome lui enjoignit de bien les garder afin de les transmettre plus tard au successeur légitime de Joseph El-Khazen.

Sur toutes ces questions, voir J.-S. Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. V-VIII; *Kalendaria Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755, t. V (préface); *Relazione*, p. 12 sq.; une lettre d'Assémani à Clément XII, 17 janvier 1737, dans l'append. du *Synode du Liban*, p. 460-465; un rapport anonyme écrit par un contemporain qui avait pris part au règlement de ces affaires, sous le titre : *Relazione di alcuni accidenti occorsi nella Siria presso la nazione maronita, e provvedimenti sopra di essi presi dalla Santa Sede apostolica* (Rome, 1744); deux fascicules imprimés de la plaidoierie présentée *cum summario* à la Propagande *in difesa del sinodo libanese*, Rome, 1741; la *Risposta alla difesa di Monsignor Illmo e Remo Giuseppe Simonio Assemani, umiliata alla S. C. de Prop. Fide dal sacerd. Elia Felice, inviato del Patriarca de' Maroniti*, aux archives de Saint-Pierre-ès-liens à Rome (cod. *AF XI. 101*); cette *Risposta* est citée par Hugo Læmmer, *Zur Kirchengeschichte des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1863, p. 60. Voir aussi un rapport conservé aux archives de l'hospice maronite de Rome et publié par Anaïssi, *Collect.*, p. 148-149; Étienne-Évode Assémani, *Bibl. medic. laurent. et palat. cod. mss. orient. catalogus*, p. 118-120; le décret de la Propagande du 27 août 1741, p. 472-474 du *Synode du Liban*; les brefs de Benoît XIV, *Singularis Romanorum Ponti-*

ficum, 1er septembre 1741 (confirmation du synode); *Quam de præclara*, 14 septembre 1741 (à Assémani), dans Ét.-Év. Assémani, *loc. cit.*, p. 120-122; *Apostolicæ servitutis onus*, 16 février 1742, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta*, t. I, Naples, 1894, p. 103-105; *Nuper ad sedandas*, 16 mars 1743, dans R. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 104-105.

Les synodes antérieurs à celui du Mont-Liban se caractérisaient d'une façon générale par un acheminement vers l'adoption des usages et des lois de l'Église romaine. Le synode du Mont-Liban consacre la plupart des résultats acquis, rétablit cependant sur divers articles la discipline ancienne, reproduit différentes dispositions du concile de Trente et donne à l'Église maronite un statut complet et définitif. Le rédacteur de ce texte synodal ne se contenta pas de libeller les lois; il voulut faire de son travail un chef-d'œuvre de science et d'érudition, à tel point que plusieurs conciles modernes de l'Orient catholique y ont puisé largement. On peut dire qu'en élaborant cette vaste législation, Assémani a bien mérité de son Église et de son pays.

Au point de vue strictement juridique, seule la traduction latine du synode, ayant été confirmée *in forma specifica*, a force de loi pontificale. C'est pourtant le texte arabe qui a réglé la pratique de l'Église maronite jusque vers la fin du XIXe siècle. En effet, de la traduction latine il n'existait qu'un exemplaire manuscrit, celui des archives de la Propagande. La première édition imprimée en fut donnée à Rome en 1820. Décret de la S. C. de la Propagande, 8 septembre 1820, en tête de cette édition. Mais le texte arabe avait été publié en 1788, à l'imprimerie du couvent de Saint-Jean-Baptiste de Choua'r (Liban), aux frais de l'illustre maronite, le cheikh Ghandour Saïd El-Khouri, consul de France à Beyrouth. L'envoi au patriarche et aux évêques de vingt exemplaires de l'édition romaine ne changea rien à la situation; car les prélats maronites de cette époque, sauf deux, n'avaient aucune connaissance de la langue latine. Au reste, il ne venait à l'idée de personne que le texte approuvé à Rome fût différent de l'arabe signé par les Pères du concile. Voir un mémoire concernant le texte arabe, par le patriarche Mas'ad (1854-1890), dans P. 'Abboud, *Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (en arabe), Beyrouth, 1911, append., p. 134-145. Aussi, dans la pratique, on n'eut entre les mains qu'un texte conforme à l'original arabe jusqu'au jour où Mgr Joseph Najm, archevêque maronite, fit paraître, en 1900, une traduction de l'édition romaine. Cette remarque ne sera pas sans intérêt pour celui qui voudrait comprendre certaines controverses juridiques soulevées au cours du XVIIIe et du XIXe siècle. Dans la discussion, les patriarches maronites se fondaient sur le texte arabe, qui diffère parfois notablement du texte latin, seul reconnu à Rome.

L'élection du successeur de Joseph Dergham El-Khazen donna lieu à des luttes qui désolèrent le clergé aussi bien que le peuple. On élut, en effet, deux patriarches, soutenus chacun par des partisans irréductibles : événement sans exemple dans les annales maronites. Les électeurs présents aux funérailles du défunt patriarche élurent, à la majorité, dès le lendemain de l'inhumation de ce dernier, sans attendre, ni même prévenir les absents, l'archevêque de Damas, Simon 'Aouad. Mais celui-ci n'ayant point accepté, ils portèrent leur choix sur Elias Mohasseb, archevêque d'Arka. Cette seconde élection s'accomplit le surlendemain (15 mai) de la mort de Joseph El-Khazen. Voir une note écrite par le nouvel élu, Elias Mohasseb, sur un rituel d'ordinations, et citée par P. Chebli dans la revue *Al-Machriq*, 1899, t. II, p. 642. L'archevêque de Chypre et celui de Tyr étaient absents; ils sacrèrent, avec l'assistance d'un prélat de rit syrien, deux nouveaux évêques afin de pouvoir procéder à l'élection d'un autre patriarche. Les voix se portèrent sur l'archevêque de Chypre, Tobie El-Khazen. Les électeurs de Mohasseb se prévalaient de leur nombre. Les autres, se fondant sur la nullité d'une élection faite au mépris de la loi, prétendaient que le droit d'élire leur était dévolu. On raisonnait mal de part et d'autre. En tout cas, les deux compétiteurs se mirent aussitôt, au grand scandale du public, à exercer la juridiction patriarcale. Puis, d'accord avec leurs électeurs respectifs, ils envoyèrent en cour de Rome des procureurs dûment accrédités, porteurs des lettres synodales habituelles. Le Saint-Siège se trouvait donc saisi de deux élections contestées. Des trois mesures suggérées au souverain pontife, l'annulation par voie administrative des actes des deux assemblées avec ordre de procéder à une nouvelle élection, la convocation des deux élus à Rome et l'obligation pour celui dont l'élection n'aurait pas été jugée légitime de s'y fixer, enfin la solution de l'affaire *judiciario ordine*, c'est à la dernière que Benoît XIV donna la préférence. A cet effet, il confia à une congrégation spéciale de cardinaux le mandat d'examiner les procès-verbaux des deux élections, d'entendre les représentants des parties en cause et d'étudier les documents qu'ils fourniraient. Les *dubia* s'établirent sous cette forme : *I. An ulla electio sustineatur? Et quatenus neutra*; *II. An sit danda sanatio, et cui? Et quatenus non sit danda*; *III. Quomodo providendum?* La réponse devait être prononcée en présence du souverain pontife lui-même. L'instruction de l'affaire une fois terminée, la congrégation tint séance devant le pape, le 15 février 1743; elle proposa, à l'unanimité des voix, la solution suivante :

Plene auditis viris missis a præfatis electis, et defensoribus, ac recognitis omnibus scripturis, pro utraque parte productis, communi voto censuit, attentis peculiaribus, ac gravibus nullitatibus, in dictis electionibus repertis, neutram electionem, seu postulationem sustineri, nec esse locum sanationi alicujus, nec non, cassata utraque electione, seu postulatione, per Sanctissimum Dominum Nostrum esse, juxta sacros canones, et stylum inconcussum Sedis Apostolicæ in similibus casibus, providendam ex integro præfatam Ecclesiam patriarchalem de persona sibi bene visa, et quatenus eam providerit in aliquem episcopum, provisionem fieri, præcedente solutione vinculi cum ejus Ecclesia, eaque omnia Congregatio submisit judicio Sanctitatis Suæ.

Le pape approuva cette résolution dont l'intérêt, pour nous, réside surtout dans les motifs juridiques qui l'ont inspirée. Le cas était sans précédent dans l'histoire maronite et aucun texte législatif ne prévoyait cette éventualité. En outre, l'assemblée tenue, le 4 juillet 1631, chez le cardinal Pamphili (le futur Innocent X) et dont Benoît XIV lui-même nous rapporte les conclusions, avait déclaré que les lois générales de l'Église n'atteignaient pas les Orientaux *nisi in tribus casibus : primo, in materia dogmatum fidei*; *secundo, si Papa explicite in suis constitutionibus faciat mentionem et disponat de prædictis*; *tertio, si implicite in iisdem constitutionibus de eis disponat, ut in casibus appellationum ad futurum concilium.* Constit. *Allatæ sunt*, 26 juillet 1755, § 44.

Or, au fait, c'est le droit des *Décrétales* qu'on appliqua à l'élection de l'archevêque d'Arka : *Quod si eos* (il s'agit des électeurs) *vocatos non fuisse constiterit, sed contemptos, infirmanda erit penitus electio taliter celebrata, nisi postea propter bonum pacis curaverint consentire.* C. 28, *X*, *De electione et electi potestate*, I, VI; cf. aussi *ibid.*, c. 36 et 55. On fit valoir ensuite, entre autres circonstances aggravantes, la prise de possession de l'office patriarcal avant la vérification par le Saint-Siège des opérations électorales et la confirmation de l'élu. Plus graves encore étaient les

causes qui viciaient l'autre élection. D'abord, on ne pouvait se prévaloir d'un droit de dévolution, puisqu'on n'avait pas obtenu, au préalable, une sentence du supérieur, cassant l'élection ou la déclarant non avenue. En second lieu, l'ordination des deux évêques était illégale, et, partant, la formation d'un nouveau collège électoral contraire aux canons. Enfin, Mgr de Chypre avait été élu au milieu du tumulte populaire et avec l'ingérence du pouvoir séculier. Voir *Relazione di alcuni accidenti*, p. 16-19; l'allocution de Benoît XIV au consistoire du 13 juillet 1744, dans De Martinis, *Jus pontif.*, t. III, p. 152. Les deux élections furent donc déclarées nulles et les droits des électeurs dévolus au souverain pontife. La législation de l'Église maronite n'ayant rien indiqué touchant cette question, l'assemblée cardinalice ne voyait pas comment s'en tirer autrement. On se réclamait, sans doute, du c. 23, *X, De electione et electi potestate*, I, VI, et de sa Glose ou du c. 18, *De electione et electi potestate*, I, VI, in VI°. Mais dans le cas présent, l'adaptation en était, peut-être, un peu forcée. Quoi qu'il en soit, la résolution, homologuée par le pouvoir suprême, avait force légale; elle créait un précédent juridique. En effet, le pape, déclarant se réserver, pour cette fois, la provision du siège patriarcal, rendait toute objection inutile. Voir les brefs *Quod non humana*, 13 mars 1743, et *Magna non minus*, 14 mars de la même année, dans De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 96-98.

Mais le lendemain, Benoît XIV se hâta de rassurer l'épiscopat maronite au sujet de ses droits électifs, *ibid.*, p. 96-97. C'est donc le pape qui, se substituant aux électeurs, allait pourvoir *ex integro* à la collation de la dignité patriarcale. Son choix se porta sur le doyen de l'épiscopat, Simon ʿAouad, archevêque de Damas. *Est ille inter episcopos maronitas decanus; aberat longe a turbarum præsentium tumultu, quibus se minime miscuerat; seseque ab omni ambitu alienum stenderat, cum omnem operam posuisset, ne patriarcha eligeretur.* Allocution consistoriale du 13 juillet 1744, dans De Martinis, *Jus pontif.*, t. III, p. 153. Voir aussi le bref *Nuper ad nos*, 16 mars 1743, *ibid.*, p. 99-103. Au surplus, ʿAouad était un prélat instruit et d'une doctrine sûre.

Mais comment procéder à l'exécution de la sentence pontificale? Dans certains milieux de la curie, on se montrait inquiet : imposer d'office un patriarche qui n'a pas été élu, ne serait-ce pas pour les maronites une cause de schisme? On fit part de cette crainte au souverain pontife. Mais on raisonnait sans tenir compte du long passé d'un peuple. Les maronites, fort jaloux de leurs traditions catholiques, ne pouvaient guère songer à une révolte contre un ordre venu de Rome. Néanmoins, le pape crut plus sage d'employer quelques précautions. Il nomma un ancien custode de Terre-Sainte, le P. Giacomo di Lucca, ablégat et commissaire apostolique aux fins de signifier aux maronites les décisions du Saint-Siège. Mais le P. Giacomo n'était pas à Rome; la Propagande l'avait chargé d'une mission en Palestine. D'autre part, on ne voulait pas notifier aux agents des deux patriarches les mesures pontificales. On envoya à l'ablégat les brefs et les instructions nécessaires par un homme de confiance, le P. Luigi di Casal Maggiore, également mineur observantin. Bref *Nuper ad sedandas*, 16 mars 1743, dans *Jus pontific.*, *ibid.*, p. 104. Le pape le chargeait aussi par le même bref de mettre la main à l'exécution des ordres confiés au P. Felice. A ces documents, le cardinal Petra, préfet de la Propagande, joignit deux lettres au consul de France à Sidon et au grand émir du Liban, les priant de prêter leur concours à l'envoyé pontifical.

Ayant reçu les instructions de Rome, le P. Giacomo se rendit au pays des maronites, et il s'acquitta de son mandat à la satisfaction générale. *Idem reverendissimus ablegatus vester*, écrivaient les évêques maronites au pape, *munere suo apud nos prudenter, sapienter, ac studiosissime defunctus est. Jus pontific.*, p. 155. Les pourparlers ne traînèrent pas en longueur. Les lettres pontificales étaient parties de Rome au mois de mars 1743; et le 7 octobre suivant, l'épiscopat maronite se trouvait déjà réuni au couvent de Ḥariṣa pour témoigner publiquement de son obédience au nouveau patriarche et procéder à son intronisation rituelle, qui s'accomplit le 11 du même mois. Après quoi, plusieurs documents furent rédigés, qui attestaient la pleine soumission des maronites aux ordres du Saint-Siège : procès-verbal des actes de l'assemblée de Ḥariṣa, lettres adressées au pape par le patriarche, les évêques et la famille El-Khazen, procuration chargeant Assémani de solliciter le pallium. Le tout fut porté à Rome par le P. Desiderio da Casabasciana, secrétaire de l'ablégat.

Au consistoire du 13 juillet 1744, Benoît XIV fit l'éloge des maronites et accorda le pallium à Simon ʿAouad. Voir les *Actes* de ce consistoire dans *Jus pontific.*, t. III, p. 151-156, et dans Anaïssi, *Bull.*, p. 292-308. Voir aussi la *Relazione di alcuni accidenti*, p. 19-30; diverses lettres pontificales du 11 août 1744 et du 20 juillet 1746, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 157-159, 289-294, et dans Anaïssi, *Bull.*, p. 308-316.

La paix, ainsi rétablie dans l'Église maronite, fut de courte durée. Une querelle surgit bientôt entre le patriarche et cinq évêques. Ceux-ci poussèrent l'audace jusqu'à contester la juridiction de leur chef, à défendre au clergé et aux fidèles de leurs diocèses de le reconnaître, et à nommer provisoirement un vicaire ou administrateur patriarcal. Patriarche et dissidents portèrent leurs plaintes, en 1745, devant la cour romaine. La majorité numérique, qui soutenait le patriarche, était aussi la *pars sanior* du clergé et de la nation. Le pape députa au Liban un homme bien qualifié pour rétablir la concorde, Fr. Desiderio da Casabasciana, custode de Terre-Sainte. Il le chargea aussi de promouvoir l'observation du synode libanais et des différentes ordonnances pontificales, rendues à cette occasion. Voir les brefs *A dilecto filio* au patriarche, 10 juillet 1746; *Nemini sane* au P. Desiderio, 22 juillet 1746; *Non possumus* aux cinq évêques en question, et *Præclara de constanti* au clergé et aux fidèles de leurs diocèses, même date, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 289-294.

Les 28-30 novembre 1755, Simon ʿAouad réunit, obéissant à une lettre de Benoît XIV (6 mars 1754), une assemblée synodale pour assurer la mise en pratique du concile du Liban. Les actes de cette assemblée sont dans Chartoûnî, *Les synodes maronites*, Beyrouth, 1904, p. 9-14; cf. la lettre de Benoît XIV, *Quoniam*, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 560-561. Au rapport du patriarche Masʿad (cité par le P. Ḥarfouche dans *Al-Machriq*, t. VI, p. 890), le même prélat aurait tenu un premier synode, le 12 septembre 1744. Malgré nos recherches au Liban et ailleurs, nous n'en avons pu trouver le texte nulle part.

C'est sous le pontificat de Simon ʿAouad que se produisirent les premières agitations causées par la célèbre visionnaire Hendiyé ou Hendiyah. De son vrai nom Anne, surnommée ensuite Hendiyé, elle naquit de la famille ʿAjeymi, à Alep, le 6 août 1720. Élevée pieusement par sa mère, elle se livra, dès l'enfance, à l'enthousiasme d'une mystique exagérée. A l'âge de douze ans, elle fut admise dans la confrérie du Sacré-Cœur, fondée à Alep par les jésuites, puis dirigée par les lazaristes. A dix-huit ans, elle se mit sous la conduite du P. Antoine Venturi, S. J. Celui-ci eut le tort de ne pas régler son mysticisme, et de laisser son esprit trop imaginatif s'enivrer d'illusions roma-

nesques. Malgré tout, sa dirigée acquit de bonne heure une grande réputation de sainteté. Dès lors, on comprend l'influence considérable qu'elle put exercer dans un pays profondément religieux, facilement enclin au mysticisme, au milieu d'un peuple à la foi vive et à la piété simple. Les jésuites commencèrent par la patronner. Après l'avoir agrégée spirituellement à la Compagnie, ils voulaient la faire entrer au couvent de la Visitation, établi, sous leur direction, à ʿAntoura, dans le Kasrawân. Malgré un séjour de près de huit mois chez les visitandines, elle refusa obstinément d'y prendre le voile, persuadée d'avoir à remplir une mission spéciale. Notre-Seigneur lui était apparu à plusieurs reprises, disait-elle, et lui avait intimé l'ordre de jeter les bases d'une nouvelle congrégation sous le vocable du Sacré-Cœur. Ce devait être proprement le but de son action; et nous la verrons le poursuivre avec opiniâtreté. De ʿAntoura, on la transféra au couvent maronite de Saint-Jean-Baptiste de Ḥarache, situé dans la même région. Elle y passa près de deux ans, toujours inflexible dans son idée. Enfin, la congrégation projetée fut fondée à Békorki (localité voisine de Ḥarache et de ʿAntoura) et sa règle approuvée par le patriarche Simon ʿAouad et certains évêques maronites. C'était en 1750.

Entre temps, les jésuites s'étaient déclarés contre Hendiyé et avaient fait rappeler en Europe son directeur, le P. Venturi. Naturellement, le patriarche se trouvait être le premier de ses défenseurs. Certains personnages appartenant à d'autres communautés chrétiennes de la Syrie, l'émir de la Montagne lui-même, Molḥam Chihâb (1732-1754), la soutenaient. Toutefois, un peu inquiet, Simon ʿAouad chargea un prêtre fort instruit, Michel Fadel, de faire une enquête sérieuse sur Hendiyé et sa congrégation. Fadel, à la suite de son enquête, rédigea un rapport élogieux. Le patriarche le publia; et dès lors, le conflit s'envenima entre lui et les jésuites. Ces derniers, portèrent la question à Rome, et ne manquèrent pas de desservir le patriarche et les évêques auprès du Saint-Siège. Les choses en vinrent au point que ʿAouad se crut obligé d'interdire aux maronites, sous peine d'excommunication, tout rapport avec les Pères de la Compagnie. Voir P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé* (en arabe), Beyrouth, 1910, p. 1-50; deux rapports de Fr. Desiderio da Casabasciana, ablégat apostolique, dans P. ʿAbboud, *Relazioni della nazione maronita colla Santa Sede nel secolo XVIII*, t. I, Beyrouth, 1909, p. 78 sq., 100 sq. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, parce que les jésuites s'étaient déclarés contre la superstition de recueillir et de distribuer en reliques le sang de Hendiyé, que le patriarche porta cette mesure.

Par le bref *Ad supremam* du 4 janvier 1752, le pape blâma Simon ʿAouad de s'être prononcé dans une affaire de telle importance sans avoir, au préalable, consulté le Saint-Siège; il supprima en même temps la congrégation du Sacré-Cœur et ordonna le transfert de Hendiyé dans un autre monastère. Voir le bref dans *Jus. pontific.*, t. III, p. 482-483. Voir aussi un autre bref *Alias nostras*, 15 janvier 1753, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta*, t. II, p. 122-124; une lettre de J. S. Assémani à l'archevêque d'Alep, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 37-39 de la partie arabe. Puis, le 9 décembre suivant, il envoya auprès des maronites un ablégat apostolique, Fr. Desiderio da Casabasciana, qui avait passé plusieurs années (1743-1750) au milieu d'eux, et le chargea de mener une enquête approfondie sur l'affaire de Hendiyé. Voir les brefs *Hasce nostras*, 9 décembre 1752; *Immensa pastorum* et *Ex ipsis aliorum*, même date, dans R. De Martinis, *Benedicti XIV acta*, t. II, p. 118-120.

L'envoyé pontifical arriva à Sidon vers la fin d'avril 1753; de là il se rendit auprès du patriarche, au couvent de Machmouchet (Liban sud), où les circonstances avaient obligé Simon ʿAouad à fixer sa résidence. Le premier désir de l'ablégat était de réconcilier ʿAouad et les jésuites. Les pourparlers dans ce sens furent laborieux; mais on a tort d'attribuer les difficultés au patriarche. Sur ce point le long rapport de l'ablégat donne toutes les précisions désirables. Texte dans P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 100-118. On peut y voir aussi comment le patriarche justifie sa conduite dans toute cette affaire.

La visite apostolique commença le 18 mai 1753, pour être terminée le 17 juillet suivant. L'ablégat visita le couvent de Békorki aussi bien que les deux monastères de ʿAntoura et de Ḥarache, où Hendiyé avait séjourné avant la fondation de sa congrégation du Sacré-Cœur. Le résultat de l'enquête fut très favorable à la visionnaire. Voir une déclaration de l'ablégat, *ibid.*, t. II, p. 531, et son rapport, t. I, p. 134-190 de la partie italienne. Dans ces conditions, on ne jugea pas à propos d'appliquer à l'endroit de Hendiyé et de son œuvre les ordres du Saint-Siège. Cette conduite était d'autant plus justifiée que les circonstances n'auraient guère permis d'agir autrement. *Ibid.*, t. I, p. 129-131. Cependant, l'agitation ne touchait pas à sa fin; elle devait donner lieu, entre Rome et le Liban, à d'autres allées et venues.

De retour à Rome, Fr. Desiderio fit part de ses impressions au souverain pontife. Benoît XIV adressa alors au patriarche la lettre *Benedictus Deus* du 12 mars 1754. Voici le passage qui concerne Hendiyé : *Denique quoad dilectam in Christo filiam Annam Agemi* (Hendiyé ʿAjeymi) *puellam Aleppinam muneris tui partes esse ducimus, ut ipsa a piis prudentibusque animarum directoribus instruatur atque adsistatur, ut procul absit a publica hominum frequentia, plausu, et acclamatione, ne vel levis umbra vanitatis virtutem ipsius offendat ac periculis exponat, neque novis dissidiis, dissensionibus et offensionibus detur occasio. Ceterum si quidquam amplius hac in re opus fuerit, non omittemus fraternitati tuæ significare. Jus pontific.*, t. III, p. 350, n. 1. Mais le pape qui avait en pareilles matières une compétence particulière voulut savoir le fin mot de cette affaire. Il demanda à Fr. Desiderio d'écrire un rapport circonstancié sur les vertus de Hendiyé et les grâces dont elle prétendait être favorisée. Dans ce travail, il devait faire état uniquement des faits et des informations enregistrés par lui-même. En outre, le pape confia à d'autres, notamment au P. Isidore Mancini, des minimes, le soin d'examiner les écrits relatifs à Hendiyé et à sa congrégation. P. ʿAbboud, *Biographie*, p. 126, 129, 134-146. L'ablégat formula ses conclusions dans le sens d'une action surnaturelle. Voir P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 134-190. Les autres consulteurs furent d'un avis contraire. Rapport du P. Mancini dans ʿAbboud, *ibid.*, p. 195-211. Voir aussi le résumé d'un autre rapport dans la *Biographie de Hendiyé*, p. 143-146. Ce que voyant, le pape réunit, au mois de janvier 1755, une assemblée de cardinaux pour trancher la question, et le 25 du même mois, la Propagande écrivait au patriarche en traitant « d'illusions manifestes » les extases, visions et révélations de la voyante et de « crédulité » la conduite de ses directeurs. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 213; voir aussi *ibid.*, p. 289, le rapport du cardinal Boschi de 1779. En conséquence, Benoît XIV imposait à la voyante égarée un nouveau directeur spirituel, Fr. Carlo Innocenzo di Cuneo, franciscain de l'observance. *Ibid.*, p. 215. Celui-ci se présenta au patriarche qui donna des ordres conformes à la décision pontificale. Cette histoire ne finit pas pour autant. Hendiyé ne trouva pas la décision de son goût. Elle accepta le nouveau directeur, mais en apparence seulement,

car elle n'en continua pas moins ses relations avec l'ancien. Aussi le P. di Cuneo ne tarda-t-il pas à quitter le couvent de Békorki. P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 148-151.

Sur ces entrefaites, le patriarche Simon ʿAouad mourut à Machmouchet, le 12 février 1756; le 28, l'archevêque de Chypre, Tobie El-Khazen, était élu à sa place selon les dispositions du synode du Liban, et préconisé au consistoire du 27 mars 1757. Les actes de ce consistoire et les documents relatifs à l'élection de Tobie El-Khazen, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 681-686, t. VII, p. 184-186; Anaïssi, *Bull.*, p. 354-374.

Le nouveau patriarche établit sa résidence dans le Kasrawân, surtout au couvent de Mar-Rouhana. Au début de son pontificat, il se montra très soucieux de la mise en pratique du synode libanais. A cette fin, il réunit l'année même de son élection, le 25 août, un concile au monastère de Saint-Antoine de Beqʿata (Kasrawân). Texte de ce concile dans Chartoûnî, *op. cit.*, p.14-17. Mais bientôt, il chercha, sans pourtant y réussir, à porter atteinte à la division canonique des éparchies, établie dans l'assemblée de 1736. P. ʿAbboud *Biographie du patriarche Joseph Estéphan*, p. 8-10.

Tobie El-Khazen n'était ni adversaire, ni chaud partisan de Hendiyé, dont la réputation allait croissant et dont l'œuvre se consolidait. La lettre de la Propagande avait déclaré fausses, il est vrai, les apparitions, les extases et les révélations, racontées par elle, mais sans rien dire de sa conduite morale, ni de sa congrégation. Rome oubliait, semblait-il, la condamnation portée quelques années auparavant. Du reste, vu les difficultés de communications, les décisions pontificales ne pouvaient atteindre facilement le public. D'autre part, les doctrines théologiques et spirituelles que la voyante se mit à dicter faisaient monter sa personne dans l'estime populaire. Comment pouvait-on croire à une science purement humaine alors que Hendiyé savait à peine lire l'arabe? Les vérités qu'elle énonçait passaient, aux yeux du public, pour le reflet des connaissances divines. Cette conviction gagnait d'autant plus les âmes simples et pieuses que la supérieure de Békorki affirmait être unie au Christ d'une union réelle, hypostatique (!). P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, append., p. 38-40. En réalité, les doctrines qu'elle propageait n'avaient rien d'original; c'était tout simplement un amalgame d'idées extraites de divers ouvrages de théologie dogmatique ou morale, exprimées en arabe par quelques élèves de Rome. Rapport du cardinal Boschi, 25 juin 1779, dans P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 287-288. Mais, installée à Békorki, dans un site enchanteur, tout baigné de l'azur du ciel et de la mer, Hendiyé se laissait aller à un enthousiasme mystique que la prudence d'aucun directeur expérimenté ne canalisait. Son couvent devenait un but de pèlerinage. La fièvre ne connut plus de bornes lorsqu'en 1759 et en 1768, Clément XIII accorda des indulgences à la fondatrice, aux religieuses à la confrérie et aux visiteurs de Békorki. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 155-156 et append., p. 35-37.

Le successeur de Tobie El-Khazen allait donner à l'œuvre de Hendiyé une impulsion plus forte encore. Tobie mourut le 29 mai 1766. Le neuvième jour qui suivit le décès, le collège électoral s'assembla au couvent de Mar-Challita et, le 9 juin, lui donna comme successeur, à l'unanimité des voix, Joseph Estéphan, que sa vertu, sa science et son profond attachement au Saint-Siège imposaient à l'estime de tous. Voir la lettre synodale des évêques, 10 juin 1766, dans ʿAbboud, *Biographie du patriarche Joseph Estephan*, append., p. 53-54 et l'allocution consistoriale du 6 avril 1767, dans De Martinis, *Jus pontific.*, t. IV, p. 148. On a prétendu qu'il fallait attribuer l'élection de Joseph Estéphan à des manœuvres frauduleuses de Hendiyé; cette assertion ne repose sur aucun fondement sérieux. Le nouveau patriarche fixa sa résidence à Ghosta (Kasrawân), au couvent de Saint-Joseph Al-Ḥosn, qu'il venait de fonder. Ardent promoteur de la discipline ecclésiastique, il avait à cœur d'appliquer la réforme du synode libanais. Pour aplanir plus sûrement les obtacles, il jugea nécessaire de faire intervenir dans ce but l'autorité romaine. Il écrivit donc à la Propagande, et Clément XIII lui répondit, le 2 août 1767, pour approuver ses projets. *Jus pontific.*, t. IV, p. 149-150. Fort de ce document, il prépara le synode de Ghosta dont les séances furent tenues du 16 au 21 septembre 1768, en présence d'un délégué apostolique, Fr. Luigi da Bastia, custode de Terre-Sainte, et de quelques missionnaires franciscains et capucins. Cependant, les actes ne portent que les signatures du patriarche et des évêques. La Propagande en approuva le texte, mais avec certaines restrictions, le 4 septembre 1769. Voir la lettre du cardinal Castelli, préfet de la Propagande, du 11 décembre 1769 et les instructions jointes à cette lettre, dans P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 226-234 de la partie arabe; le texte de ce synode dans Chartoûnî, *op. cit.*, p. 18-38.

Pour assurer la stabilité d'une réforme, il importe surtout de former un clergé à la fois pieux et instruit. Joseph Estéphan le comprit et résolut de fonder au Liban, malgré les difficultés, un nouveau séminaire. Le 14 janvier 1789, il convertit en maison nationale d'éducation pour les clercs, le couvent de ʿAïn-Warqa, sur lequel sa famille exerçait et exerce encore un droit de patronage. Le nouveau séminaire devait recevoir, à titre gratuit, seize élèves, à raison de deux par éparchie, plus deux de la famille Estéphan. Cette institution dont le besoin se faisait grandement sentir, a rendu, par la suite, les plus grands services. Toute une phalange de patriarches, d'évêques et de prêtres qui honorent l'Église maronite, sont sortis de ʿAïn-Warqa. — Joseph Estéphan ne se préoccupait pas seulement de la réforme ecclésiastique. Les prérogatives de son siège et les intérêts spirituels et temporels de son peuple, lui tenaient à cœur. Pour les mieux défendre, il nomma, le 4 janvier 1771, le curé de Notre-Dame de Versailles, l'abbé Allard, son représentant près du Roi très chrétien, « afin qu'il exécute nos commissions et celles de notre siège patriarcal d'Antioche, lequel est placé sous la protection de notre grand Roi, le Roi très chrétien de France et de Navarre. » Traduction française publiée dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 280-281; original arabe dans ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 66-67. En outre, il sollicita de Louis XVI, en faveur d'un illustre maronite, le cheikh Ghandour Saʿd El-Khoury, le rétablissement du consulat de France à Beyrouth. Ghandour était secrétaire de l'émir de la Montagne, Joseph (Yousof) Chihâb, et son père avait joué auprès de lui le rôle de premier ministre. L'émir qui entretenait avec Louis XVI des relations particulièrement cordiales et appréciait fort les mérites de son secrétaire, appuya la candidature. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 284-285 et 330; ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 211-212. Par lettres patentes du 4 août 1787. Louis XVI nomma le cheikh Ghandour au consulat de Beyrouth, resté vacant depuis la mort de Naufel El-Khazen (1752). Voir une traduction arabe de ces lettres dans la *Chronologie des patriarches maronites*, édit. Chartoûnî, p. 58-59.

Les initiatives de Mgr Estéphan, hardies et peut être quelquefois un peu prématurées, soulevèrent contre lui une forte opposition, notamment dans l'épiscopat et les monastères. Une campagne fut menée contre lui, furibonde et à grand fracas. Déjà en 1769, quelques évêques avaient tenu un conciliabule d'op-

position et exhalé leur rancœur dans une lettre collective adressée au peuple. ʿAbboud, *ibid.*, p. 17-18. Or le synode du Liban avait prévu ces actes d'insubordination : *Eamdem quoque excommunicationis sententiam Sancta Synodus pronuntiat in episcopos et metropolitanos, qui... conciliabulum adversus eum* (patriarcham) *congregare, vel ipsum quoquomodo inhonorare seu scriptis vel dictis, injurias quasdam contra eum promulgare, sub occasione quasi diffamatorum quorumdam criminum... præsumpserint. Sedes enim patriarchalis a nemine, prælerquam a Romano Pontifice, judicari potest.* Part. III, c. VI, n. 10. Le patriarche ne manqua pas de rappeler aux récalcitrants la menace synodale; l'avertissement parut suffire pour les faire rentrer dans l'ordre. Mais, le 29 novembre de la même année, ils portèrent leur plainte devant la Propagande. Le cardinal Castelli, préfet de cette congrégation, leur répondit par un blâme. P. ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 67-70; cf. p. 18-20. Ils écrivirent de nouveau, mais cette fois directement au pape, le 25 septembre 1771. Quelques membres de la famille El-Khazen joignirent une lettre à la leur pour appuyer leurs doléances. Clément XIV répondit aux uns et aux autres en leur prodiguant de sages conseils et confia l'examen de l'affaire à la Propagande. Lettres *Accepimus*, 23 mai 1772, et *Acceptis*, même date, dans *Jus pontific.*, t. VII, p. 206-208. Loin d'adoucir les esprits, la réponse de Rome les aigrit plutôt. L'opposition s'avisa de mettre à profit l'irritante question de Hendiyé.

La congrégation du Sacré-Cœur venait de prendre, sous les auspices du patriarche, un nouvel essor. Estéphan était un ardent apôtre de la dévotion au Cœur de Jésus. Il avait déclaré fête de précepte, dans son patriarcat, le premier vendredi après l'octave de la Fête-Dieu, et exigé qu'il fût célébré avec autant de solennité que Pâques et l'Ascension. P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 199-205 de la partie arabe, et t. II, p. 235-261. Il estimait une gloire pour l'Église maronite, à l'exemple de Simon ʿAouad, d'avoir une institution sous le vocable du Sacré-Cœur. Aussi fut-il heureux d'approuver, à son tour, la congrégation de Békorki, à laquelle il agrégea même trois autres communautés de religieuses. P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 156-158; cf. p. 11-13. La protection déclarée de Jos. Estéphan exalta encore le prestige de la visionnaire, dont l'enthousiasme dévoyé ne connut désormais plus de limites. De graves rumeurs commençaient à circuler sur la personne de Hendiyé et sur sa communauté; elles couraient la Montagne. Bientôt, aux réalités s'ajoutèrent les légendes, forgées par des esprits mécontents ou aigris. Parmi ceux qui menaient la cabale se trouvait le propre frère de Hendiyé, Nicolas ʿAjeymi, jésuite, naguère père spirituel et économe du couvent de Békorki. D'abord, défenseur décidé de sa sœur, il fit volte-face quand on le congédia du monastère, et se montra d'une violence extrême. Dans la suite, il est vrai, on le vit se rétracter et reprendre son rôle d'apologiste. Il en fut de même du P. Arsène Diab, qui changea trois fois d'attitude, mais dont les propos corrosifs contribuèrent puissamment à la destruction de l'œuvre de Békorki. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 159-174, 178-187, 193, 299-313, 315-317, et append. p. 47-49; *Relazioni*, t. I, p. 303-306; t. II, p. 406 sq. et 450-451. Hendiyé était devenue, pour ses détracteurs, la synthèse de toutes les hypocrisies, l'objet de toutes les malédictions, le symbole de l'orgueil, une flamme allumée dans l'enfer.

Les extravagances de cette pauvre fille, les étranges pratiques de son couvent servaient d'armes contre Joseph Estéphan. On le rendit responsable des méfaits de Békorki; on le vilipenda, on en fit un complice d'actes criminels. On voulait arriver à lui ôter tout crédit et à le pousser à l'écart, pantelant et déshonoré. Voir sa lettre au préfet de la Propagande, dans P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 482-491. Devant l'énormité des calomnies, le peuple maronite restait consterné. Les dénonciations pleuvaient à la curie romaine. Il fallut bien que le Saint-Siège intervînt de nouveau. Deux missions pontificales furent députées en Syrie coup sur coup. Vint d'abord le P. Valeriano di Prato, custode de Terre-Sainte. Arrivé à Ḥariṣa le 20 juillet 1773, il avait déjà terminé son enquête le 10 septembre. Relation dans ʿAbboud, *op. cit.*, t. I, p. 217-232. N'ayant pu se faire lui-même une idée juste de la situation, il épousa l'opinion des opposants, mais quitta le Liban sans avoir rien réglé. Voir les plaintes formulées par le patriarche, dans ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, append., p. 73-76; et comparer la relation du P. Valeriano avec une lettre adressée à la Propagande, le 10 septembre 1773, par neuf évêques et une déclaration signée par eux, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. I, p. 217-232; t. II, p. 351-355; *Biographie du patriarche*, p. 35-37.

D'accord avec une partie des évêques et la plupart des notables, Estéphan dépêcha à Rome, au mois d'août 1774, muni des documents nécessaires, l'archevêque de Damas, Arsène ʿAbd'oul-Aḥad (Dominique). P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 382-383; *Biographie du patriarche*, p. 41; append. p. 75. Malheureusement, les cardinaux de la Propagande avaient déjà statué sur la question lorsque le messager patriarcal arriva à Rome. Il n'y arriva, en effet, que vers la fin de l'année 1774, et la décision était rendue depuis le 8 juillet. La S. Congrégation, il est vrai, révisa l'affaire plus tard, le 22 mars 1777, mais sans apporter à ses solutions de bien substantielles retouches. C'est que les ennemis du patriarche avaient acquis, dans les milieux de la curie, une telle influence qu'en 1777 Mgr Arsène qui était à Rome depuis trois ans n'avait pas encore pu obtenir une audience du pape et exposer lui-même le but de sa mission. Lettre de Jos. Estéphan à Pie VI, 29 juin 1777, dans P. ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 61-63; cf. p. 58; *Relazioni*, t. I, p. 217 sq. et 277 sq.

La Propagande confia l'exécution des décrets du 8 juillet 1774 à un autre franciscain, Fr. Pietro Craveri da Moretta. Celui-ci arriva au Kasrawân vers la fin de janvier 1775; il fixa sa résidence au couvent de Ḥariṣa. Il serait trop long d'exposer en détail la manière dont il s'acquitta de sa mission. Il nous suffira de dire que, s'étant trouvé en face d'un patriarche profondément versé dans la connaissance du droit canonique et d'une remarquable ténacité pour la défense de ses prérogatives, il se mit à la tête de l'opposition. Il prit une attitude si violente que les ennemis d'Estéphan se croyaient tout permis. Par exemple, fort de l'appui du délégué, un évêque alla jusqu'à insulter publiquement le patriarche, le traitant de païen, de publicain, dans une lettre pastorale qu'il fit lire le jour de Pâques 1775, à la cathédrale de Beyrouth. P. ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 54. La conduite de Fr. P. da Moretta indigna le supérieur du couvent franciscain de Ḥariṣa, où le délégué séjournait; il la qualifie en termes durs dans un rapport qu'il rédigea en 1779 et que l'on conserve aux archives du couvent. Cité par ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 53-54. Le supérieur de Ḥariṣa parlait avec d'autant plus d'autorité qu'il voyait de ses yeux la plupart des faits qu'il relate. Ḥariṣa, en effet, se trouve à proximité de Békorki et de Ghosta. Voir une relation et diverses lettres du patriarche Estéphan à Louis XVI, au cardinal de Bernis, au préfet de la Propagande; une lettre du patriarche melkite catholique à la Propagande, 20 juillet 1782; une lettre des Khazen au roi de France, dans P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 344-394, 496-499, et, dans la partie arabe,

p. 390-395; *Biographie du patriarche*, p. 69-72, 128-134. Joseph Estéphan lui-même nous met au courant de la méthode d'information du délégué apostolique : Celui-ci, dit-il, qualifie de voix publique celle de deux ou trois évêques et de quelques religieux et appelle vérité le produit de leur imagination. Lettre au préfet de la Propagande, 10 nov. 1780, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 389.

Les rapports de Pietro da Moretta transmettaient à Rome l'écho fidèle de toutes les accusations colportées contre Estéphan. Il suffit de les lire pour sentir que leur auteur accueillait sans critique les histoires les plus étranges. On racontait, par exemple, que le patriarche se prosternait devant Hendiyé pour demander sa bénédiction et se faire réciter des prières sur la tête. Et le délégué enregistre la chose comme authentique, sans remarquer combien elle cadrait mal avec le tempérament du personnage incriminé. Estéphan ne manqua pas, d'ailleurs, de protester contre de telles absurdités. Lettre à la Propagande, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 514 sq. Veut-on mieux? Voici un fait attesté par un témoin oculaire et non suspect, le P. Tian (plus tard patriarche), qui, ayant terminé ses études à Rome, fut désigné pour accompagner Craveri dans une seconde mission dont nous parlerons plus loin. Un jour, lorsque Joseph Estéphan était privé de l'exercice de ses fonctions, Tian se trouvait à Békorki, chez le vicaire patriarcal. Celui-ci lui dit que le portrait de Hendiyé était exposé près du maître-autel, à l'église de Saint-Joseph de Ghosta. C'est l'église du couvent où Estéphan avait fixé sa résidence. Tian s'y rendit aussitôt pour vérifier lui-même l'étrange affirmation qu'il venait d'entendre. Il ne trouva à l'église aucune image qui pût offrir la moindre ressemblance avec la visionnaire. Voir la relation du cardinal Antonelli dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 592-593. Le fait serait à peine croyable, s'il n'était raconté par un personnage tel que Tian. Or le vicaire patriarcal était l'homme de confiance du délégué apostolique et sa principale source d'information. Voir le rapport du supérieur du couvent franciscain de Ḥariṣa dans ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 53. Un tel détail peut édifier sur la facilité avec laquelle on chargeait le patriarche.

Quoi qu'il en soit, les rapports du délégué produisirent les plus fâcheuses conséquences. Le 25 juin 1779 la congrégation particulière chargée par le pape d'examiner et de juger cette question, faisant état des renseignements fournis par l'ablégat, suspendit le patriarche de tout pouvoir d'ordre et de juridiction, sauf celui de la prêtrise, et lui enjoignit de venir à Rome pour y rendre raison de ses actes. Un vicaire patriarcal était nommé, qui gérerait les affaires à la réserve des élections et des consécrations épiscopales. Ce décret fut confirmé par lettres apostoliques du 17 juillet 1779. Texte dans *Jus pontificium*, t. IV, p. 244. De toute évidence, la responsabilité de cette décision pèse lourdement sur le P. Valeriano di Prato et le P. Pietro Craveri da Moretta, qui fournirent aux juges des informations erronées.

Que le patriarche Estéphan ait été trompé dans l'affaire de Hendiyé, ce n'est pas douteux. Mais de là à le rendre responsable des singulières extravagances de la visionnaire et surtout à faire de lui le complice des scandales commis au couvent de Békorki, il y a loin. En tout cas, Estéphan ne se départit jamais de la soumission qu'il devait au chef de l'Église. Pietro da Moretta lui-même dut l'avouer dans sa lettre au secrétaire de la Propagande du 10 janvier 1779. Dans ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 264-265. Cf. aussi diverses lettres d'Estéphan dans ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 148-152; cf. aussi *ibid.*, p. 60, 61, 73 et 78-80; *Relazioni*, t. II, p. 482-491, 503-539; cf. *ibid.*, la relation du cardinal Antonelli, 18 sept. 1781, t. II, p. 401-402.

Pour mieux comprendre la situation, il faut se rappeler que Rome se fondait, dans la question de droit, sur le texte latin du synode du Liban, tandis que le patriarche n'en possédait que l'original arabe. Or, les deux textes, nous l'avons déjà dit, présentent de notables variantes. D'où divergence de vue dans l'appréciation juridique des faits. Mais il n'empêche qu'en tout le patriarche ne cessait de déclarer qu'il soumettait son jugement à celui de Rome. La meilleure preuve, c'est qu'il n'hésita pas, dès qu'il reçut la sentence portée contre lui, à se conformer à l'ordre pontifical. Relation du cardinal Antonelli, 18 sept. 1781, dans ʿAbboud, *op. cit.*, t. II, p. 398 et 401, 402; Lettre d'Estéphan au préfet de la Propagande, 11 juin 1780, *ibid.*, p. 425-426, partie arabe, p. 386-389.

Quant à Hendiyé, elle reçut la récompense que méritaient les trouvailles de son imagination. Rome la déclara victime d'illusions, la condamna à rétracter ses prétendues révélations et à désavouer ses doctrines, qualifiées de fausses, téméraires et sentant l'hérésie. Puis on la relégua dans un monastère de tout repos. Quant à la congrégation et à la confrérie du Sacré-Cœur, elles furent définitivement supprimées. Décrets de la Propagande, 25 juin 1779, confirmés par Pie VI, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 243-244. Les maronites obéirent aux ordres de Rome. Mais la conduite du P. da Moretta et du vicaire patriarcal, à cette occasion, fut d'une injustice tellement criante que le Saint-Siège dut la blâmer. Lettre du cardinal Antonelli au vicaire patriarcal et relation du même, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 408-416, 450-452, 477, 540-546; *Biographie de Hendiyé*, p. 299-313. Hendiyé, transférée au couvent de Saïdat-El-Ḥaqlah (N.-D. du Champ), y termina ses jours dans des sentiments meilleurs et passa de vie à trépas le 13 février 1798. P. ʿAbboud, *Biographie de Hendiyé*, p. 313-320; *Biographie du patriarche*, p. 141-142.

L'Église maronite avait courbé le front sous le coup qui frappait son chef. Ce dernier, malgré les pénibles infirmités qui l'accablaient, se mit en route pour Rome. A bout de forces, quand il arriva à Beyrouth, il s'y alita pendant 45 jours, sans pourtant renoncer à son voyage. Relation du cardinal Antonelli, dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 416; lettres du patriarche à la Propagande, *ibid.*, p. 386-389 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 128-134. Avant de reprendre sa route pour se rendre à Sidon, il se fit délivrer par le pacha de cette ville un laissez-passer. A propos de ce permis, délivré uniquement pour donner à sa personne toute facilité de passage, le P. Pietro da Moretta et l'archevêque Michel El-Khazen, vicaire patriarcal, trouvèrent moyen d'attribuer au patriarche des intentions perverses. Mais le cardinal Antonelli fit justice de leurs calomnies. Cf. P. ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 417. L'infortuné patriarche poursuivit donc sa route jusqu'à Sidon; à, il s'embarqua avec quatre prêtres qu'il avait choisis pour compagnons. Avec sa santé délabrée depuis longtemps, particulièrement ravagée par les derniers événements, il ne put résister à la fatigue du voyage : demi-mort lorsque le navire s'amarra dans le port de Caïffa, le 8 juin 1780, il lui fut impossible d'aller plus loin. Il descendit à l'hospice des carmes qui témoignèrent à son endroit de beaucoup d'égards. Mais ils n'étaient pas organisés pour recevoir de tels malades. Le lendemain, soutenu par quatre hommes, Estéphan fut conduit à cheval au monastère du Mont-Carmel. Les certificats donnés par trois médecins français, par le vicaire du Mont-Carmel et deux de ses religieux mirent le Saint-Siège au courant de l'état lamentable de sa santé. Au mépris de l'évidence, le vicaire pa-

friarcal et Pietro da Moretta ne voulurent voir qu'une teinte dans le triste état du malheureux et ils ne se gênèrent pas pour proclamer leur opinion. Relation du cardinal Antonelli, *ibid.*, t. II, p. 419-423. Mgr Estéphan envoya à Rome, pour le représenter et défendre sa cause, les quatre prêtres qui l'accompagnaient. Il leur remit, avec les documents nécessaires à sa réhabilitation, des lettres pour le pape, le cardinal Castelli, les cardinaux de la Propagande; il écrivit aussi à Louis XVI et à son ambassadeur à Rome, le cardinal de Bernis. Quant à lui, il résolut d'attendre au Carmel la décision pontificale, mais toujours avec l'intention de reprendre son voyage si, dans la suite, son état de santé le lui permettait. Relation du cardinal Antonelli *ibid.*, p. 424-427; cf. aussi p. 386-395 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 76-79.

Sur ces entrefaites, le vicaire patriarcal, Michel El-Khazen, suivant le conseil de l'ablégat, Pietro da Moretta, convoqua, pour le 21 juillet 1780, un synode au couvent de Maïphouq. On tint, sous la présidence de l'ablégat, cinq sessions. Tous les décrets, rendus par Rome durant le patriarcat de Joseph Estéphan, y furent solennellement promulgués. Chose inutile, à la vérité, puisque ces décrets étaient déjà publiés et appliqués. Pour faire œuvre nouvelle, on y ajouta, sous l'inspiration du délégué pontifical, quelques canons relatifs à la discipline du clergé et des fidèles. Le but de cette réunion synodale, déclaraient les Pères, était de mettre en pratique les décrets donnés ou envoyés au P. da Moretta, d'appliquer le synode du Liban et de rétablir la paix dans l'Église maronite. Au fond, ce n'était que pour assener le coup de grâce au pontificat de Joseph Estéphan, réduire ses fidèles partisans et donner une occasion de chanter les louanges de l'ablégat et du vicaire patriarcal. Texte du synode dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 397 sq. de la partie arabe; relation du cardinal Antonelli, *ibid.*, p. 430-431. Dans sa lettre du 28 juillet 1780 au secrétaire de la Propagande, Pietro da Moretta se glorifie d'avoir bien accompli sa mission et de l'avoir couronnée par la tenue d'un pareil synode. Dans 'Abboud, *ibid.*, t. II, p. 432-433. En faisant son propre éloge, le délégué glorifiait du même coup le vicaire patriarcal, autour duquel les esprits, à son dire, s'unissaient. En d'autres termes, Estéphan troublait la paix; Michel El-Khazen était parvenu, sous les auspices du délégué apostolique, à rétablir l'ordre et la concorde. Mais Pietro da Moretta se gardait bien d'avouer, dans sa lettre, qu'il avait dû recourir au bras séculier pour forcer les évêques à venir au synode. Voir la lettre de menace, écrite aux évêques, sur la demande de Pietro da Moretta, par le gouverneur de la Montagne, dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 396 de la partie arabe. Telle était la belle concorde, vantée par le délégué! mais des lettres de protestation contre l'assemblée de Maïphouq ne devaient pas tarder à parvenir à Rome. Voir la relation du cardinal Antonelli, dans P. 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 435-437; voir aussi *loc. cit.*, p. 344-386, 434-435. Un peu plus loin, la même relation du cardinal Antonelli montre que la concorde dont le P. Pietro da Moretta se glorifiait d'être le principal artisan n'était qu'une invention, p. 462 sq.

Une fois le synode terminé, Pietro da Moretta reprit le chemin de Rome. De Chypre et d'Alexandrie, il adressa au patriarche, le 29 août et le 6 octobre 1780, deux lettres peu courtoises, pour ne pas dire insolentes. 'Abboud, *ibid.*, t. II, p. 443-444 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 125-127. Le prélat exilé lui répondit, le 1er novembre 1780, en quelques mots secs. Mais, aussitôt après, le 9 et le 10 du même mois, il adressa à la Propagande deux longues lettres qui réduisent à néant les accusations de l'ablégat pontifical. Texte dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 387-394; *Biographie du patriarche*, p. 127-134. A Rome, la vérité commençait à se faire jour peu à peu, sur les injustices commises contre Estéphan. Antonelli, *ibid.*, t. II, p. 464 sq.

Un détail dut contribuer à ouvrir les yeux du Saint-Siège sur les agissements de l'opposition soutenue par l'ablégat : le traitement infligé au patriarche, réduit par elle à l'indigence. Voir ses lettres à la Propagande et au cheikh Sa'd El-Khoury dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 509-510 et, partie arabe, p. 450-456; la lettre du patriarche melkite, Théodose VI Dahân, à la Propagande, 30 juillet 1782, *ibid.*, p. 465-469. Sur l'ordre du souverain pontife, le cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, adressa, le 24 sept. 1783, à Michel El-Khazen, vicaire patriarcal, un blâme énergique. *Ibid.*, p. 540-546

Pourtant, le Saint-Siège ne jugeait pas encore à propos de rétablir Estéphan dans la possession du siège patriarcal. De retour à Rome, en effet, Pietro da Moretta répandait, sous forme de petits écrits pathétiques, la substance des rapports envoyés par lui du Liban, et y déversait à pleines mains la défiance sur la personne du patriarche. On peut en juger par les quelques citations faites dans le rapport du cardinal Antonelli. *Ibid.*, p. 464-466. Aussi, à la réunion du 18 sept. 1781, la congrégation particulière chargée par le pape de traiter les affaires maronites ajourna-t-elle la réintégration du patriarche pour lui faire signer, au préalable, une formule de rétractation. Cette formule, jointe à une lettre explicative, lui fut envoyée le 29 septembre. 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 153. Le décret d'ajournement du 18 septembre 1781 donna lieu, au Liban, à force commentaires. Les ennemis du prélat exilé voulaient assurer sa déchéance définitive. Ils estimèrent nécessaire de le discréditer encore davantage; et ils ne manquèrent pas de mettre en jeu tout ce qui pouvait exciter contre lui l'horreur de l'opinion. Le vicaire patriarcal et ses partisans soumirent Hendiyé à un nouvel interrogatoire et lui extorquèrent contre Estéphan une déposition dictée par eux. Ils surent si bien intimider la pauvre fille qu'elle répéta, devant le jury, les horreurs qu'on lui avait inculquées. Lettre d'Estéphan à la Propagande, 2 avril 1782, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 482-491. Les détracteurs avaient beau jeu, et Estéphan semblait au plus bas. Dans sa résidence forcée du Carmel, le malheureux prélat suivait tout le mouvement. Quand la nouvelle de l'interrogatoire forcé parvint à ses oreilles, blessé dans sa dignité, outré d'être sans cesse en butte aux pires calomnies, ulcéré de se voir acculé à la misère, il écrivit, le 2 avril 1782, une lettre véhémente au Préfet de la Propagande. Texte dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 482-491. A Rome, on en trouva le ton déplacé. Mais voici plus grave. La formule de rétractation fut remise au patriarche, le 24 juin 1782, par le P. Hilaire de Rennes, supérieur des capucins de Sidon. Estéphan s'avise, sans arrière-pensée, d'en modifier le texte. Voir une lettre du patriarche melkite, Théodose VI Dahân, au préfet de la Propagande, 20 juillet 1782, et une autre d'Estéphan, également au préfet de la Propagande, 29 mars 1784, dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 465-469 et 473-474; *Biographie du patriarche*, p. 153-156. En outre, on l'accusa d'avoir, malgré la suspense dont il était frappé, accordé des dispenses matrimoniales et levé des censures. Enfin on prétendit qu'il avait eu recours, pour être soutenu dans ses revendications, au pacha de Sidon. Aussi, à la congrégation tenue le 15 septembre 1783, sa réhabilitation fut-elle encore une fois ajournée. Relation du cardinal Antonelli, 21 sept. 1784, dans le P. 'Abboud, *loc. cit.*, p. 567 sq. Ces incidents amenèrent la Propagande à faire procéder sur place à une nouvelle enquête. Elle désigna au choix du sou-

verain pontife le même Pietro Craveri da Moretta dont nous savons l'attitude, et, pour lui donner plus d'autorité, le fit sacrer évêque titulaire d'Énos. Relation du cardinal Antonelli, 21 sept. 1784, *ibid.*, p. 567-568.

Dans l'intervalle, le patriarche avait quitté le Carmel, vers le milieu de juin 1782, pour se rendre au Liban. Il voulait se défendre contre les attaques répétées de ses ennemis et régler, une fois pour toutes, la question de son entretien. ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 453-456 de la partie arabe; *Biographie du patriarche*, p. 152-153. Il alla trouver l'Émir de la Montagne, Joseph Chihâb, et lui exposa le but de son voyage, le priant de faire nommer comme arbitres les deux patriarches catholiques, melkite et arménien, personnages intègres et au-dessus de tout soupçon. L'émir Joseph approuva l'idée. Cependant, malgré ses instances et celles de son ministre, l'illustre cheikh maronite Saʿd El-Khouri, le vicaire patriarcal et ses partisans n'acceptèrent pas de paraître en face de leur victime. Lettres de Saʿd El-Khoury et du patriarche melkite dans ʿAbboud, *Relazioni*, t. II, p. 457 sq.; *Biographie du patriarche*, p. 156 sq.

Mgr Craveri repartit pour le Liban. Parmi les documents dont il était porteur, figuraient deux brefs, l'un pour l'émir Joseph Chihâb et l'autre pour l'épiscopat, le clergé et le peuple maronites. Il choisit pour secrétaire un jeune prêtre, Joseph Tian (plus tard patriarche), qui venait de terminer ses études à Rome, *un soggetto di molta probità e capacità*. Relat. d'Antonelli, *op. cit.*, t. II, p. 568. Le visiteur apostolique et Joseph Tian s'embarquèrent à Livourne dans les derniers jours de novembre 1783 et arrivèrent à Alexandrie le 12 janvier. L'évêque d'Énos jugea plus opportun de se faire précéder au Liban, pour préparer les voies, par son secrétaire. Il remit donc à ce dernier les lettres de Rome et d'autres qu'il écrivit lui-même. Tian arriva à Beyrouth le 6 mars 1784 et exécuta sans tarder les ordres de son maître. Ce fut une déception générale lorsqu'on apprit que le patriarche n'était pas réintégré dans ses fonctions, et que le pape reprochait aux maronites d'avoir désobéi à ses ordres. La déception s'accrut encore lorsqu'on apprit l'identité du nouveau délégué. On se rappelait trop ses anciens procédés. Aussi pria-t-on Tian de retourner à Rome en qualité de délégué national, chargé de défendre la cause de son Église auprès du Saint-Siège et de demander la réintégration du patriarche. Le jeune prêtre maronite resta quelque temps perplexe. Mais, ayant étudié de près les faits et constaté l'injustice des accusations lancées contre Joseph Estéphan, il répondit à l'appel de ses compatriotes. Il lui avait fallu peu de temps, du reste, pour voir clair dans la situation. Homme du pays, il en connaissait les usages; il pouvait se mêler au peuple et l'amener à lui parler avec confiance.

Épiscopat, clergé, notables remirent les lettres à Tian. Le patriarche écrivit, de son côté, pour expliquer les actes dont on dénaturait l'intention et se soumettre au jugement du Saint-Siège. Il copia de sa main la formule de rétractation telle qu'elle avait été rédigée à Rome et la signa. Porteur de tous ces documents, Tian quitta le Liban et se dirigea vers Chypre pour y rencontrer Craveri. Il tenait à lui exposer d'abord la situation telle qu'il la jugeait. La démarche était plus que correcte; l'évêque d'Énos ne l'apprécia point. En acceptant de défendre la cause de son patriarche, Tian perdait, aux yeux du délégué, les qualités de probité et d'impartialité qu'il s'était plu, d'abord, à reconnaître en lui. Aussi l'accueil fut-il glacial. Sans se laisser décourager, Tian poursuivit son voyage. Le 7 juillet 1784, il était à Livourne et, quelque temps après, à Rome. Il s'y trouvait en pays de connaissance, et se mit à l'œuvre aussitôt. Ses conversations, ses rapports clairs et bien documentés projetèrent la lumière sur les accusations portées contre Estéphan: les mobiles de l'opposition apparurent sous leur vrai jour. Le résultat de ce travail fut celui que Tian espérait. Le 21 septembre 1784, la congrégation particulière pour les maronites, enfin tirée de son incertitude, prononça, en faveur du patriarche, le verdict définitif, homologué ensuite par lettres apostoliques du 28 du même mois. Voir les documents dans ʿAbboud, *op. cit.*, t. II, p. 473-474 de la partie arabe, 567-604 et 607-614 de la partie italienne; *Biographie du patriarche*, p. 181-188.

Joseph Tian porta au Liban les précieux documents qui témoignaient de sa victoire et de la sollicitude pontificale envers sa nation. Il fut réservé à l'évêque d'Énos d'aller lui-même au Kasrawân pour y promulguer solennellement les ordres du Saint-Siège. Ce fut le 11 février 1785. ʿAbboud, *Biographie du patriarche*, p. 178 sq. Le bref apostolique *Maximum nobis* du 28 sept. 1784 fait état, il est vrai, d'un retour du patriarche à des sentiments meilleurs. A notre avis, il s'agit plutôt là d'une clause de style. Les chefs d'accusation étaient, en effet, si graves que jamais le Saint-Siège n'aurait rétabli Estéphan dans ses fonctions patriarcales, s'il n'avait constaté l'innocence de l'inculpé.

Sur l'ordre du Saint-Siège, Estéphan réunit un synode à ʿAïn-Chaqiq, du 6 au 11 septembre 1786. Texte dans ʿAbboud, *op. cit.*, t. II, p. 493-524. Mais Pie VI cassa les actes de cette assemblée *tamquam memorato Libanensi concilio contraria perniciosaque recto animarum regimini, ac libertatis juriumque episcopalium læsiva*. Bref *Cum non sine*, 15 décembre 1787, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 327-328. Le ton de la lettre pontificale reflète, sans doute, une survivance, dans les milieux de la curie, des intrigues de naguère. Une lettre de Michel El-Khazen du 15 mars 1789 au préfet de la Propagande porte bien à le croire. L'ancien vicaire patriarcal se plaignait de mesures qu'il avait pourtant admises lui-même à l'assemblée de ʿAïn-Chaqiq et qu'il devait encore admettre, plus tard, au synode de 1790. Voir sa lettre dans Anaïssi, *Collectio*, p. 154-156. Quoi qu'il en soit, l'attitude du patriarche, au synode de ʿAïn-Chaqiq, reste, au point de vue juridique, à l'abri de tout reproche : il ne signa les actes qu'avec la réserve formelle de l'approbation de Rome; on ne peut donc dire qu'il ait contrevenu à aucune loi. Cf. le synode dans ʿAbboud, *ibid.*, p. 523.

Pie VI ordonna la tenue d'un nouveau synode, sous la présidence de Germanos Adam, métropolite melkite d'Alep, désigné comme délégué apostolique. Le synode fut assemblé, du 3 au 18 décembre 1790, au couvent de Békorki; il avait pour principal but de pourvoir à l'application du synode du Mont-Liban et des instructions pontificales. A la IXe session, les Pères décrétèrent le transfert du siège patriarcal au couvent de Békorki. Texte synodal dans ʿAbboud, *op. cit.*, t. II, p. 537-603. Les actes de cette assemblée furent confirmés en partie par le Saint-Siège. Lettre de la Propagande, 9 juillet 1796, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 160-166. Le patriarche Joseph Estéphan mourut le 22 avril 1793. Prélat de haute culture, écrivain facile, profondément versé dans les sciences ecclésiastiques, il a laissé de nombreux écrits. On a de lui, entre autres, plusieurs offices de saints, dignes d'une place de choix dans la littérature syriaque.

Le successeur d'Estéphan ne fut élu que le 10 septembre 1793, les évêques n'ayant pu se réunir avant cette date, à cause d'une épidémie de peste qui ravageait le pays. L'assemblée électorale porta son choix sur Michel Fadel, archevêque de Beyrouth, qui dépêcha à Rome, pour solliciter le pallium et la confirma-



tion pontificale, l'archiprêtre Georges Ghânem. Mais la dernière heure du patriarche avait déjà sonné, le 17 mai 1795, lorsque son messager parvint à la Ville éternelle.

Le 14 juin 1795, l'archevêque de Chypre, Philippe Gémaïel, était proclamé patriarche. Il s'empressa, aussitôt élu, d'envoyer à Rome le P. Arsène Qardâḥî. Voir les lettres synodales dans Anaïssi, *Bull.*, p. 431-436. Au consistoire du 27 juin 1796, Pie VI le confirma et lui accorda le pallium. *Ibid.*, p. 431-443, et *Collectio*, p. 158-159. Gémaïel ne gouverna l'Église maronite que quelques mois. Il n'eut même pas le temps de recevoir le pallium et le bref de confirmation, conservés au couvent de N.-D. de Chouaïa (Liban). Le 28 avril 1796, fut élu, à sa place, l'archevêque Joseph Tian (ou Thian). Le 24 juillet 1797, le pape ratifia le choix de l'épiscopat et accorda le pallium au nouveau patriarche. Anaïssi, *Bull.*, p. 443-451; Ghabriel, *op. cit.*, t. II *a*, p. 670.

Joseph Tian dont la science théologique s'accompagnait d'une vaste érudition eut à défendre la primauté romaine contre les attaques de Germanos Adam, métropolite melkite d'Alep, celui-là même que le Saint-Siège avait naguère envoyé comme délégué apostolique auprès des maronites. Voir la correspondance échangée entre les deux prélats dans Ghabriel, *op. cit.*, t. II *a*, p. 701-710.

La discussion, si âpre fût-elle, ne déconcertait pas le théologien exercé et le polémiste infatigable qu'était Joseph Tian. Mais il eut à se résigner devant les difficultés d'un ordre tout différent, qui paralysèrent son action. Il s'agissait de liquider tout un long passé de troubles et de scandales. Sans doute, Fadel et Gémaïel avaient exposé la situation au Saint-Siège. Mais la mort les emporta avant que le Saint-Siège eût donné ses directives. Joseph Tian s'employa de toutes ses forces à rétablir l'ordre et la paix. Voyant qu'il ne pouvait en venir à bout, il préféra se retirer et achever ses jours, à l'ombre d'un cloître. En 1809, il se démit donc de ses fonctions patriarcales. Allocution consistoriale du 19 décembre 1814, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 517.

Au patriarche démissionnaire succéda, le 8 juin 1809, Jean El-Ḥélou, évêque de Saint-Jean-d'Acre. (Dans les documents, le mot arabe *El-Hélou* est traduit en *dolce.*) L'élection fut accomplie, suivant les prescriptions du synode du Liban, à la suite d'un ordre pontifical en date du 19 novembre 1808, déclarant la vacance du siège. Pie VII était déjà à Savone lorsque le dossier électoral arriva à Rome. La Propagande en prit aussitôt connaissance; et, ayant reconnu la légitimité des opérations, elle en informa le pape. Par lettre du 25 janvier 1810, celui-ci confirma le choix des évêques, laissant à plus tard les solennités accoutumées. De retour à Rome, Pie VII, au consistoire du 19 décembre 1814, préconisa le nouveau patriarche et remit le pallium à son procureur, le P. Arsène Qardâḥî (Cardachi). Les pièces relatives à cette affaire dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 516-520; Anaïssi, *Bull.*, p. 455-470.

Jean El-Ḥélou s'installa au vieux monastère de Qannoûbîn, bien délabré à la suite de longues années d'abandon. Il s'efforça d'en relever les ruines et de remettre en état ses propriétés. Les travaux de restauration permirent de retrouver, au milieu des ruines, le registre des meubles et immeubles du monastère patriarcal, établi par le patriarche Douaïhi. Grâce aux indications précises de ce document, Jean El-Ḥélou se rendit compte des nombreux empiétements dont le domaine avait été l'objet, et il entreprit de faire restituer à Qannoûbîn les biens dont le privait une injuste spoliation. Ghabriel, *ibid.*, p. 729-730; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 747 et 769. Les préoccupations matérielles, avec leur cortège fastidieux de longues négociations, ne l'empêchèrent pas de songer à une restauration dans l'ordre spirituel. Il convertit notamment en séminaire le couvent de Saint-Jean-Maron de Kafarḥaï (éparchie de Gébaïl et Batroun). Debs, *ibid.*, p. 747 et 794. Le plus grand événement du pontificat de Jean El-Ḥélou est la tenue du synode de Loaïsah. Le retour de Pie VII à Rome avait offert aux maronites une occasion de témoigner de la constance de leur fidélité au Vicaire du Christ; et, à cet effet, ils avaient envoyé à Rome le P. Joseph Assémani pour offrir au pape l'hommage de leurs félicitations. Cette démarche leur valut, avec les éloges du pape, le rappel de la réforme concernant la résidence des évêques et les monastères mixtes et l'ordre de tenir un synode pour le règlement de cette affaire. Bref *In communi* du 1er nov. 1816 et deux décrets de la Propagande, joints à ce bref, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 470-474. Le porteur des documents pontificaux fut l'envoyé maronite lui-même. Celui-ci dut arriver au Liban vers le milieu de 1817; le 15 février, en effet, il était encore à Rome. Voir deux lettres de Pie VII en date du 15 février 1817, dans Anaïssi, *Bull.*, p. 475-476. Après les discussions préparatoires assez longues et laborieuses, portant notamment sur les droits de patronat dont plusieurs couvents faisaient l'objet, les sessions commencèrent à N.-D. de Loaïsah, en présence d'Al. Gandolfi, délégué apostolique. La première, du 13 avril 1818, fut consacrée à la question des monastères. On les répartit en quatre catégories : séminaires, couvents de moines, couvents de moniales et *asceteria* pour les femmes menant la vie commune sans prononcer de vœux. Une commission spéciale fut désignée pour trancher les litiges que les droits de patronage pourraient susciter. A la deuxième session, 14 avril, on indiqua quels couvents serviraient de résidence au patriarche et aux évêques, et l'on prit une excellente décision concernant les séminaires : le couvent de Roumiyah (Rumje) servirait de petit séminaire national et ʿAïn Warqa serait réservé exclusivement aux études de rhétorique, de philosophie et de théologie. Par malheur, cette décision si favorable à la bonne formation du clergé resta lettre morte. Roumiyah devint un séminaire patriarcal tout comme ʿAïn-Warqa où l'on entrait enfant pour sortir prêtre. (On trouve les pièces relatives au synode de Loaïsah dans les archives de la Propagande, *Atti* de 1818.)

Les actes du synode, signés par le délégué apostolique, le patriarche et les évêques, furent soumis, suivant les instructions du Saint-Siège, à l'approbation pontificale. La Propagande y apporta quelques corrections, et quelques additions, que l'on peut remarquer dans le décret du 15 mars 1819. Pie VII, de vive voix d'abord, à l'audience du 4 avril, puis par lettres apostoliques du 25 mai, accorda l'approbation. *Collectio lacensis*, t. II, col. 575-580.

On pourrait s'étonner que les réformes du concile du Liban, en 1736, plus d'une fois sanctionnées par Rome, n'aient été complètement réalisées qu'à la suite du synode de 1818. Le Liban ne voyait pas les choses avec les mêmes yeux que la curie. Les monastères mixtes ne choquaient pas le populaire, pas plus que la cohabitation, dans un séminaire, des élèves et des religieuses de service n'étonne actuellement les occidentaux. Guère plus que dans les séminaires modernes on n'entendait parler de scandales, et on ne voyait rien qui blessât la morale ou choquât le sens chrétien. En Orient, le souci de la bonne tenue chez la femme et la condition sociale qui lui est imposée écartent les dangers d'abus même parmi les gens du monde : à plus forte raison dans les monastères où fleurit la mortification corporelle. Cf. Dandini, *op. cit.*, p. 67-68, 75-76. De loin en loin, sans doute, quelques fâcheux incidents

se produisirent, et c'est ce qui motiva la réforme de 1736. Voir une lettre de trois évêques maronites, adressée à Rome le 28 février 1733, dans le *cod. vat. lat. 7262*, fol. 178 r° et v°. Mais c'étaient des cas isolés dont, parfois, on exagéra la portée. On pourrait citer ici quelques témoignages intéressants; contentons-nous de renvoyer aux textes suivants : une lettre du P. Fromage, S. J., dans les *Lettres édifiantes, Levant*, t. I, Lyon, 1819, p. 406 sq.; le comte Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. II, 1792, p. 18; H. Guys, *Beyrouth et le Liban, Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, t. II, Paris, 1850, p. 185-187. Ces témoignages sont d'autant plus probants que leurs auteurs, témoins oculaires et d'un esprit observateur, ne manquent pas de relever les abus quand ils en rencontrent.

Somme toute, le régime des monastères mixtes n'impliquait pas grand danger pour la vertu, pas plus que la présence de sœurs dans les évêchés et les séminaires d'Occident n'entrave l'observation des vœux religieux et des obligations de l'état clérical. Dans ces conditions, les autorités locales responsables ne saisissaient pas trop l'urgence de la réforme. Ils la pressaient d'autant moins que beaucoup d'obstacles, même d'ordre matériel, s'opposaient à sa réalisation. Voir le synode de Békorki, tenu en 1790, sess. VII, dans 'Abboud, *Relazioni*, t. II, p. 577-580. Au surplus, à l'imitation du deuxième concile de Nicée, le synode du Mont-Liban tolère les monastères déjà existants, mais à la condition que les moines et les nonnes habitent deux corps de bâtiments, entièrement séparés. Part. IV, c. II, n. 16.

Quoi qu'il en soit, il fallut attendre l'avènement du patriarche Ḥobaïch pour assister à la disparition complète des monastères mixtes. Sa lettre du 26 septembre 1826, adressée aux communautés de moniales et de *femmes dévotes* vivant à la manière des religieuses, donna au régime le coup de grâce.

D'autres obstacles, d'ordre économique ou même politique, entravèrent l'application de la réforme relative à la résidence des évêques. On ne crée pas des évêchés du jour au lendemain, surtout quand les circonstances ne s'y prêtent pas. Nous avons dit qu'avant le synode du Mont-Liban, les évêques, considérés comme vicaires du patriarche, demeuraient généralement près de celui-ci ou habitaient un monastère ou un ermitage. Ayant divisé le patriarcat en éparchies, l'assemblée de 1736 leur imposa l'obligation de la résidence. A défaut de maisons épiscopales, les titulaires des nouveaux diocèses se fixèrent où ils purent, de préférence dans des couvents placés sous le patronage de leurs parents ou d'une famille qu'ils connaissaient, même en dehors de leur territoire. Cette situation ne tarda pas à engendrer des inconvénients graves, si bien que le synode de 'Aïn-Chaqiq, en 1786, à la demande des notables de la nation, jugea nécessaire de rétablir la résidence des évêques auprès du patriarche. Texte dans 'Abboud, *op. cit.*, t. II, p. 493 sq. Les actes de cette assemblée, on l'a dit, furent annulés par Pie VI et les évêques continuèrent d'agir comme par le passé jusqu'en 1818. Le synode de Loaïsah fixa le couvent où chacun d'eux vivrait, mais il fallut attendre le patriarcat de Joseph Ḥobaïch (1823-1845) pour voir l'application définitive des décrets concernant la résidence. A partir de 1835, les prélats maronites commencèrent à doter de demeures épiscopales leurs éparchies respectives. Actuellement, la résidence est strictement observée et chaque diocèse possède son évêché. Debs, *Histoire de la Syrie*, t. VIII, p. 769-770; P. Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 40-41.

Jean El-Ḥélou mourut le 12 mai 1823. Son successeur, Joseph Ḥobaïch (Habaisci), fut élu le 25, intronisé le 29, et le P. Basile Dursun, du couvent arménien de Koraïm, partit pour Rome afin d'accomplir les démarches d'usage. Ḥobaïch n'avait ni l'âge canonique (40 ans) ni la majorité des deux tiers, requise pour l'élection patriarcale. La Propagande, en examinant le dossier électoral, constata ces défauts, suffisants pour entacher de nullité l'acte du 25 mai 1823. Mais le pape valida et confirma l'élection au consistoire du 3 mai 1824. Les pièces relatives à cette question sont dans le *Bullarium pontificium S. Congregat. de prop. fide*, t. V, p. 1-11; Anaïssi, *Bull.*, p. 487-501.

Énergique, tenace, d'une piété exemplaire et d'une pureté de vie et de doctrine irréprochables, Ḥobaïch dirigea toutes ses pensées vers l'observation des canons réformateurs du Mont-Liban, l'éducation du jeune clergé et la protection de la foi catholique dans les âmes populaires. Un danger nouveau menaçait celle-ci : des protestants venaient d'arriver à Beyrouth et commençaient leur propagande. Ḥobaïch édicta des mesures rigoureuses et brandit la menace des peines ecclésiastiques pour arrêter l'action des nouveaux venus.

Le collège de Rome n'existait plus depuis 1808. Le patriarche eût voulu le ressusciter; mais les circonstances firent échouer ses démarches. Voir les deux brefs *Magno semper*, 11 janvier 1830, et *Etsi dubium*, 14 juillet 1832, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 723; t. V, p. 47-48. Il dut donc pourvoir à la formation cléricale avec les moyens dont il disposait sur place. Il le fit en réorganisant le séminaire de 'Aïn-Warqa et en érigeant deux nouveaux, celui de Mar-'Abda Harharaïa, en 1830, et celui de Mar-Sarkis et Bakhos (saints Serge et Bacchus), en 1832. Comme 'Aïn-Warqa et Roumimiyah, les deux nouveaux séminaires ont rendu à l'Église maronite de très grands services. De plus, en 1840, Ḥobaïch fonda et dota la société dite des *missionnaires évangéliques*, laquelle, toutefois, ne lui survécut pas longtemps.

Sans se lasser, il rappelait prêtres et moines à l'observation des articles conciliaires, et, sous son pontificat, l'organisation paroissiale, notamment, fit un sérieux progrès.

Malheureusement, Ḥobaïch ne déployait pas le même zèle pour le maintien des traditions liturgiques, même de celles qu'avait sanctionnées l'assemblée de 1736. Sur ses instances, le Saint-Siège approuva l'édition d'un nouveau rituel, préparé sous le précédent patriarcat, mais que le secrétaire de la Propagande, Angelo Maï, plus tard cardinal, avait sévèrement censuré. Ce rituel, il faut bien le dire, n'est pas celui de l'Église maronite. P. Dib, *La liturgie maronite*, p. 89-104. Aux yeux des liturgistes au moins, cette malencontreuse réforme du rit traditionnel projette une ombre sur ce pontificat, par ailleurs si bienfaisant.

Sa droiture, sa fermeté, sa sincérité valurent à Ḥobaïch non seulement la vénération de son clergé et de sa nation, mais l'estime des autorités ottomanes elles-mêmes. La Porte lui accorda la faveur d'avoir un chargé d'affaires à Constantinople, et lui envoya le medjidié de 1re classe, distinction rare à cette époque. Les soucis de l'administration spirituelle n'empêchèrent pas Ḥobaïch de veiller aux intérêts temporels de son peuple. Afin de les mieux connaître et de les gérer plus efficacement, il établit le système de deux résidences : l'une, pour l'hiver, à Békorki, et l'autre, pour l'été, dans la région des cèdres. Mais, au lieu de laisser cette dernière dans la vallée de Qannoûbîn, difficilement accessible, il la transféra à Dîmân, localité voisine, dominant la vallée. Il y bâtit une église et à côté d'elle, un cloître.

Les événements tragiques de 1841 remplirent les dernières années du pontificat de Ḥobaïch de tristesse et d'amertume. Ils fournirent aussi au patriarche, auquel ils imposèrent de lourds sacrifices et de cruelles

préoccupations, l'occasion de donner la mesure de son intelligence, de son activité, de son énergie et de sa charité. Les chrétiens fuyaient devant les flammes, les massacres et toutes les horreurs de la guerre civile. Il fallait les recueillir, les protéger, les faire vivre. Hobaïch se dépensa sans compter, et mérita, de ce chef, de spéciales félicitations du pape Grégoire XVI. Bref *Quum dilectus* du 16 février 1841, dans *Jus pontific.*, t. v, p. 263.

Au milieu de si cruelles épreuves, une tentative s'offrit à Hobaïch. L'agent diplomatique d'une puissance qui voulait enlever à la France sa traditionnelle influence au Liban, essaya auprès de lui des marchandages fructueux. Peine perdue. Après de longs et inutiles essais, l'agent menaça le patriarche et les maronites des pires catastrophes. A quoi Hobaïch se contenta de répondre : « Les maronites ont la France dans le sang. Supposez que vous arriviez à me convaincre, mon peuple me lapiderait. » Ces détails sont relatés par un contemporain, le patriarche Jean Hadj ; voir Darian, *Les maronites au Liban*, p. 296-298.

La déplorable transaction du double qâïmaqâmat prétendait introduire la paix au Liban. En réalité, elle prépara, comme on l'a dit ci-dessus, les troubles de 1845. Cette fois, le patriarche n'eut plus la force de supporter le choc. Frappé de paralysie, il tomba sur la brèche, comme un soldat, le 23 mai 1845. Sur le patriarche Hobaïch, voir Debs, *Histoire de la Syrie*, t. VIII, p. 749, 769; Ghabriel, *op. cit.*, p. 757-767; le P. Mansoûr El-Hattoûnî, *op. cit.*, p. 253 sq., 309-312. Nous avons aussi utilisé une biographie inédite du patriarche Hobaïch, écrite par un prêtre de ses contemporains.

La tempête épouvantable que traversait alors le Liban empêcha le collège électoral de se réunir, suivant l'usage, le neuvième jour après la mort du patriarche. Ce fut seulement le 16 août 1845 que les évêques purent s'assembler à Dîmân pour élire, le 18, l'évêque de Damas, Joseph El-Khazen. Les lettres synodales portent la date du 18 et du 24; elles partirent pour Rome comme de coutume. Au consistoire du 19 janvier 1846, sur la demande de Nicolas Murad, archevêque maronite de Laodicée, le pape confirma le nouveau patriarche et lui accorda le pallium. L'élection de Joseph El-Khazen donna lieu, il est vrai, à quelques manifestations hostiles auxquelles fait allusion l'allocution consistoriale du 19 janvier 1846. Mais, grâce à sa charité exquise, à ses manières à la fois graves et aimables, que l'éclat d'une noble origine faisait particulièrement apprécier, le nouveau patriarche se concilia bientôt la sympathie de tous. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 751-752; Ghabriel, *op. cit.*, p. 768-787; Mansoûr El-Hattoûnî, *op. cit.*, p. 312-314 et 323; Mislin, *Die Heiligen Orte*, t. I, Vienne, 1860, p. 380. Le pontificat de Joseph El-Khazen marqua un retour à la discipline dans l'administration de la pénitence. Aux termes du concile du Mont-Liban : *Sacerdos in ecclesia, non autem in privatis ædibus confessiones audiat, nisi ex causa rationabili, quæ quum inciderit, studeat tamen id decenti, ac patenti loco præstare. Extra ecclesiam sine necessitate, qui pænitentiæ sacramentum administraverit, sive sæcularis sit, sive regularis, et etiam parochus, arbitrio Ordinarii puniatur. Exceptis sacerdotibus, qui commode in ecclesia confiteri non possunt.* Part. I, c. IV, n. 10. L'oubli de cette loi et l'abus de la confession hors des églises provoquèrent un décret de la Propagande, du 18 février 1851, renforçant la prescription conciliaire et interdisant à tout prêtre, sous peine d'encourir la suspense *ipso facto*, d'entendre, hors le cas de maladie ou d'une cause grave reconnue par l'Ordinaire du lieu, la confession des fidèles dans leurs maisons. Le synode du Liban ajoutait au même endroit : *Curent ordinarii, ut confessarius habeat in ecclesia sedem confessionalem, in qua sacras confessiones excipiat, quæ sedes patenti, conspicuo, et apto ecclesiæ loco posita, crate etiam perforata, inter pænitentem, et sacerdotem omnino sit instructa.* Le même décret de la Propagande renouvela cette prescription par rapport à la confession des femmes et porta contre les contrevenants la suspense *ipso facto*. Ces mesures ne furent pas sans effet. Ghabriel, *loc. cit.*, p. 786-787.

Le patriarche El-Khazen mourut le 3 novembre 1854. L'état politique du Liban exigeait que son successeur fût capable, à la fois, de parler ferme aux persécuteurs et de prodiguer aux victimes le réconfort et les motifs d'espérer. Un prélat maronite possédait ces qualités : Paul Mas'ad, archevêque de Tarse, homme au visage volontaire et dont le regard aigu fouillait les consciences. Le 12 novembre 1854, l'épiscopat le désigna par acclamation, et, au consistoire du 23 mars 1855, Pie IX le préconisa. Le patriarche Mas'ad, *op. cit.*, p. 189, n. 1; une lettre du même patriarche dans Anaïssi, *Collectio*, p. 181; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 754. Le nouveau patriarche inaugura son pontificat par la préparation d'un concile national, qu'il tint à Békorki, au mois d'avril 1856, sous la présidence du délégué apostolique, Mgr Brunoni. Il en rédigea lui-même le texte; et, pour donner plus de solennité à cette assemblée, il y convoqua non seulement les évêques, mais les supérieurs généraux et les assistants des trois ordres maronites, les recteurs des missions latines et quelques notables de la nation. J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 767-768; El-Hattoûnî, *op. cit.*, p. 324-325.

Le texte de ce concile, réuni dans l'intention non seulement d'assurer l'application du synode du Liban, mais d'introduire dans ses décrets les modifications qu'exigeaient les circonstances, est par lui-même plein d'intérêt. En pratique, cependant, sa portée fut insignifiante. Le Saint-Siège, en effet, bien que le pape eût écrit au patriarche pour le louer de l'œuvre accomplie, ne confirma jamais, du moins officiellement, les actes de l'assemblée, lesquels restèrent, par suite, lettre morte. Cf. le bref *Gratæ nobis*, 2 juin 1856, dans *Jus pontific.*, t. VI *a*, p. 256, et voir *ibid.*, n. 1 qui renvoie à la page 232 du même volume, n. 1; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 767-768.

C'est, peut-être, en 1860 que la situation de l'Église maronite fut la plus douloureuse. Au milieu de la tourmente, Mas'ad se montra constamment à la hauteur de sa tâche, se prodiguant pour adoucir les misères et usant de ses hautes qualités d'énergie et de tact pour préparer les voies à la justice et à la paix. Lorsque cessèrent les massacres, des difficultés d'un autre ordre, diplomatique celui-là, s'offrirent à lui. Sur ces difficultés, on trouvera d'intéressants détails dans C. de Rochemonteix, *op. cit.*, p. 174-175; Debs, *loc. cit.*, t. VIII, p. 727, 732, 754; El-Hattoûnî, *ibid.*, p. 365-379.

En 1867, Mas'ad se rendit à Rome pour assister aux fêtes centenaires des saints apôtres Pierre et Paul. Depuis Jérémie Al-'Amchîtî († 1230), c'était, peut-être, le premier patriarche maronite qui fît par lui-même la visite *ad limina*. Par contre, il ne viendra pas au concile du Vatican, où il se fit représenter par une mission que présidait Pierre Bostânî, archevêque de Tyr et Sidon. De Rome, le patriarche se rendit à Paris où Napoléon III l'accueillit avec tous les honneurs dus à son rang. Il poursuivit ensuite son voyage jusqu'à Constantinople. Le sultan 'Abd-oul-'Azîz lui offrit l'hospitalité dans un palais particulier où il avait eu le soin de faire pourvoir à tout, même à l'installation d'une chapelle. Le patriarche eut l'occasion de connaître à Constantinople et d'apprécier Franco pacha, un Alépin de rit latin. Il exprima,

dans les sphères officielles, le désir de le voir à la tête du *moutaṣarrifat* du Liban. Le 23 septembre 1867, il s'embarqua pour la Syrie; et le 1er octobre, il était à Tripoli. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 754-756 ; Ghabriel, *loc. cit.*, p. 788-798; Al-Masʿoudi (= Paul Masʿad), *La Puissance ottomane au Liban et en Syrie*, en arabe, (Le Caire), 1917, p. 76, n. 1.

Le 14 juin 1868, Franco pacha fut nommé gouverneur du Liban. Il n'oublia pas les démarches faites en sa faveur à Constantinople. Durant l'exercice de ses hautes fonctions, il entretint avec les autorités religieuses les meilleures relations. Son successeur, Rustem pacha (1872-1882), administrateur remarquable, mais caractère de despote, ne conserva pas cette politique de bons rapports avec la hiérarchie ecclésiastique. Il afficha même des tendances anticléricales et fit exiler par la Porte, en 1878, un prélat maronite des plus vénérables, Pierre Bostânî, sous le prétexte mensonger que la présence de l'archevêque pouvait déchaîner des conflits sanglants entre druses et maronites. Cf. Louis de Baudicour, *La France au Liban*, Paris, 1879, p. 296-297. On devine les soucis du patriarche et l'activité qu'il déploya pour donner à cette affaire une solution honorable. Au Liban, il avait trouvé, dans cette question comme dans tant d'autres, un conseiller sage et expérimenté en la personne de Jean Ḥadj, archevêque de Baʿalbek. En France, le cardinal Guibert et Mgr Dupanloup négocièrent auprès du gouvernement pour faire réparer l'outrage infligé à l'Église maronite. Baudicour, *loc. cit.*, p. 295-296. Le résultat fut le retour du vénérable exilé dans des conditions dignes de sa personne. Les anciens du Liban évoquent encore avec fierté les cérémonies de ce retour, réglées par le patriarche lui-même. L'exil n'avait pas duré longtemps : Bostânî se trouvait déjà auprès du patriarche le 9 novembre 1878.

Masʿad mourut le 18 avril 1890, âgé de 85 ans. L'histoire des Églises orientales le range parmi les grands patriarches. D'une culture intellectuelle remarquable, il a laissé plusieurs ouvrages : *a*) *Addor-oul-manzoûm* (les perles disposées en série) ou *réfutation des questions et réponses signées par Mgr le patriarche Maxime Mazloûm*, imprimerie du monastère de Tamich (Liban), 1863. C'est un livre où l'on trouve sur les Églises d'Orient beaucoup plus de renseignements que le titre n'en promet. *b*) Un ouvrage sur la procession du Saint-Esprit, réponse à Fathallah Marrâch. L'argumentation était si bien menée que Marrâch entra dans l'Église catholique. *c*) Un traité sur la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu. *d*) Plusieurs dissertations relatives aux maronites. *e*) Un précis historique de la famille El-Khazen. *f*) Un recueil de documents. Cf. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 756-757.

Le 28 avril 1890, à l'unanimité, l'épiscopat maronite proclama patriarche l'archevêque de Baʿalbek, Jean Ḥadj. Le 4 mai suivant, eut lieu la cérémonie de l'intronisation et Mgr Élie Ḥoyek, archevêque d'Arka, aujourd'hui (1927) patriarche, partit pour Rome avec le dossier traditionnel. Léon XIII accorda pallium et confirmation au consistoire du 23 juin 1890. *Leonis XIII pontificis maximi acta*, t. x, Rome, 1891, p. 166-169; Anaïssi, *Bull.*, p. 532-537. Des relations d'étroite amitié unissaient Mgr Ḥadj au patriarche défunt. Masʿad avait fait de lui son confident et son conseiller, et il ne pouvait mieux placer sa confiance. Au moral comme au physique, Jean Ḥadj était d'une incomparable distinction. Haute stature, taille mince et élancée, une tête d'une remarquable finesse, un large front derrière lequel on devinait une pensée toujours en éveil, le regard clair, profond, pénétrant. A une expérience consommée des hommes et des affaires, il alliait le sentiment aigu de son rôle et de sa dignité, un zèle dévorant, un mépris complet des difficultés, la passion de créer. Par-dessus tout, l'amour de Dieu, de l'Église catholique et du peuple maronite. Au cours de sa carrière, Jean Ḥadj avait eu mainte occasion de mettre en évidence les qualités de son caractère : prudence, fermeté, persévérance, et cette parfaite maîtrise de soi que ses contemporains ne se lassaient pas d'admirer. On lui confie les fonctions délicates de juge civil, au moment où la révolution bouleversait le Liban. Sans crainte, avec calme, il prend en main l'intérêt de ses administrés, défend leurs droits sans autre préoccupation que celle de la justice, et force l'estime de tous. On le nomme à la tête d'une éparchie dont l'évêque n'avait même pas où reposer sa tête : point de résidence, nulle ressource. Il quitte le diocèse de Baʿalbek après en avoir fait un des évêchés les plus enviés de la Syrie. Tel est le personnage qui présida aux destinées de l'Église maronite de 1890 à 1898. Sous son pontificat, la dignité patriarcale s'entoure d'un éclat qu'elle n'avait jamais connu. Il transforme les résidences, donne du prestige à la fonction. Jusque-là, le chef de l'Église maronite habitait à Békorki « un monastère aux hautes murailles, percées de loin en loin par d'étroites fenêtres, et ressemblant plutôt à une forteresse qu'à un patriarcat. Autour d'une cour intérieure, régnait un cloître blanchi à la chaux et dallé de pierres sous lequel donnait la porte du divan ou salle de réception. » Vtesse d'Aviau de Piolant (qui visita Békorki en 1880), *Au pays des Maronites*, Paris, 1882, p. 18. Mgr Ḥadj estime cette demeure trop modeste pour le chef d'un peuple. A peine avait-il pris possession de son office qu'il commença la construction d'un vrai palais, sur les voûtes de l'antique couvent. La nouvelle résidence, dotée d'une église, d'une bibliothèque, de salons spacieux et clairs, d'une suite de chambres desservies par de larges corridors, est conçue dans un style sobre, mais élégant, d'une saisissante beauté. Même transformation à Dîmân, où Ḥadj faisait bâtir sa nouvelle maison d'été, plus modeste cependant que Békorki, à quelques mètres de celle qu'avait élevée Ḥobaïch. Et dans ces demeures, sous le pontificat de Jean Ḥadj, défilent les autorités religieuses et civiles de l'Orient asiatique : prélats de tous les rites, consuls, pachas, gouverneurs, émirs, cheikhs, notables de toutes les races et de toutes les nationalités. Le patriarche n'a rien à craindre de ces regards; il fait grande figure dans tous les milieux. Du reste, l'éminence de ses vertus, la rareté de ses talents, le succès de ses entreprises lui assurent le respect et la considération. Le président de la République Française lui décerne la cravate de commandeur de la Légion d'honneur, le sultan de Turquie, le Medjidié de première classe et — ce qu'aucun patriarche n'avait encore obtenu — le grand cordon Osmanié.

On se tromperait étrangement, toutefois, en se figurant Mgr Ḥadj comme un grand seigneur oriental dont les soucis se bornent à la représentation. Le côté extérieur de sa charge n'avait pour lui qu'une importance secondaire; le but principal que poursuivait son autorité était d'un ordre plus élevé, de l'ordre spirituel. Il s'attache à promouvoir le progrès du peuple maronite dans toutes les sphères religieuse, sociale, intellectuelle. Il donne une vigoureuse impulsion aux établissements scolaires, à la discipline du clergé, aux œuvres diverses susceptibles d'élever le niveau des fidèles. Ses lettres pastorales témoignent de cette sollicitude. En toutes circonstances, il se montre l'ami dévoué, le défenseur averti des fondations latines ou maronites, destinées à l'instruction de la jeunesse, au soulagement des pauvres, au développement intelligent de la vie chrétienne. On se rappelle encore, au Liban, le beau geste qu'il accomplit au lendemain de la promulgation de la lettre

Orientalium dignitas Ecclesiarum du 30 novembre 1894, par laquelle Léon XIII prenait d'énergiques mesures pour sauvegarder, devant l'envahissement du latinisme, les vieux rites orientaux. Avant de promulguer cette constitution, Léon XIII avait convoqué à Rome les patriarches d'Orient pour y prendre part aux conférences tenues au Vatican en 1894. Ḥadj n'avait pu y assister. Mais afin de témoigner de son estime et de sa reconnaissance à l'égard des missionnaires latins, il écrivit au pape pour louer leur dévouement. Et joignant les actes aux paroles, il leur confia l'éducation complète des jeunes maronites. « Dans l'Église, répétait-il, il n'y a ni grecs, ni latins, ni arméniens, ni maronites, mais des chrétiens soumis au vicaire du Christ. » Le pape et la Propagande tinrent à lui écrire pour le féliciter de cette attitude. Voir sa lettre pastorale du 15 mai 1895, dans laquelle il publie la traduction arabe de la constitution *Orientalium*, et de deux lettres à lui adressées par Léon XIII et la Propagande, dans Ghabriel, *op. cit.*, p. 808-828.

La formation du clergé occupait une place de choix dans la sollicitude de Mgr Ḥadj. Quatre séminaires nationaux existaient au Liban, mais soumis à des droits de patronage qui pourraient entraver l'action du patriarche dans l'organisation des études, de la discipline et du temporel. Ḥadj voulut un séminaire ne relevant que de l'autorité patriarcale. A cet effet, il constitua un patrimoine en biens-fonds, dont les revenus suffiraient à en assurer l'entretien. Mais pour créer l'élite ecclésiastique dont rêvait Jean Ḥadj, il importait d'établir, hors du Liban, des centres maronites qui permissent à des étudiants de choix de se former aux grandes écoles. Le patriarche en voulut à Rome et à Paris. Pour réaliser son rêve, il lui fallait un négociateur dans lequel s'associaient l'intelligence, l'habileté, la finesse et la ténacité. Il le trouva en la personne de son vicaire, le futur patriarche Élie Ḥoyek. Celui-ci, muni des pouvoirs et des instructions nécessaires, se mit aussitôt à l'œuvre. En 1891, le collège maronite de Rome était officiellement rétabli. Bref *Sapienter olim*, 30 novembre 1891, dans *Leonis XIII acta*, t. XI, p. 377-378. Le nouveau collège canoniquement érigé, il fallait lui procurer des ressources. Mgr Ḥoyek fit appel notamment à la charité française; il n'hésita pas à frapper à la porte du sultan de Constantinople, et obtint de lui 500 livres turques or. De la capitale ottomane, il rentra au Liban pour exposer au patriarche les résultats de sa mission. En 1893, il se rendit à Jérusalem, accompagné d'autres prélats, pour représenter l'Église maronite au congrès eucharistique. De là, il poursuivit son voyage avec eux jusqu'à Rome afin de prendre part au jubilé épiscopal de Léon XIII et d'achever l'œuvre du collège. Aux fonds réunis par ses soins, aux offrandes faites par les maronites, il ajouta un don de 150 000 francs que lui remit le pape. Il put alors acheter un vaste immeuble, *Via di Porta Pinciana*, et installer dans une partie le collège maronite. Plus tard, on édifia de nouvelles constructions, et le collège y fut transféré et définitivement établi. Cf. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 759-762.

En même temps qu'il recueillait des fonds pour le collège de Rome, Mgr Ḥoyek traitait auprès du gouvernement français en vue de la concession d'une église et de l'établissement d'une procure à Paris. Il sollicita aussi l'attribution de bourses permettant à quelques jeunes clercs de sa nation d'étudier en France. Toutes ces négociations lui réussirent à souhait. Le gouvernement de la République ouvrit aux maronites la chapelle de Marie de Médicis, au Petit Luxembourg; le patriarche put nommer un procureur; huit bourses furent accordées à des étudiants. — Jean Ḥadj voulut aussi un centre maronite en Palestine. Mgr Ḥoyek fut chargé de réaliser le désir du patriarche; et, en 1895, une procure était créée à Jérusalem. Désormais, les maronites avaient dans la Ville sainte une église et une maison. Cf. Debs, *ibid.*

La complexité des affaires pour lesquelles Mgr Ḥadj travaillait à obtenir des solutions rapides ne détourna point son attention de la défense des droits du siège patriarcal. Il savait faire entendre sa voix dans tous les milieux. A Rome, notamment, on faisait le plus grand cas de ses suggestions.

On comprend quel coup la disparition d'un tel prélat porta à la nation maronite. Après huit ans d'une activité non moins féconde qu'intense, Ḥadj mourait, le 24 décembre 1898, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. Les manifestations provoquées par sa dernière maladie, puis par sa mort, les regrets unanimes de toutes les classes de la société, les hommages rendus à sa mémoire par les autorités religieuses et civiles de la Syrie, attestent suffisamment quelle place il occupait. Il s'inscrit parmi les pontifes dont le souvenir reste immortel et constamment béni.

Le 6 janvier 1899, Mgr Élie Ḥoyek, archevêque d'Arka, fut proclamé patriarche d'Antioche. Au consistoire du 19 juin de la même année, Léon XIII ratifia le choix des évêques et accorda le pallium à l'élu, représenté par Mgr Paul Basbous. *Leonis XIII acta*, t. XIX, p. 88-90; Anaïssi, *Bull.*, p. 540-548.

Né à Ḥelta (Liban), le 4 décembre 1843, le jeune Élie entra, en 1859, au séminaire oriental de Ghazir, fondé par les jésuites; puis, en 1866, il alla au collège de la Propagande, à Rome, où ses études furent couronnées par le doctorat en théologie. En 1870, il reçut la prêtrise et retourna au Liban. Grâce à sa vertu et à sa science, et par ses allures graves et austères, sa renommée ne tarda pas à se répandre en Orient. D'abord professeur de théologie, il fut ensuite, pendant 17 ans, secrétaire du chef de l'Église maronite, et, pendant 9 ans, archevêque et vicaire patriarcal. Dans l'exercice de ces fonctions, il donna toujours les preuves d'un esprit vigoureux, avisé et pénétré de toute la grandeur de sa tâche et de sa responsabilité, d'un solide bon sens, d'une sagesse éclairée, d'un caractère résolu et loyal, d'un cœur soucieux d'union, et, par-dessus tout, d'une piété sincère et confiante. Aussi son élection au siège d'Antioche fut-elle accueillie par des témoignages de satisfaction générale.

Entretenir la piété, accroître l'instruction, sauvegarder la foi, veiller au maintien des traditions maronites, fortifier le prestige de la dignité patriarcale, tel était le programme de gouvernement de Mgr Ḥoyek; il voulait continuer et développer l'œuvre de ses prédécesseurs, comme il le dit lui-même dans sa première lettre pastorale de 1899.

L'un de ses premiers actes fut d'élever à Dîmân, pour l'été, comme l'avait fait Ḥadj à Békorki, pour l'hiver, un imposant palais. Il choisit pour cette construction une colline d'où l'œil embrasse toute la vallée de la *Qadicha*, refuge d'une longue suite de patriarches en temps de persécution. La première pierre fut posée le 29 septembre 1899, et, en souvenir du passé, l'endroit reçut le nom de *Neo-Qannoûbîn*. C'est là que la cour patriarcale se transporte chaque année, pour y passer la saison chaude. La grandeur de cette construction n'étonne pas ceux qui connaissent les mœurs du pays. La résidence patriarcale est la maison maronite par excellence. Le patriarche y accorde aux étrangers, comme à ses enfants, la plus large hospitalité. Les personnes qu'il accueille à sa table se comptent, à certains jours, par centaines. Aussi la gestion du domaine temporel a-t-elle toujours sa part dans les préoccupations du chef de l'Église maronite. Il lui faut, du reste, prélever sur ses revenus les sommes

qu'il destine aux œuvres, aux aumônes, à l'entretien des paroisses pauvres. Mgr Ḥoyek, fidèle à la ligne de conduite de ses devanciers, surveille avec soin le dépôt confié à sa garde et sait le faire fructifier.

Il ne se préoccupe pas moins du prestige de son siège. Les nombreuses manifestations populaires organisées en son honneur, l'hommage rendu à sa personne par le monde civil et religieux, les marques d'estime dont il fut l'objet, en 1905 et en 1919, à Rome et à Paris, les distinctions les plus flatteuses, telles qu'aucun patriarche n'en avait obtenues jusque-là, comme le grand cordon de la Légion d'honneur, témoignent de l'éclat qu'il a su donner à la dignité patriarcale. Même dans cette partie de son programme de gouvernement, Mgr Ḥoyek s'inspire toujours d'une idée de piété : il considère les biens d'église comme les choses de Dieu, le prestige du patriarcat comme l'expression de la gloire du Christ. Cette idée dirige d'ailleurs tous ses actes vers l'œuvre capitale, le maintien de son peuple dans la foi et sa défense contre les dangers de la vie moderne. Mgr Ḥoyek a souvent exposé ses principes de direction pastorale, surtout dans ses mandements. Non content de donner la pure doctrine évangélique, il y descend aux conseils pratiques, insistant sur les moyens les plus efficaces pour vivre conformément à l'enseignement divin; il y insiste sur la dévotion au Sacré-Cœur et à la Mère de Dieu. Son zèle pour l'expansion du culte de Marie trouve son symbole dans l'institution d'un nouveau centre de pèlerinage à Ḥariṣa, en souvenir du cinquantenaire de la définition du dogme de l'Immaculée-Conception. Il en sera de même pour le culte du Sacré-Cœur. Après avoir solennellement consacré le peuple maronite au Cœur de Jésus, le 29 mai 1921, Mgr Ḥoyek a recueilli les fonds nécessaires pour lui élever un monument national sur une des cimes du Liban.

Un des moyens les plus propres à développer la vie chrétienne dans un peuple, c'est d'infuser dans les âmes des mères de famille une foi sincère et éclairée. Mgr Ḥoyek ne visait pas à autre chose quand il fondait, en 1895, la première congrégation féminine enseignante de rit oriental en Syrie : la congrégation maronite de la Sainte-Famille. A elle seule, cette fondation suffirait à illustrer son pontificat. Elle est appelée à rendre au pays les plus grands services. Nous verrons plus loin l'extension remarquable déjà prise par cette congrégation nouvelle. Le même souci du maintien de la foi pousse encore le patriarche à adapter l'éducation des clercs aux nécessités de l'heure présente, à favoriser les missions, l'instruction de la jeunesse et l'ouverture de nouveaux établissements scolaires. Nous avons dit, col. 109, comment il a travaillé pour la restauration du collège maronite de Rome. Le développement de ce collège n'a cessé, depuis, de tenir une grande place dans ses préoccupations. On devine sa joie lorsque Léon XIII en a augmenté les revenus au point de permettre de doubler le nombre des élèves. Bref *Quam alte*, 19 août 1900, dans *Leonis XIII acta*, t. XX, p. 244, 245. Pour mettre les fidèles en contact plus étroit avec leur pasteur, Mgr Ḥoyek a créé, en 1904, le vicariat patriarcal d'Égypte avec un évêque pour titulaire, et a obtenu du Saint-Siège la division de l'éparchie de Tyr et de Sidon. Bref *Supremi*, du 26 janvier 1906, dans *Pii X acta*, t. III, p. 15-17.

Mgr Ḥoyek ne se contente pas d'enseigner; il prêche d'exemple. L'auréole de sa sainteté frappe les incrédules eux-mêmes. Et que dire de sa charité? Elle a trouvé des occasions de s'affirmer, notamment aux heures douloureuses qu'a vécues le Liban pendant la guerre de 1914-1918. Ceux qui se trouvaient alors dans ce pays se rappellent les libéralités qu'elle répandit, les détresses qu'elle soulagea, les plaies qu'elle adoucit, les larmes qu'elle essuya. Nombreuses sont les familles qui lui doivent de survivre à cette épouvantable tempête.

De tels actes ont encore rehaussé le prestige du patriarche maronite. Après la tourmente, les populations du Liban, chrétiennes ou non, se tournèrent vers lui pour la défense de leur cause. Il n'hésita pas à répondre à leur appel; et, malgré ses soixante-seize ans, il s'imposa, en 1919, les fatigues d'un long voyage à Paris, pour demander à la Conférence de la paix, avec le mandat de la France, la reconnaissance de l'autonomie et des frontières géographiques du grand Liban. Voir le mémoire présenté par lui à la Conférence de la paix sous le titre : *Les revendications du Liban*, Paris, 1919.

Mgr Ḥoyek continue de présider aux destinées de l'Église maronite, entouré du respect et de la vénération non seulement de ses fidèles, mais de tous ses compatriotes.

2. *Les persécutions.* — La période ottomane vit s'accomplir, sous forme pacifique, la reprise de l'œuvre des croisés; elle vit se rétablir le patronage traditionnel de la France sur les catholiques d'Orient. « La première (capitulation), signée par François I[er] en 1536, avait jeté les bases du protectorat économique, politique, religieux de la France, tel qu'il se développera, à la suite de laborieuses négociations diplomatiques, au cours des trois siècles suivants. » Lammens, *La Syrie*, t. II, p. 83. C'est aux missionnaires et aux négoçiants que revient l'honneur d'avoir préparé le nouvel état de choses. « Au commencement du XVII[e] siècle, l'influence française s'établit donc solidement au Liban sur une double base, religieuse et commerciale. D'une part, la protection du culte catholique et les secours accordés à ce titre aux populations maronites molestées par les Turcs, de l'autre, le développement de nos relations commerciales avec le Levant, le trafic des soies du Liban en particulier, furent l'origine de nos fréquents rapports avec cette région, puis la cause de la rapide expansion de notre influence. Aux consuls et aux missionnaires incombait la tâche de collaborer à l'œuvre que Louis XIV s'était fixée comme but de sa politique orientale : développer le commerce français et protéger la religion catholique. Animés d'un profond esprit patriotique, ils concertèrent leurs efforts pour la remplir. Nulle part peut-être mieux qu'au Liban, il n'est possible de suivre cette double action menée parallèlement. Rapports des consuls, relations des missionnaires, récits des commerçants et des voyageurs, travaux des savants, contribuèrent à faire connaître en France les maronites. On s'y intéressa à ce petit peuple qui, dans son infortune, plaçait tout son espoir en nous. Tant de malheur et de confiance touchèrent le cœur des Français. La cour s'émut de la détresse des Libanais en même temps qu'elle se montra sensible à leurs témoignages d'attachement. S'efforcer d'améliorer le sort des catholiques d'Orient en intervenant en leur faveur fut toujours une tradition de nos rois. A vrai dire, rien dans les Capitulations ne leur conférait un tel droit. Elles se bornaient à accorder à la France la protection des Lieux saints et des religieux étrangers. Mais, depuis longtemps, par une extension du droit de protectorat, celui-ci s'était également exercé au bénéfice des catholiques indigènes eux-mêmes. Sans jamais le reconnaître formellement, la Porte l'avait admis en fait. C'était pour nos représentants dans le Levant une question de tact, de mesure et de circonstance. A condition de ne pas être invoqué abusivement, le patronage de la France sur les catholiques orientaux était peu à peu passé dans les usages... Les maronites avaient tout particulièrement besoin de cette assistance à laquelle ils firent main-

tes fois appel. » Ristelhueber, *op. cit.*, p. 128-130.

Toutefois, si, dans certaines circonstances, la protection de la France améliorait leur sort, elle ne pouvait les mettre à l'abri de toute persécution religieuse. Nous parlerons d'abord des maronites de Chypre. L'invasion de l'île par les Turcs (1570-1571) ruina leur colonie. Un certain nombre d'entre eux furent massacrés; d'autres retournèrent au Liban; un groupe accompagna les Vénitiens à Malte. Les quelques familles qui restèrent à Chypre eurent à subir, outre le joug du conquérant, celui, non moins vexatoire, du Grec. Ristelhueber, *op. cit.*, p. 309. Vers la fin du XVIe siècle, les maronites étaient déjà réduits à près de 1 500 âmes, et dispersés dans 19 villages, nous le savons par les PP. Eliano et Dandini qui les visitèrent, le premier, en 1580 et le second en 1596. Voir Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, Beyrouth, 1923, p. 37; Dandini, *op. cit.*, p. 23. En 1686, ils n'étaient plus qu'environ 150, éparpillés dans huit bourgades. Voir un mémoire adressé par eux, le 1er juillet 1686, à l'ambassadeur de France à Constantinople, dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 101. La France dut intervenir plus d'une fois pour adoucir leurs souffrances et permettre à leurs chefs religieux de s'acquitter de leurs fonctions pastorales. *Bulletin du Comité de l'Asie Française*, janvier 1920, dans Ristelhueber, *op. cit.*, p. 310-318; Rabbath, *ibid.*, p. 98 sq. Actuellement, ils sont au nombre d'environ 3 000, distribués en cinq paroisses.

Si leurs frères du Liban se trouvaient, grâce à leurs montagnes et à leur organisation particulière, mieux favorisés, ils n'étaient pourtant pas soustraits aux atteintes de leurs ennemis religieux; ils eurent même leurs martyrs. A la veille de la conquête ottomane, en 1515, le patriarche écrivait à Léon X : *Sumus enim in infidelium, et hæreticorum medio constituti, a quibus persecutionem patimur, bonis nostris expoliamur, ac sæpe numero flagellis cædimur.* Labbe, *Concilia*, t. XIV, col. 355. Cf. col. 352-353, une autre lettre du même patriarche au même pape, 8 mars 1514. Ces plaintes furent souvent répétées par les patriarches des temps postérieurs. Il serait trop long de décrire ici les persécutions subies par les maronites durant cette période. Nous nous contenterons d'ajouter aux documents cités au cours de cette étude quelques témoignages contemporains. Une note arabe écrite sur un ms. syriaque, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris sous le n° *270*, nous apprend qu'en 1897 des Grecs (= 1586 de J.-C.) une persécution sévissait au nord du Liban, particulièrement à Ehden. L'auteur de cette note lui-même fut obligé de s'enfuir à Damas (fol. 154 v°). — Même témoignage dans une lettre écrite le 25 décembre 1596 à Clément VIII par le futur patriarche 'Amira, Anaïssi, *Collect.*, p. 92, et dans une lettre de 1603 du patriarche Risi au cardinal Aldobrandini, *ibid.*, p. 103. En 1609, une supplique présentée à Paul V pour demander la confirmation du patriarche Jean Makhlouf, attribue le retard de l'élection aux difficultés suscitées par les Turcs, *Ibid.*, p. 105. — Un mineur observantin, le P. Boucher, qui visita Qannoûbîn en 1612, raconte ce qui suit : « Les Grecs les (les maronites) molestent à toute heure. Le RR. Patriarche me dist à Canubi (Qannoûbîn) lorsque j'y estois, que depuis trois ans les Grecs par leurs impostures luy avoient fait couster plus de 2 000 sekins, qu'il avoit esté condamné de payer au grand Turc pour satisfaction de déseobeyssances, dont il avoit esté faussement accusé par ces schismatiques imposteurs. Et puis quand les Grecs les ont escorchez, les Turcs qui demeurent à Tripoli les vont manger et ronger jusques aux os, de sorte que les pauvres gens sont tousiours travaillez, ou par les faux amis, ou par les vrays ennemys. » *Le bouquet sacré*, Paris, 1620, p. 597-598. — Le 1er juin 1655, le patriarche Jean Safrâouî écrivait à Alexandre VII que les maronites, en proie à des tracasseries de toute sorte, étaient *saccheggiati dalli nemici della fede*. Anaïssi, *Collectio*, p. 117. — En 1659, la main de l'ennemi avait tellement pesé sur eux qu'ils ne trouvaient plus de refuge que dans la fuite. Ils avaient été, en effet, dépouillés de leurs biens, et l'on commençait à leur arracher leurs enfants pour les vendre comme esclaves. Le patriarche, qui se privait de tout pour les racheter, n'était guère épargné; il se vit obligé de s'enfuir pour échapper au poignard des assassins. Anaïssi, *Ibid.*, p. 126. — En 1696, le cardinal secrétaire d'État demandait au nonce de Paris de faire intervenir le roi en faveur des maronites qui gémissaient sous le poids de la tyrannie pour la cause de la foi. *Ibid.*, p. 132-133. — Un exemple des dernières années du XVIIe siècle illustre d'une manière tragique la barbarie de certains pachas de Tripoli. Il s'agit des tortures infligées au cheikh Younès, chef de la famille maronite Rezq. Véritable martyr, dans toute la force du terme, il fut empalé pour la cause de la religion. Voir le récit de son supplice dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, Paris, 1722, p. 275-276, 279-280. « Ce n'était malheureusement pas un fait isolé. Le Liban tout entier gémissait sous les exactions des Turcs. Leurs violences ne connaissaient plus de bornes. Ils avaient ruiné des villages, dispersé au loin les habitants exilés, jeté des pères de famille en prison, pendu des femmes aux arbres par les seins. Sans respect pour la dignité sacerdotale, n'avaient-ils pas également outragé le patriarche et les évêques! Afin d'échapper à de nouveaux affronts, ceux-ci « travestis en séculiers », avaient dû fuir dans les rochers abandonnés de la haute montagne. » Ristelhueber, qui se réfère à une lettre du patriarche au roi, 20 mars 1700, conservée aux Archives nationales de Paris, *op. cit.*, p. 205. Cf. aussi Douaïhi, *Annales*, an. 1634, 1640, fol. 105 v°-106 r° et 108 v°; Fr. E. Roger, *La Terre sainte*, Paris, 1664, p. 495-497; une relation des missions de la Compagnie de Jésus en Syrie, en 1654 et 1655, dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 245, 246; une relation écrite, en 1654, par le P. Poirresson, supérieur des jésuites de Perse et de Syrie, parmi les mss. de la Bibliothèque nationale de Paris, coll. Moreau, n. *842*; une lettre du patriarche Douaïhi au pape, 11 septembre 1685, dans Anaïssi, *Collect.*, p. 130, 131; diverses lettres écrites, en 1697 et 1701, par Louis XIV, le marquis de Torcy et Pontchartrain, dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 290 sq.

En considération de toutes ces souffrances endurées pour la cause de la foi, Alexandre VII disait des maronites : *Veluti rosas esse inter orientalium infidelium, hæreticorum et schismaticorum spinas, gratia Dei florentes.* Cité par Assémani, *Bibl. juris*, t. I, p. XVII-XVIII.

Le XVIIIe et le XIXe siècles réservaient encore aux maronites de cruelles persécutions de la part de leurs ennemis traditionnels. Le 1er août 1704, leurs évêques et notables se plaignent amèrement à Clément XI. Anaïssi, *Collectio*, p. 134. — A l'issue du synode libanais de 1736, l'ablégat pontifical, J.-S. Assémani écrivait, le 15 octobre de la même année, en des termes plus pathétiques encore, au cardinal Fleury. Texte dans A. Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 182; cf. *Relazione*, p. 15.

Cette énumération de témoignages, d'ailleurs bien incomplète, suffit à montrer quelle fut la triste situation des maronites durant de longs siècles. On peut dire qu'ils vécurent dans un état presque toujours précaire, en butte à la persécution religieuse, jusqu'à la seconde moitié du XIXe siècle. Trois victimes des massacres de 1860 viennent d'être béatifiées, le 10 octobre 1926. Pie XI fit joindre leur cause à celle

de huit franciscains qui cueillirent avec elles, au couvent de Damas, la palme du martyre. Il s'agit de trois frères, François, ʿAbdoul-Moʿtî et Raphaël Massabki, qui le 10 juillet 1860 se précipitèrent au secours des religieux et partagèrent leur sort. Lettre apost. *Contingit*, dans *Acta apostol. Sedis*, 1926, t. XVIII, p. 412-413.

3. *La renaissance intellectuelle.* — Malgré les dures conditions dans lesquelles elle se débattait, l'Église maronite fit preuve d'une remarquable vitalité. Le collège de Rome lui donna une pléiade de patriarches, d'évêques et d'écrivains auxquels revient le mérite d'avoir été, dans leur pays, les premiers et les principaux instigateurs de la rénovation intellectuelle du Liban. Grâce à eux, le mouvement vers les études gagna les régions les plus reculées, et l'on peut dire que la Syrie moderne tout entière doit son progrès, pour une large part, à l'impulsion donnée par cette élite d'infatigables ouvriers, sortis du collège maronite de Rome. C'est à eux, aussi, que revient l'honneur d'avoir répandu en Occident la connaissance de l'Orient. Au XVIIe siècle, on les rencontre en Orient comme en Occident, se consacrant aux travaux scientifiques ou littéraires. Citons seulement quelques noms parmi les plus connus. — Gabriel Sionite ou Sionita, après avoir professé au collège de la Sapience à Rome, fut appelé à Paris, en 1614, par Louis XIII. Il fit fonder au Collège royal (Collège de France) les chaires d'arabe et de syriaque et en devint le premier titulaire. Aux fonctions de professeur de langues orientales il joignit celles de drogman du roi. Il publia des ouvrages remarqués et collabora à la Polyglotte de Le Jay. *Præclaram... utilissimamque operam*, disait de lui l'auteur de l'introduction à la Polyglotte de Londres, *virum magnum navasse omnibus tam linguarum quam Scripturæ studiosis, malevolus et maxime ingratus esset, qui non agnosceret, imo immortales ipsi gratias ab omnibus deberi concedimus.* B. Walton, *In Biblia polyglotta prolegomena*, Leipzig, 1777, p. 609. Il avait pour principal auxiliaire un autre élève du collège de Rome, Jean Hesronite. Le successeur de Sionite au Collège de France fut un autre maronite, Abraham d'Ekel ou Ecchellensis ou Al-Ḥaqelânî. Avant de venir à Paris, il avait été professeur d'arabe et de syriaque à l'Université de Pise, à la Sapience et au collège de la Propagande à Rome. En outre de ces nombreux ouvrages personnels (voir ci-dessus, t. I, col. 116-118, et *Dictionn. d'hist. et de géogr. ecclés.*, t. I, col. 169-171), Ecchellensis collabora, à son tour, à la Bible de Le Jay et à d'autres publications, notamment à la *Biblia sacra arabica*, imprimée par la Propagande en 1671. Dans la relation de son voyage en Syrie au XVIIe siècle, De la Roque consacre plus de deux pages à Ecchellensis « dont la haute réputation et les ouvrages sont assez connus des sçavants, qui n'ignorent pas aussi l'estime et la bienveillance dont les prélats les plus distingués, et les hommes de Lettres les plus illustres de l'Europe l'ont honoré ». *Op. cit.*, t. II, p. 125. De la Roque nous a conservé les noms d'autres savants maronites de cette époque, notamment celui de Fauste Nairon (Morhedj ibn Namroûn) qui « était originaire de Ban, gros bourg du Mont-Liban, situé vis-à-vis de Canubin, dont les habitants encore aujourd'huy parlent la langue syriaque. Abraham Ecchellensis, son oncle maternel, le fit venir à Rome, où il se distingua parmy ses compatriotes, surtout par sa grande capacité dans les langues orientales. Dans la suite, il fut successeur d'Ecchellensis dans sa chaire de Professeur au Collège de la Sapience, et Interprète de la Propagande... J'ai reçu, comme je l'ai dit ailleurs, quelques Lettres Latines de ce sçavant maronite... » *Ibid.*, p. 127-129. Voir aussi p. 119-127. Ecchellensis et Nairon firent le premier catalogue des mss. orientaux de la Vaticane : *Catalogus codicum mss. linguarum orientalium Vaticanæ bibliothecæ, nempe linguæ arabicæ, etc., inceptus ab Abrahamo Ecchellensi, et absolutus a Jo. Matthæo Nairono Banesio, maronitis, in eadem bibliotheca scriptoribus an. 1686.* Ang. Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. IV, Rome, 1831, p. VIII.

Au XVIIIe siècle, l'Église maronite fut encore illustrée par des hommes dont l'activité dépassa le cercle d'une Église nationale. Nous nous contenterons de citer la lignée des Assémani, gloire immortelle du Liban et de la Syrie.

C'est un Assémani (Élie) qui dirigea vers l'Europe l'un des premiers exodes de mss. orientaux. Il se trouvait à Rome lorsque Clément XI, avisé de l'existence d'inestimables richesses littéraires en Orient, l'envoya aux bibliothèques monastiques de Nitrie. Il revint avec quarante livres. Il était réservé à son neveu, Joseph-Simon Assémani († 1768), de recueillir une moisson plus abondante de mss. grecs, syriaques et arabes. La nouvelle mission à lui confiée par le même pontife eut pour résultat de former une précieuse collection d'ouvrages qui augmentèrent considérablement le fonds de la Vaticane. Cette collection demeure encore l'une des principales sources de l'histoire ecclésiastique de l'Orient. Si l'on y ajoute les *Codices* acquis par Ecchellensis, Fauste Nairon, André Scandar et Gabriel Heva (Ḥawa), on jugera de ce que doit la bibliothèque vaticane aux maronites. Jos.-Sim. Assémani, et Ét.-Év. Assémani, *Bibl. apost. vat. cod. mss. cat.*, t. II, p. XXII, XXXII ; Ét.-Év. Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, t. I, Rome, 1748, *Præfatio generalis*; A. Maï, *op. cit.*, t. IV, p. VIII-IX. — Jos.-Sim. Assémani ne se contenta pas de doter la bibliothèque du Vatican de nombreux et importants manuscrits; il les mit à profit et en révéla l'intérêt dans ses propres publications. D'une remarquable activité d'esprit, il ne se confina pas dans la littérature syriaque, et ses travaux étonnaient tout aussi bien par la profondeur de sa pensée que par la variété de son érudition. Malheureusement, un incendie en détruisit la plus grande part, en 1768. La liste nous en a été conservée par le cardinal Maï; nous la donnons ici à titre documentaire; elle servira de complément à l'article ASSÉMANI *(Joseph-Simon)*, t. I, col. 2120-2122.

Opera omnia J. S. Assemanii, quæ mss. extabant ante incendium fortuitum ejus et Stephani Evodii archiepiscopi Apamæ supellectilis et bibliothecarum, quod incendium in cubiculis vaticanæ bibliothecæ adnexis die trigesima augusti 1768 contigit. Opera omnia incepta vel absoluta :

1° *Bibliotheca orientalis* (dont les quatre premiers volumes édités, Rome, 1719-1728) : t. V. *De syriacis et arabicis sacrarum scripturarum versionibus*; t. VI. *De libris ecclesiasticis Syrorum*; t. VII. *De conciliorum collectionibus syriacis*; t. VIII. *De collectionibus arabicis*; t. IX. *De scriptoribus græcis in syriacum et arabicum conversis*; t. X. *De scriptoribus arabicis christianis*; t. XI et XII. *De scriptoribus arabicis mahometanis.*

2° *Kalendaria Ecclesiæ universæ* (dont les 6 premiers volumes publiés, Rome, 1755) : t. VII. *Kalendaria vetusta Græcorum*; t. VIII. *Eadem Syrorum Maronitarum, Jacobitarum et Nestorianorum*; t. IX. *Eadem Armenorum*; t. X. *Eadem Ægyptiorum et Æthiopum*; t. XI et XII. *Eadem Latinorum.*

3° *Italicæ historiæ scriptores* (dont les quatre premiers volumes édités, Rome, 1751-1753) : t. V et VI. *De antiquis rerum neapolitanarum et sicularum scriptoribus*; t. VII et VIII. *Anecdota rerum neapolitanarum et sicularum monumenta. Subjiciuntur alia hujusmodi ad res italicas spectantia, nimirum ad regnum longobardicum, Ducatus romanum, spoletinum, foroiuliensem, Tusciæ*, etc.

4° *De sacris imaginibus et reliquiis* : t. I. *De sacris imaginibus musivis, pictis, et anaglyptis, quæ in vetustis orientis et occidentis ecclesiis servantur*; t. II. *De sacris imaginibus, quæ in antiquis mss. codicibus latinis, græcis, et*

orientalibus adservantur; t. III. *De sacris imaginibus D. N. Jesu Christi*; t. IV. *De sacris deiparæ Virginis imaginibus in oriente et occidente cultis*; t. V. *De sacris Palæstinæ locis et venerandis reliquiis, quæ ad Christum dominum et ad Virginem deiparam referuntur. Excerpta ex hujus operis t. I° vulgavit. I. Bottarius in dissertatione de lateranensibus parietinis Nicolai Alemanni recusa Romæ anno MDCCLVI : haud exigua pars ex incendio erepta.*

Synodus antiochena Maronitarum a Josepho Petro Gazeno patriarcha, eiusque archiepiscopis episcopisque celebrata in Monte Libano anno 1736, præside Josepho Simonio Assemanio Clementis XII. ablegato apostolico, qui eamdem synodum arabice composuit, et latine reddidit. Latinum exemplar a Benedicto XIV. approbatum et confirmatum extat in archiv. S. Congregationis de propaganda fide; arabicum vero ad archetypum collatum, quocum concordare testantur ejusdem synodi patres, quorum subscriptiones et sigilla in calce occurrunt, servatum est ex incendio.

5° *Euchologia Ecclesiæ orientalis complectentia ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum et benedictionum, additis doctorum utriusque Ecclesiæ opusculis nondum editis, in septem libros distributa* : l. I. *Euchologium Ecclesiæ syriacæ Maronitarum*; l. II. *Ecclesiæ syriacæ Jacobitarum*; l. III. *Ecclesiæ syriacæ Nestorianorum*; l. IV. *Ecclesiæ græcæ Melchitarum*; l. V. *Ecclesiæ Armenorum*; l. VI. *Ecclesiæ ægyptiacæ Coptorum*; l. VII. *Ecclesiæ æthiopicæ Abyssinorum.*

6° *Concilia Ecclesiæ orientalis sex in tomos digesta, quorum plurima vel integra, vel magna ex parte in lucem exeunt ex mss. codicibus orientalibus* : t I. *Concilia Ecclesiæ syriacæ Maronitarum*; t. II. *Chaldæorum seu Nestorianorum*; t. III. *Syrorum Jacobitarum*; t. IV. *Coptorum*; t. V. *Armenorum*; t. VI. *Græcorum, Albanorum, Ruthenorum.*

7° *Syria vetus et nova. Libri IX* : t. I. *Summaria totius Syriæ descriptio*; t. II. *De Palæstina*; t. III. *De Phœnice*; t. IV. *De Syria cœle et euphratesia*; t. V. *De Mesopotamia*; t. VI. *De Assyria*; t. VII. *De Cilicia*; t. VIII. *De Arabia*; t. IX. *De Ægypto*; *liber I et IX cum variis fragmentis ceterorum librorum ex incendio erepti fuere.*

8° *Historia orientalis. Libri IX* : t. I. *De Syris Maronitis*; t. II. *De Græcis Melchitis*; t. III. *De Drusis et Nazaræis*; t. IV. *De Mahometanis*; t. V. *De Coptis*; t. VI. *De Syris Jacobitis*; t. VII. *De Æthiopibus sive Abyssinis*; t. VIII. *De Syris Nestorianis*; t. IX. *De Armenis.*

9° *Dissertatio theologica de validitate ordinis ab episcopis ægyptiis collati; nec non dissertationes aliæ, relationes et vota in variis causis et dubiis Christianorum, præsertim orientalium, Josepho Simonio Assemanio a SS. Congregationibus de propaganda fide et s. inquisitionis commendari solitis : quæ scripta extant in archiis earumdem congregationum. Ea autem omnia in unum congesta, centum magna volumina minimum conficiunt.*

10° *Grammatica syriaca absolutissima arabice exposita, notis et vocalibus animata, ex incendio erepta.* — A. Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. IIIa, p. 166-168.

Ajouter la *Bibliotheca iuris orientalis canonici et civilis*, 5 in-4°, Rome, 1762-1766.

Rien d'étonnant que J.-S. Assémani ait été entouré à Rome de respect et d'estime. Il était préfet de la bibliothèque vaticane, chanoine de la basilique de Saint-Pierre, prélat référendaire des deux Signatures, consulteur du Saint-Office, *sigillator* de la Pénitencerie apostolique, etc.

L'exemple de J.-S. Assémani fut suivi par ses neveux, Étienne-Évode (Stephanus Evodius) et Joseph-Aloys et par son petit-neveu Simon. Étienne Évode Assémani, archevêque d'Apamée, préfet de la bibliothèque vaticane († 1782), après avoir étudié les mss. orientaux de la Laurentienne de Florence dans *Bibliothecæ mediceæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, in-fol., Florence, 1752, et édité les *Acta sanctorum martyrum orientalium*, 2 in-fol., Rome, 1748, travailla avec son oncle à la publication du *Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ codicum mss. catalogus*, 3 in-fol., Rome, 1756-1759, et dressa le *catalogo della biblioteca Chigiana*, in-fol., Rome, 1764. On lui doit également le catalogue des mss. persans et turcs et, en grande partie, celui des mss. arabes de la Vaticane, édités par A. Maï. Cf. *Script. vet. nova collect.*, t. IV, p. VI-VIII et XVI.

Joseph Aloys Assémani († 1782), membre de l'académie pontificale, est surtout connu comme auteur du *Codex liturgicus Eclesiæ universæ*, 13 in-4°, Rome, 1749-1766. A son neveu, Simon Assémani († 1821), de l'académie des sciences, lettres et arts de Padoue, professeur de langues orientales à l'université de cette ville, nous devons le *Catalogo de'codici manoscritti orientali della biblioteca naniana*, 2 in-4°, Padoue, 1787-1792.

L'activité des écrivains maronites du XVIIe et du XVIIIe siècles faisait dire au célèbre orientaliste français, Rubens Duval : « Si l'on excepte Renaudot qui, dans sa collection des liturgies orientales, traduisit les liturgies syriaques, il faut reconnaître que c'est aux maronites et notamment à la famille des Assémani que revient l'honneur d'avoir initié les savants de l'Europe aux richesses littéraires renfermées dans les manuscrits syriaques. Ces manuscrits n'étaient pas encore très nombreux dans nos bibliothèques. J.-S. Assémani avait doté la bibliothèque du Vatican d'une belle collection, qu'il tira en partie du couvent de Notre-Dame des Syriens, situé dans le désert de Nitrie (ou Scété) en Égypte; c'est dans cette collection qu'il prit les matériaux de sa *Bibliotheca orientalis.* Le catalogue des mss. orientaux du Vatican, qu'il rédigea avec l'aide d'Étienne-Évode Assémani, permettait à d'autres orientalistes de continuer et d'améliorer son œuvre, mais la Bibliothèque vaticane était alors peu accessible aux étrangers. Les autres bibliothèques de l'Europe, moins riches, n'avaient pas encore publié leurs catalogues, à l'exception de la Laurentienne de Florence, dont (Étienne) Évode Assémani avait décrit les mss. orientaux, parmi lesquels figurent quelques mss. syriaques. » *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. XI-X. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 6.

Loin de s'arrêter à la fin du XVIIIe siècle, cette renaissance intellectuelle n'a fait que s'épanouir davantage au cours du XIXe. Les séminaires et collèges nationaux se sont multipliés. Des congrégations religieuses latines ont ouvert au Liban et en Syrie d'autres établissements, au premier rang desquels il faut citer l'Université de Saint-Joseph, fondée par les pères de la Compagnie de Jésus. Ajoutons que le clergé doit la formation d'une partie de son élite aux séminaires de Saint-Sulpice de France, au séminaire oriental des jésuites à Beyrouth, au collège de la Propagande et au nouveau collège maronite de Rome.

4. *L'union des Églises.* — Nous serions incomplet si nous passions sous silence la part qui revient aux maronites dans la poursuite de l'union des Églises. Aux XVIe et XVIIe siècles, se dessina, en Orient, un mouvement de retour vers le centre de la catholicité. Le clergé maronite y joua un rôle de première importance. Lorsque le patriarche chaldéen, Élie VI (1591-1617), envoya un délégué auprès de Paul V pour recevoir la doctrine de l'Église de Rome, le pape écrivit au patriarche maronite et à l'archevêque d'Ehden, Georges ʿAmira (plus tard patriarche), pour les remercier des services qu'en toute cette affaire lui avaient rendus deux élèves du collège maronite de Rome. Lettre *Revertitur*, 25 mars 1614, dans Samuel Giamil, *Genuinæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902, p. 132-133; cf. lettre *Comitantur*, 25 mars 1614, *ibid.*, p. 137-138, et voir G. E. Khayyath, *Syri orientales, seu Chaldæi, Nestoriani et Romanorum Pontificum primatus*, Rome, 1870, p. 105-106.

Les maronites prirent une part active à la formation de l'Église syrienne catholique. André Akidjan, qui devint le premier patriarche de cette nouvelle communauté, leur doit son éducation. Né à Mardin de parents jacobites, il fut confié au patriarche maronite

Joseph Halib Al-ʿAqoûrî (1641-1648), qui l'admit d'abord parmi ses moines, et l'envoya ensuite au collège de Rome. Le successeur d'Al-ʿAqoûrî lui conféra la prêtrise et, le 29 juin 1656, le sacra évêque d'Alep. Mais, dès l'année suivante, le nouvel évêque syrien, aux prises avec de graves difficultés, dut abandonner Alep et se réfugier à Qannoûbîn. Douaïhi, le futur patriarche maronite, venait d'être ordonné prêtre, le 25 mars 1656. Il encouragea Akidjan et finit par le décider à rentrer dans sa ville épiscopale. Bien plus, il l'accompagna à Alep et s'employa, plusieurs mois durant, à le soutenir, à l'aider, à raffermir dans leur foi les jacobites unis. Voir la lettre écrite par Douaïhi lui-même au P. Pierre Mobarak (Benedictus) le 1er mai 1701, dans Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 308-310; Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 24-28; D. Naqqachah, archevêque syrien d'Alep, *La conversion des Syriens* (en arabe), Beyrouth, 1910, p. 36-41; A. Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 94 sq.; 453-455; t. II, p. 78-79, 297-299.

Certains auteurs, se fondant sur une relation écrite à Alep, en 1662, par les supérieurs des missions des jésuites, des capucins et des carmes, affirment qu'à Rome Akidjan était au collège de la Propagande. Voir cette relation dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 450 sq. Mais, en l'espèce, Douaïhi, qui se trouvait à la Ville éternelle en même temps que le futur patriarche des syriens, est une plus sûre autorité que les missionnaires. Or, nous savons par lui qu'Akidjan était au collège maronite. *Annales*, an. 1656, fol. 112 vº.

Le dévouement des maronites à leurs frères des Églises voisines ne se ralentit pas au cours du XVIIIe siècle.

A la mort d'Athanase IV Dabbâs, patriarche melkite, survenue en 1724, la lutte entre Cyrille VI Tânâs et Sylvestre de Chypre, pour la possession du siège patriarcal d'Antioche, déchaîna, surtout à Alep — et cela à l'instigation du Phanar — une terrible persécution contre les melkites unis. C. Karalevskij art. *Alep*, dans le *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.* Bon nombre de ces derniers se réfugièrent au Liban, auprès du patriarche maronite, alors Jacques ʿAouad. Celui-ci les accueillit et leur donna l'hospitalité au monastère de Qoshaïya, situé au fond d'une vallée, à près de deux lieues de Qannoûbîn. Les melkites orthodoxes de Koura (Liban nord) l'apprirent et, d'accord avec ceux de Tripoli, dénoncèrent le patriarche et ses hôtes au pacha de cette ville, comme traîtres à l'empire. Jacques ʿAouad dut se réfugier, lui aussi, à Qoshaïya. Mais, grâce à l'influence des Khazen, il parvint à calmer la colère du pacha et dirigea ses protégés vers le Kasrawân afin de les mettre à l'abri de toute perquisition. Peu de temps après, ce fut Cyrille VI Tânâs lui-même qui s'enfuit au Liban. L'épiscopat maronite le reçut avec un empressement fraternel. Puis, patriarche et évêques écrivirent en sa faveur à l'ambassadeur de France à Constantinople. Par malheur, la lettre tomba entre les mains de Sylvestre, son rival. Sylvestre, porté sur le siège d'Antioche par le Saint Synode de Constantinople et pourvu du firman de reconnaissance civile, accusa de trahison Jacques ʿAouad et ses évêques pour avoir pris la défense des melkites catholiques, soi-disant ennemis de la Porte. Le pacha de Tripoli envoya ses troupes au monastère de Qannoûbîn. Elles le pillèrent, se saisirent des moines et du frère du patriarche et les conduisirent à la prison de Tripoli. Détenus comme criminels, ils ne furent libérés qu'à prix d'or. Quant à Jacques ʿAouad et à ses évêques, ils se cachèrent jusqu'au rétablissement de l'ordre par les soins des Khazen. Le récit de ces événements se trouve consigné dans les registres du monastère de Qoshaïya, cité par J. Darian, *Les maronites au Liban*, p. 164-171. Cf. le patriarche Masʿad, *op. cit.*, p. 82-83.

Avec le même dévouement le successeur de ʿAouad mit au service de l'union le prestige de son autorité. *Elias Nestorianorum per universum orientem degentium patriarcha*, dit J.-S. Assémani, *qui Sedem in Mossulana urbe, seu nova Ninive ad Tigrim habet, audita Clementis (XII) in omne christianorum orientalium genus benignitatis fama, literis insuper tam a Josepho Antiocheno maronitarum patriarcha, et a Stephano Evodio meo ex sorore nepote, archiepiscopo Apameæ, anno 1735, quam a me anno sequenti ad ipsum perscriptis excitatus, Romanæ Ecclesiæ doctrinam, detestatis erroribus, se profiteri, missis ad eumdem Pontificem et ad Sacram congregationem de Propaganda Fide epistolis, significavit. Bibl. juris*, t. III, p. XXX-XXXI.

Le même dévouement fut manifesté à l'égard des arméniens auxquels « les maronites ouvrent leurs bras ». Goudard, *op. cit.*, p. 180.

C'est encore pour la même cause qu'on vit en Égypte et ailleurs Joseph-Simon Assémani et son neveu Étienne-Évode. Le succès de leur mission nous est raconté par Assémani lui-même. Lettre au cardinal Fleury, dans Rabbath, *op. cit.*, t. I, p. 182; et *Relazione*, p. 25-29.

Ces quelques indications suffisent à montrer l'activité des maronites à promouvoir l'union. Une assemblée tenue à Alep (Syrie) au XVIIIe siècle et qui réunit les chefs des différentes confessions chrétiennes de cette ville : maronites, melkites, syriens, arméniens et les supérieurs des communautés religieuses latines, disaient de l'Église maronite qu'elle était le *rifugio di tutte le nazioni orientali cattoliche*. On aurait pu ajouter : et l'ouvrière du rapprochement avec les non-catholiques. Voir le compte rendu de cette assemblée à la Bibliothèque vaticane, mss. lat. *7259, 7263, 7264*, cité par Mgr Nehmatalla Auad, *Per la verità*, Rome, 1909, p. 16. Cf. aussi Faustus Naironus, *Dissertatio de origine, nomine ac religione maronitarum*, Rome, 1679, p. 48, 49; extraits du diaire des missionnaires carmes d'Alep, ad an. 1692, dans Rabbath, *op. cit.*, t. II, p. 12, 49, 50, 58; le patriarche Masʿad, *op. cit.*, p. 81, 106; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 471, 598, 599, 718, 719; Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 142-144; L. Cheikho, dans *Al-Machriq*, 1900, t. III, p. 915.

Le P. Dandini voyait donc juste quand, à la suite de son voyage au Liban en 1596, il recommandait à Clément VIII le peuple maronite comme une avant-garde des missions catholiques en Orient, *op. cit.*, p. 233-234.

III. CONSTITUTION ET SITUATION ACTUELLE DE L'ÉGLISE MARONITE. — Nous étudierons succesivemevnt : I. La hiérarchie ecclésiastique. II. La liturgie (col. 128). III. La vie religieuse (col. 132). Nous terminerons par quelques données statistiques (col. 139).

I. HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — La hiérarchie maronite se compose, comme celle de toutes les Églises, d'ordres et de dignités. Le synode du Mont-Liban, s'exprime ainsi : « Les ordres mineurs sont ceux de chantre, de lecteur, de sous-diacre; les majeurs, ceux de diacre, de prêtre, d'évêque. Les dignités sont celles d'archidiacre, de périodeute, d'archiprêtre, de chorévêque et de patriarche. » II, XIV, 48.

1º Les ordres mineurs : ceux de chantre ou psalmiste, de lecteur, de sous-diacre.

1. *L'ordre de chantre.* — La liturgie maronite n'a pas de cérémonie spéciale pour la tonsure; celle-ci est incluse dans l'ordination du chantre ou psalmiste : « L'ordination de chantre contient chez nous la tonsure cléricale; l'évêque la conservera avec exactitude, car, en certains manuscrits qui proviennent des jaco-

bites et que des ignorants prennent pour de chez nous, la tonsure est omise. » Synode du Liban, III, II, 1. — La fonction du psalmiste consiste dans le chant des psaumes et des hymnes et la lecture des livres de l'Ancien Testament, à l'exception des prophéties. *Ibid.*, II, XIV, 49; III, II, 1, 2, 6. Il reçoit aussi le pouvoir d'exorciser. « D'après notre rit, l'exorcistat est contenu dans le dernier ordre, celui de chantre. Quand on ordonne celui-ci, on lui donne pouvoir d'imposer les mains aux énergumènes et de chasser les démons... Mais que nul n'exerce cette fonction, sans une permission spéciale de l'évêque, qui ne sera d'ailleurs accordée qu'aux prêtres ou, en cas de nécessité, aux diacres. » II, XIV, 49; III, II, 6.

2. *Le lectorat.* — Le lecteur est chargé de lire les leçons prophétiques. « Chez nous, les leçons scripturaires sont divisées en cinq catégories et attribuées à autant d'ordres. La 1re comprend l'Ancien Testament, excepté les Prophètes; la 2e, les Prophètes; la 3e, les Épîtres catholiques et les Actes des Apôtres; la 4e, les Épîtres de Paul; la 5e, les Évangiles. Les chantres lisent la 1re, les lecteurs, la 2e; les sous-diacres, la 3e; les diacres, la 4e; les archidiacres, la 5e. Quand, dans une église, il n'y a que des lecteurs, ils lisent toutes les leçons, et le prêtre, l'évangile. Quand il y a un prêtre et un diacre, le prêtre lit l'évangile, le diacre, l'épître. Quand un diacre et un sous-diacre assistent le prêtre, le sous-diacre chante l'épître, et le diacre, l'évangile; car l'archidiacre est supérieur au diacre par la juridiction, non par l'ordre. » III, II, 2.

3. *Le sous-diaconat.* — Le sous-diacre cumule les fonctions du portier, de l'acolyte et du sous-diacre de l'Église latine. « L'office du sous-diacre est de servir le diacre, de garder les portes de l'église, de sonner clochettes et cloches, de porter le chandelier, d'allumer les lampes de l'église, de préparer l'eau et le vin pour le service de l'autel, de prendre l'aiguière et de présenter au célébrant l'eau pour se laver les mains et le manuterge pour les essuyer, de laver les pales et les corporaux, de donner au diacre le calice et la patène durant le sacrifice, enfin de lire à l'église les leçons tirées des Épîtres catholiques et des Actes des apôtres. Ainsi, le sous-diaconat contient trois ordres qui, dans l'Église romaine, sont conférés séparément : l'ostiariat, l'acolytat, et le sous-diaconat. » III, II, 3.

Cette énumération des fonctions du sous-diacre est suivie de la remarque qu'on va lire et qui fixe pour l'Église maronite les règles du célibat ecclésiastique : « Puisque, chez nous, le sous-diaconat est encore compté parmi les ordres mineurs, le sous-diacre n'est tenu ni aux heures canoniques ni à la garde de la chasteté, comme y sont tenus le diacre et le prêtre. Il lui est donc loisible, même après l'ordination, de prendre femme; si cette femme est vierge et si lui-même ne se marie qu'une fois, il pourra être promu aux degrés plus élevés du sacerdoce. Mais si, après son ordination, il épouse une seconde femme, ou bien une veuve ou une femme déflorée, son mariage sera valide; mais tout accès au diaconat ou à la prêtrise lui sera interdit, et il ne pourra plus continuer à remplir dans l'église les fonctions de son ordre. Cela vaut aussi pour le chantre et le lecteur bigames. » III, II, 3. Autrefois, comme du reste dans les autres Églises orientales, les membres du clergé séculier étaient généralement tous mariés. C'est pourquoi, on choisissait parmi les moines les candidats à l'épiscopat. Mais après la fondation du collège de Rome, le célibat des clercs, sans être imposé par une loi, a commencé à s'introduire dans la pratique; l'établissement des séminaires a soutenu et favorisé ce mouvement spontané vers la continence absolue. Actuellement, les clercs séculiers sont en grande majorité célibataires. On n'a pas jugé à propos d'abolir la discipline primitive qui autorise l'évêque à conférer les ordres sacrés aux personnes mariées sans leur interdire l'usage de leurs droits conjugaux.

2° Les ordres majeurs : diaconat, prêtrise, épiscopat.

1. *Le diaconat.* — C'est le premier des ordres majeurs dans l'Église maronite; il impose au clerc l'obligation du bréviaire et le rend inhabile à contracter mariage. « L'office du diacre est d'assister le prêtre à l'autel, d'encenser l'église et le peuple, de lire publiquement l'épître et l'évangile, d'apporter à l'autel le pain et le vin au célébrant, d'agiter le *flabellum* pour écarter de l'autel les insectes, et aussi pour faire honneur au célébrant et aux mystères, de distribuer l'eucharistie aux diacres, aux clercs inférieurs et au peuple, de baptiser solennellement en l'absence de l'évêque et du prêtre, de prêcher avec leur permission, d'être préposé par l'évêque à l'administration de la caisse de l'église. Mais, pour que les diacres n'excèdent pas leurs pouvoirs, les Pères ordonnent : 1. que jamais le diacre ne s'assoie devant un prêtre sans son ordre; 2. Que jamais il n'ait la présomption d'administrer la sainte communion aux prêtres... » III, II, 4.

2. *La prêtrise.* — Nous n'avons rien de particulier à dire sur l'ordre sacerdotal. Mais il nous faut toucher d'un mot l'organisation paroissiale. L'on sait qu'avant le concile de Trente on pouvait fréquemment rencontrer plusieurs curés sur un même territoire. A raison des inconvénients qui en résultaient, les Pères du concile exigèrent que chaque circonscription paroissiale possédât un unique pasteur (sess. XXIV, c. 13, *De ref.*). Le synode du Liban adopta cette réforme : *Ita distinguantur ab episcopo Ecclesiæ parochiales, ut unaquæque habeat proprium parochum*, III, III, 2. Toutefois, pas plus en Occident que dans le patriarcat maronite d'Antioche, la règle de l'unique curé ne fut, dans la pratique, rigoureusement observée. Joan. Chelodi, *Jus de personis*, Trente, 1922, n. 223, p. 345; J.-B. Ferrères, S. J., *Institutiones canonicæ*, I, Barcelone, 1920, n. 733, p. 312; A. Vermeersch-J. Creusen, *Epitome juris canonici*, Malines-Rome, 1921, t. I, n. 404, p. 174, et ici l'art. CURÉS, t. III, col. 2436. Il fallut attendre la promulgation du Code pour assister à la disparition complète et définitive, dans l'Église latine, de ce système. *In eadem parœcia unus tantum debet esse parochus qui actualem animarum curam gerat, reprobata contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio.* Can. 460, § 2. Voir aussi une réponse de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code dans les *Acta apost. Sed.*, 1922, t. XIV, p. 526. En Orient, chez les maronites et ailleurs, on continue de voir plusieurs prêtres simultanément et également chargés de prêcher la doctrine chrétienne et d'administrer les sacrements à un même peuple, sans que l'un d'eux ait l'autorité sur les autres comme un curé sur ses vicaires.

3. *L'épiscopat.* — *a*) *Évêques résidentiels.* — Jusqu'au synode du Mont-Liban, les éparchies (ἐπαρχία, en arabe *abrachiyat*) n'étaient pas délimitées, ni même connues. Les évêques étaient considérés comme auxiliaires du patriarche. Aussi avaient-ils pris l'habitude de porter indifféremment les titres d'évêque, d'archevêque ou de métropolite. Par deux décrets de 1625 et 1635, la S. C. de la Propagande avait ordonné, il est vrai, la division canonique du patriarcat maronite en éparchies ou diocèses. Ces deux décrets sont cités par le P. Rodota dans son rapport concernant le synode du Mont-Liban, conservé à la Vaticane. *Cod. vat. lat. 7401*, fol. 217 v°. Mais cette prescription resta lettre morte jusqu'à l'assemblée de 1736. Le synode du Mont-Liban divisa le patriarcat en huit éparchies : Alep, Beyrouth, Byblos et Botrys (Gébaïl et Batroun), Chypre, Damas, Héliopolis (Ba'albek), Tripoli de

Syrie, Tyr et Sidon. Voir le document officiel de cette division dans l'*append.* du synode, n. 41, p. 428-429. En même temps qu'ils en tracèrent les limites, les Pères du synode désignèrent les monastères qui devaient servir de résidence à certains évêques. Mais ces couvents ne se trouvaient pas tous sur le territoire des éparchies respectives. Cette anomalie canonique, due à l'état politique du pays et à la situation matérielle des évêques, ne disparut qu'au XIXe siècle, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de le voir.

L'institution des diocèses fut contestée, dans la suite, comme nous l'avons vu plus haut (cf. col. 82). Benoît XIV dut intervenir pour régler définitivement cette question. Le bref *Apostolica prædecessorum*, du 14 février 1742, ramenait à sept les sièges épiscopaux en dehors du siège patriarcal, fixait les circonscriptions des ressorts, déclarait inamovibles les titulaires de chacun de ces sièges, donnait au patriarche le droit de nommer ces titulaires suivant la coutume. Le patriarche devrait visiter les diocèses tous les trois ans et y percevoir les dîmes et les redevances accoutumées; il garderait le droit de consacrer les saintes huiles et de les distribuer aux sept diocèses. Par mesure transitoire, les évêques actuellement vivants demeureraient comme des vicaires du patriarche, tant que leur nombre ne serait pas ramené à sept (ils étaient onze à ce moment). Une fois ce nombre atteint par les décès successifs, le patriarche attribuerait à chacun d'eux le ressort diocésain qu'il jugerait lui convenir le mieux. De Martinis, *Jus pontific.*, t. III, p. 51-52. En 1906, l'éparchie de Tyr et Sidon fut divisée en deux. Cf. ci-dessus, col. 111. Les maronites ont donc actuellement neuf diocèses.

Pour la provision canonique des diocèses, le patriarche procède ainsi : A la vacance d'un siège, il nomme d'abord un administrateur auquel il confie le gouvernement de l'éparchie, et dont il détermine exactement les pouvoirs. Il s'occupe ensuite de la désignation du titulaire. Mais il n'est pas entièrement libre dans le choix du candidat : il lui faut l'assentiment des évêques, donné à la majorité des voix. En outre, la loi exige la consultation de l'éparchie vacante. Toutefois, le clergé et les fidèles n'expriment que des vœux; la décision reste au patriarche et aux évêques. *Synode du Liban*, III, IV, 15.

b) *Évêques titulaires.* — La nomination des évêques titulaires se fait de la même manière, sauf, évidemment, l'intervention du clergé et du peuple. Le synode du Liban ne détermine pas le nombre des prélats de cette catégorie. Il porte à leur sujet les dispositions suivantes : L'épiscopat peut être conféré, *honoris causa*, à divers personnages, surtout parmi les chefs des monastères; mais pour réprimer toute ambition qui porterait les évêques titulaires à réclamer un ressort à gouverner, au détriment de l'unité des diocèses, il est décidé que dorénavant nul diocèse ne sera divisé et que les évêques titulaires promettront par écrit de ne point demander au patriarche de ressort juridictionnel, sauf en cas de vacance d'un diocèse. Les contrevenants seront suspens *ipso facto*, et ne pourront être relevés de cette peine que de l'assentiment du Synode et de l'évêque du diocèse où ils auraient réclamé une juridiction. III, IV, 20.

Au patriarche seul revient le droit de délivrer au nouvel évêque le diplôme du sacre, ou, quand il s'agit de prélats résidentiels, les lettres synodales dites de juridiction, sans lesquelles ces derniers ne pourront prendre possession de leur siège. *Ibid.*, part. III, c. IV, n. 18.

Rome, on a pu le remarquer, n'intervient pas dans le choix des évêques. Récemment, toutefois, le souverain pontife a publié en consistoire le nom de deux nouveaux prélats sous cette forme : *Ratas se habere dixit promotiones et electiones canonice factas in Synodo Episcoporum maronitarum. Acta apost. Sed.*, 1926, t. XVIII, p. 253. La première publication de ce genre date, sauf erreur de notre part, du 21 juin 1926. *Acta apost. Sed.*, *ibid.*, p. 249 et 253.

3° *Les dignités.* — 1. *L'archidiaconat.* — L'archidiacre occupe le premier rang dans l'ordre diaconal. Des prérogatives dont il a pu jouir autrefois il ne lui reste plus que le droit de préséance sur les diacres et les clercs inférieurs, et le pouvoir de lire l'évangile. En pratique, il n'est même plus question de préséance, car la dignité d'archidiacre est généralement accordée, aujourd'hui, suivant un rit particulier, à tous les diacres. On la leur confère aussitôt après le diaconat; quelquefois, cependant, le jour de l'ordination sacerdotale. Sans doute, la collation de cette dignité n'est pas obligatoire, mais si on l'omet, le diacre obtient par ailleurs, à l'égard de la lecture de l'évangile, des pouvoirs équivalents. En effet, si l'évêque n'entend pas conférer l'archidiaconat au nouveau diacre, il doit lui remettre, au moment de l'ordination, avec les Épîtres, le livre des Évangiles. *In ordinatione diaconi, quando præ[ter] mittenda esset archidiaconatus benedictio, epistolæ Pauli una cum sacro evangeliorum codice sunt tradendæ, ut disertius exprimatur potestas legendi tum epistolas, tum evangelium. Synode*, III, II, 4.

2. *Les dignités de l'ordre presbytéral* : celles de *périodeute*, d'*archiprêtre*, de *chorévêque.* — La date exacte de l'institution du chorépiscopat n'est pas connue. En Orient, elle n'apparaît pas dans les textes antérieurs à la paix de l'Église. Mais, d'après les indications que les documents les plus anciens nous fournissent, « les chorévêques doivent leur raison d'être à la nécessité d'aider le chef du diocèse dans l'administration et la surveillance des églises secondaires fondées au milieu de groupes de population plus ou moins distincts de la cité épiscopale, à mesure que le christianisme eut la liberté de se propager hors des villes ». J. Parisot, *Les chorévêques*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, t. VI, p. 158. Aussi portaient-ils le titre d'ἐπίσκοποι τῆς χώρας ou χωρεπίσκοποι. C'étaient les évêques de la campagne, des communautés rurales, subordonnés, pourtant, aux évêques des villes.

L'importance que prit le chorépiscopat suscita des abus; les chorévêques passaient outre aux prescriptions conciliaires qui réglementaient leur situation. On édicta alors les mesures qui s'imposaient, suivant les régions. Dans certaines Églises, on supprima ces dignitaires pour leur substituer de simples visiteurs ou périodeutes. Dans d'autres, sans aller jusqu'à cette mesure radicale, on se contenta, comme dans les Églises de Syrie, de réduire leur nombre et de limiter leurs prérogatives ou seulement de restreindre celles-ci. Cependant, les périodeutes ne tardèrent pas à figurer dans la hiérarchie des Églises où le chorépiscopat s'était maintenu. Ainsi, dans la nomenclature des divers degrés hiérarchiques, on trouve le périodeute à côté du chorévêque. Voir H. Bergère, *Étude historique sur les chorévêques*, Paris, 1905; J. Parisot, art. cité, p. 157-171, 419-443; H. Leclercq, art. *Chorévêque*, dans le *Diction. d'archéologie chrétienne*; J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. III *b*, p. 826-838.

Les maronites adoptèrent dès l'origine les chorévêques et les périodeutes et introduisirent après coup dans leur hiérarchie particulière les archiprêtres. Dans leur Église, l'archipresbytérat n'est que le dédoublement du chorépiscopat. En effet, à côté du chorévêque préposé aux communautés rurales, l'archiprêtre a la surveillance de la ville chef-lieu de l'éparchie. *Maronitæ quidem*, dit Assémani, *non modo periodeutes a chorepiscopis distinguunt*; *sed bina etiam chorepiscoporum genera agnoscunt quorum unum eorum*

est qui in civitatibus instituuntur; alterum eorum, qu in oppidis et majoribus vicis. Primi dicuntur absolute... Churaie, *et cum addito...* Churai-Episcupe, *hoc est chorepiscopi, respondentque Latinorum archipresbyteris et Græcorum protopapis seu protopresbyteris... Alteri sunt absolute* chorepiscopi, *hoc est vicorum seu pagorum, sive oppidulorum episcopi... Utrorumque ordinatio exstat in Rituali Maronitarum. Bibl. or.*, t. iii *b*, p. 831. L'ordinal désigne ces deux dignitaires sous le même nom de chorévêque. Mais la décomposition que les copistes ont fait subir au mot syriaque *Kourai-Episcupe* (chorévêque) donna lieu, dans le langage courant, à la dénomination inexacte du chorévêque urbain par le terme *Khouri*, dénomination appliquée actuellement, sauf dans l'éparchie d'Alep, à tous les prêtres séculiers. Aucun document ne fournit, à notre connaissance, la date de ce dédoublement. Il nous semble qu'il fut définitivement établi vers la fin du pontificat de Douaïhi († 1704). En effet, celui-ci eut d'abord sur cette question une doctrine assez flottante. Tantôt, il parle de l'archiprêtre, tantôt il le passe sous silence. Puis il finit par fixer la discipline à cet égard en assignant dans le pontifical un rit spécial pour la collation de l'archipresbytérat. Voir les divers pontificaux manuscrits de Douaïhi à la Vaticane, *Vat. syr. 311*, au patriarcat maronite, à l'archevêché de Chypre; le commentaire de Douaïhi, cité par Joseph-Aloys Assémani, *Codex liturgicus*, t. x, p. xxvi-xxvii. Dans le t. ii *b* de sa *Bibl. or.*, imprimé à Rome en 1728, J.-S. Assémani, nous venons de le citer, parle de l'archipresbytérat comme d'une institution déjà bien assise; et le synode du Mont-Liban, tenu en 1736, met le sceau à l'œuvre de Douaïhi en imposant son pontifical à la pratique et en résumant les divers rites suivant lesquels doit s'accomplir la consécration du chorévêque, de l'archiprêtre et du périodeute.

Ces trois consécrations comportent l'imposition des mains. Cependant, la collation du chorépiscopat dont le rit a été emprunté en abrégé au sacre des évêques, revêt une forme plus solennelle. Voir le pontifical des ordinations dans J.-Al. Assémani, *Codex liturgicus*, t. ix; J.-S. Assémani, *Bibl. or.*, t. iii, p. 831-832. A cet endroit, J.-S. Assémani relève les différences essentielles entre le rit de l'ordination épiscopale et celui de la consécration du chorévêque; puis il indique les parties communes aux deux rites, par exemple, la tradition des insignes de la dignité : mitre et crosse, etc.

L'origine de ces degrés hiérarchiques nous explique pourquoi le chorévêque, l'archiprêtre et le périodeute partagent certaines fonctions strictement épiscopales, et pourquoi les deux premiers jouissent de plus amples prérogatives que le périodeute. Les trois dignités sont parfois accordées à titre purement honorifique, avec tous les droits et privilèges qui leur sont propres.

3. *Les métropolites et les archevêques.* — Le synode du Mont-Liban, en érigeant les éparchies, n'a pas rétabli les divisions provinciales; il soumet les évêques directement au patriarche. *Synode*, III, iv, 14. Dès lors, la dignité d'archevêque se ramène, chez les maronites, à un titre purement honorifique, et tous les évêques en sont investis.

4. *Le patriarche.* — Le patriarche est le chef suprême de l'Église maronite. Il n'a de supérieur que le pape. Il porte le titre de patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. Le synode du Mont-Liban détermine les limites de sa juridiction en ces termes : « Nos anciens patriarches, dit-il, du jour où la nation maronite s'est séparée des autres peuples de l'Orient, ont non seulement porté le titre et le nom de patriarche d'Antioche, mais aussi exercé une pleine juridiction patriarcale sur les métropolites, les évêques, les prêtres, les clercs et les laïques de la nation maronite, tant dans le district du patriarcat d'Antioche que dans les autres régions de l'Orient. Aujourd'hui encore, ils jouissent de ce titre et de cette juridiction patriarcale. Ceci ne leur a jamais été contesté par les souverains pontifes; bien au contraire, des diplômes leur confèrent expressément ce titre de patriarche d'Antioche et la pleine et absolue juridiction sur toute la nation des maronites en tous les pays d'Orient (*in totam nationem maronitarum in partibus orientalibus ubique locorum existentium*). Nous ordonnons donc à tous et à chacun des maronites de Syrie, de Phénicie, du Liban, de Palestine, de Chypre, d'Égypte et de toutes autres provinces et localités d'Orient, d'une manière très stricte et au nom de la sainte obéissance, de reconnaître pour leur légitime supérieur et prélat le Révérendissime Patriarche, d'obéir, au spirituel, à ses ordres et à ses mandements, d'observer exactement les lois portées par lui, les rites accoutumés de l'Église patriarcale pour les divins offices, les fêtes, les jeûnes. Laïques ou ecclésiastiques devront lui payer la dîme, honorer et vénérer les prêtres (*sacerdotes*) constitués par lui et recevoir d'eux les sacrements. » III, vi, 4.

Le choix du patriarche se fait, comme dans les autres Églises orientales, par élection. Mais, à défaut d'une loi précise, les formes électorales varièrent au cours des siècles. Nous indiquerons rapidement celles dont nous avons pu rencontrer les éléments dans les documents historiques. Le premier témoignage d'une élection patriarcale se trouve dans une note syriaque écrite de la main du patriarche Jérémie, qui nous apprend qu'en 1183 il fut élevé à cette dignité par les évêques, les chorévêques et les prêtres. Voir cette note sur l'évangéliaire conservé à la Laurentienne de Florence, *cod. syr. 1*, fol. 6 v°; elle est reproduite par Étienne-Évode Assémani dans *Bibl. med. Laurent. mss. catalogus*, p. xxviii. — Dans une lettre adressée à Léon X (8 mars 1514), le patriarche Simon Ibn-Ḥassân (1492-1524) nous explique le mécanisme des opérations électorales de son temps : A la vacance du siège patriarcal, douze prêtres, réunis au monastère de Qannoûbîn, et enfermés dans des cellules séparées, devaient écrire chaque jour sur une feuille de papier le nom de celui auquel ils donnaient leur vote. L'élection était acquise à l'unanimité absolue. Une fois le patriarche désigné, prélats, prêtres, diacres, sous-diacres, et fidèles s'assemblaient pour le proclamer et l'introniser. Labbe, *Concil.*, t. xiv, col. 350-351. Lorsque les électeurs ne pouvaient arriver à l'accord absolu, ils confiaient à trois d'entre eux, désignés au sort, le mandat de choisir, à la pluralité des voix, le nouveau titulaire du siège patriarcal. R[ichard] S[imon], *Voyage du Mont-Liban, traduit de l'Italien, du R. P. Jerôme Dandini* (Remarques), Paris, 1675, p. 401-402.

D'autres fois, l'élection s'est faite, à la majorité des voix, par l'assemblée de l'épiscopat, du clergé et du peuple. Voir l'acte d'élection de Serge Risi en 1581, dans L. Cheikho, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, Beyrouth, 1923, p. 56-58; Dandini, *op. cit.*, (élection de Joseph Risi en 1596), p. 113-115; une lettre adressée en 1604 au pape par l'épiscopat, le clergé et le peuple maronites dans *cod. vat. lat. 7258*, fol. 215-219; l'acte d'élection de Joseph Al-ʿAqoûrî, dans Anaïssi, *Collectio*, p. 113-114; Douaïhi, *Annales*, an. 1670, fol. 115 v° et *passim*.

Une quatrième procédure prépara la voie à la législation du synode du Mont-Liban : les évêques seuls désignaient le candidat, le clergé donnait son adhésion et le peuple son acceptation. Ainsi furent élus Gabriel de Blauza en 1704 et Joseph Dergham El-Khazen en 1733. Voir les lettres électorales dans les *cod. vat. lat. 7262*, fol. 111-119; et *7258*, fol. 208-209 et 212, 213.

Enfin le synode du Mont-Liban fixa définitivement les modalités de l'élection. Seuls les métropolites et les évêques forment le collège électoral. L'élection peut se faire par scrutin; et alors, elle sera définitive si un candidat réunit au moins les deux tiers des votants; si non, il faudra recommencer les opérations jusqu'à ce que le quantum soit obtenu : III, vi, 8, cf. 7, § 17. Le synode admet aussi l'élection sans scrutin, par acclamation; mais, dans ce cas, le candidat n'est élu que s'il réunit tous les suffrages. *Ibid.*, 7, § 18. La période électorale s'ouvre le neuvième jour après la mort du patriarche. Les candidats doivent avoir quarante ans révolus, être au moins prêtres et réunir les autres qualités requises par les canons. *Ibid.*, 7, § 5, 10.

Le synode du Liban a précisé minutieusement le mécanisme des opérations. *Ibid.*, 7.

Le nouveau patriarche une fois élu, on fixe le jour de sa consécration. Celle-ci doit s'accomplir en présence du corps électoral, suivant un rit prévu par le Pontifical. A la suite de cette cérémonie, élu et électeurs doivent écrire au pape pour solliciter le pallium et la confirmation du nouveau patriarche. Celui-ci joint à sa lettre une profession de foi catholique. *Ibid.* Tant qu'il n'a pas reçu le pallium et la confirmation de son élection, il n'a pas la plénitude de la juridiction patriarcale. *Quibus rebus, id est, diplomate pontificio et pallio, a summo Pontifice de more acceptis et a Remo D. Patriarcha solenni ritu exceptis quemadmodum ad calcem ordinationis Patriarchæ in pontificali præscribitur, plena et absoluta in suo Antiocheno patriarchatu super universam maroniticam nationem iurisdictione fungitur. Ibid.*, n. 7, § 22.

Les droits et privilèges du patriarches sont définis au ch. vi, n. 2, de la troisième partie du synode. En voici l'énumération :

1. Droit de préséance sur tous les primats, les métropolitains et les évêques. 2. Faire porter devant lui la croix en tout lieu sauf à Rome, ou en présence du pape ou de son légat. 3. User des insignes patriarcaux, notamment des vêtements de pourpre. 4. Écrire des lettres synodiques aux autres patriarches. 5. Juger en appel des controverses déjà dirimées dans les provinces ou les diocèses. 6. Consacrer personnellement ou par délégués les métropolitains et les primats de son patriarcat et leur donner le pallium. 7. Au cas où la nécessité ou l'utilité de l'Église le demande, il peut transférer d'un siège à un autre les évêques et les métropolites, leur donner des coadjuteurs : mais ceci ne peut se faire qu'avec l'assentiment des évêques. 8. Il peut accepter la démission d'un évêque et lui donner la faculté d'entrer en religion; mais cela doit s'accomplir au synode des évêques. 9. Il peut connaître des causes majeures et des affaires graves des évêques de son patriarcat, à l'exception de celles qui sont réservées au pape. 10. Il peut recevoir les recours des évêques contre les métropolitains et ceux des clercs et des laïques contre les évêques. 11. Il lui appartient de veiller à la pureté de la foi et à l'exactitude de la discipline et, pour cela, de visiter par lui-même ou par un délégué les divers diocèses. 12. Il rassemble et préside le synode des métropolitains et des évêques. 13. Il peut édicter des canons obligatoires pour les métropolitains et les évêques. 14. Il peut frapper de censures les évêques et les métropolitains délinquants; mais le pouvoir de les déposer est désormais réservé au pape. Le patriarche peut néanmoins, à la suite d'une décision synodale, faire enfermer l'évêque coupable dans un monastère en attendant la sentence définitive du Saint-Siège. 15. Il veille à la discipline monastique, approuve les instituts religieux et exerce sa juridiction sur tous les moines de son ressort. 16. Il peut donner l'exemption aux églises et aux monastères dans les éparchies de son patriarcat. 17. Son nom doit être proclamé dans la liturgie après celui du pape. 18. Il peut se réserver des cas que nul évêque ou métropolitain ne peut absoudre, et, inversement, absoudre de tous les cas réservés dans son patriarcat; il peut réconcilier à l'Église les hérétiques et les schismatiques de n'importe quelle secte ou nation, dispenser des empêchements de mariage, soit dirimants soit prohibants, absoudre ceux qui ont été excommuniés, suspendus ou interdits par les prélats de son ressort, lever les irrégularités pour la réception ou l'exercice des ordres. 19. Tous les sujets du patriarche tant ecclésiastiques que séculiers lui doivent la dîme. 20. Seul il peut dans toute l'étendue du patriarcat, même en présence de l'Ordinaire du lieu, bénir, présider, exercer les fonctions pontificales. 21. Seul il peut instituer des fêtes de précepte pour tout le patriarcat, imposer des jeûnes extraordinaires, dispenser, pour motif d'ordre public, des jeûnes prescrits sans, d'ailleurs, pouvoir les abolir définitivement. 22. Seul il a juridiction sur les rites ecclésiastiques du patriarcat, avec pouvoir de réviser ou corriger rituel, pontifical, missel et autres livres liturgiques, d'introduire de nouveaux offices, d'en supprimer d'anciens; il peut se réserver certaines fonctions, qui seront interdites aux évêques et aux métropolitains, telle la consécration du chrême; en confier d'autres même à de simples prêtres, comme la dédicace des églises et des autels, la confirmation, l'usage de la mitre et de la crosse et la collation des ordres mineurs; augmenter ou diminuer tel rit, à condition d'en garder la substance, et ce de l'avis des évêques et de personnes compétentes. Il est bien entendu que tout ce qui a été dit des pouvoirs patriarcaux doit se comprendre en ce sens qu'il convient de ne rien faire d'important sans le synode des évêques et des métropolitains, de même que ces derniers ne doivent rien entreprendre, en dehors de l'administration ordinaire, sans consulter le patriarche.

II. La liturgie. — Le rit maronite appartient au groupe des liturgies syriennes du patriarcat d'Antioche. Il utilise la langue syriaque et, pour certaines parties, l'arabe.

Les relations des maronites avec l'Occident ont exercé une profonde influence sur la discipline de leur Église. Mais ces effets n'ont commencé à se produire d'une manière systématique, dans le domaine proprement liturgique, que vers la fin du xvi[e] siècle. Cf. ci-dessus, col. 63. Le pouvoir pontifical, les missionnaires, la plupart des maronites élevés à Rome ont été les artisans de la latinisation. Nous en étudierons brièvement les résultats dans les principaux livres liturgiques.

1. *Le missel.* — Dans le rit syrien, comme du reste dans les autres rites, la liturgie eucharistique se compose de la messe des catéchumènes et de l'anaphore. (Ἀναφορά) qui correspond au canon romain.

Mais à la différence de la liturgie latine, le rit syrien possède un nombre considérable d'anaphores de rechange composées sur le modèle de la liturgie de saint Jacques. Les maronites ont, en outre, une anaphore particulière, celle qui commence par le mot *charar*, et qui a beaucoup de ressemblances avec la liturgie des chrétiens de l'empire perse, connus sous le nom de syriens orientaux. L'ensemble des anaphores ne se trouve pas dans un missel unique. Les missels offrent entre eux, de ce chef, une assez grande variété. Pour ne parler que des maronites, nous citerons trois recueils mss. qui étaient en usage chez eux et qui sont conservés à la Vaticane sous les n. *29* et *31* du fonds vat. syr., et le n. *56* du fonds syr. Borgia. Le *29*, exécuté en 1536, contient vingt-deux anaphores, le *31*, écrit en 1564 et 1579, dix et le *56*, copié sur un *codex* de l'année 1527, n'en renferme que sept. Sur le rit syrien, voir Mgr Rahmani, patriarche syrien d'An-

tioche, *Les liturgies orientales et occidentales*, Charfet (Liban), 1924, p. 151 sq.

Jusqu'à la fin du XVIe siècle, le missel était encore manuscrit et, partant, les modifications qu'on chercha à y introduire n'eurent d abord qu'une diffusion restreinte. L'imprimerie aida à les généraliser. La première édition du missel fut faite à Rome en 1592, sous le titre de *Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiæ nationis Maronitarum*. Elle entra officiellement en vigueur en 1596, au synode tenu en présence du P. Dandini qui en avait apporté au Liban 200 exemplaires. Dandini, *op. cit.*, p. 102 et 125; Douaïhi, *Manârat El-aqdâs* (lampe du sanctuaire), t. II, Beyrouth, 1896, p. 326. Elle contient 14 anaphores. Les retouches importantes que le texte liturgique y a subies concernent les paroles de l'institution et l'épiclèse. Le récit de la cène était raconté en d'autres termes que dans la messe latine. Ces termes variaient, du reste, avec les anaphores. Maintenant, les paroles de l'institution sont une simple traduction du missel romain. Quant à l'épiclèse, elle est mutilée : le célébrant ne demande plus que le Saint-Esprit soit envoyé sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang du Christ, mais pour appliquer aux fidèles les effets du sacrement eucharistique. Toutefois, on rencontre encore dans trois anaphores les traces de l'épiclèse primitive. Dans la première édition faite à Rome, en 1596, le *diaconicon* n'a pas été corrigé à cet endroit. Le diacre continue d'inviter les fidèles à se recueillir devant le Saint-Esprit qui descend sur l'oblation pour la *sanctifier*. Mais, dans les éditions suivantes, il dira que le Saint-Esprit descend sur l'autel pour nous sanctifier.

La deuxième édition du missel, faite également à Rome en 1716, ne rétablit ni les formules traditionnelles du récit de la cène, ni l'épiclèse. Elle supprime certaines anaphores de l'édition précédente et les remplace par d'autres; notamment, elle ajoute l'anaphore dite de l'Église romaine, qui contient quelques prières d'origine latine, et introduit dans la pratique la liturgie des présanctifiés pour le vendredi saint. La messe des présanctifiés célébrée jadis tous les jours du carême, sauf le samedi et le dimanche, était depuis longtemps tombée en désuétude, sans laisser de traces dans les livres usuels. On voulut la rétablir, suivant l'usage romain, pour le seul vendredi saint; mais une autre anaphore qui n'a aucun rapport particulier avec l'ancienne liturgie, l'anaphore *charar*, fut adaptée à cette cérémonie. Synode du Liban, II, XIII, 17. Cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924, p. 225 sq.; M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère pour la messe des présanctifiés*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXI, 1918-1919, p. 25-39. Les anaphores de l'édition de 1716 restent au nombre de quatorze.

Nous avons encore une troisième édition romaine en 1762-1763. Elle réduit le nombre des anaphores à neuf. Les éditions postérieures xécutées à Qozhaïya et à Beyrouth (Liban), en 1816, 1838, 1855, 1872, 1888, 1908, ne dépassent plus ce chiffre. Elles ont toutes le même texte pour les paroles de l'institution, celui de la messe latine, et quelques-unes conservent les vestiges de l'ancienne épiclèse. Les éditions du Liban ajoutent des péricopes évangéliques pour tous les jours non fériés, ainsi que pour les fêtes fixes et mobiles. Les maronites avaient un calendrier de saints peu fourni, et les missels imprimés à Rome ne donnaient de lectures évangéliques que pour certains jours de l'année. L'élaboration d'un calendrier complet ne fut pas immédiatement suivie de l'assignation à chaque jour des péricopes scripturaires (épîtres et évangiles). Il était réservé à Farhât, archevêque d'Alep (1725-1732), d'accomplir ce travail. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 545-546. Les péricopes évangéliques furent imprimées pour la première fois dans le missel de Qozhaïya. Les épîtres forment un volume à part, qui a déjà plus de huit éditions. Ajoutons que les maronites ont adopté les ornements et les hosties de l'Église latine, et nous aurons presque tous les éléments de provenance occidentale.

2. *Le rituel.* — Le rituel lui aussi a été profondément latinisé. Mais les changements ne s'introduisirent que lentement dans la pratique.

Le rituel, en effet, fut imprimé beaucoup plus tard que le missel. On inséra d'abord des modifications dans les nouvelles copies manuscrites; on chargea les anciennes de ratures et d'additions. Un maronite, Joseph El-Bâni, en témoigne dans une note écrite par lui, en 1665, sur un *codex* conservé au fonds syr. du Vatican, n° *48*, fol. 1; et Assémani l'atteste à son tour, dans *Bibl. Apost. Vat. cod. mss., catalogus*, t. II, p. 307-308. De plus, quelques rituels conservés à la Vaticane, *Vat. syr. 300* et *313*, et à la Bibliothèque nationale de Paris, *ms. syr. 117*, en font également la preuve. D'autres latinisateurs recoururent à un procédé plus radical. Ils traduisirent du latin une partie du rituel et l'imposèrent à l'usage. Ainsi, nous avons vu, notamment, les rituels du baptême et de l'extrême-onction, imprimés à Rome avec l'office férial abrégé, en 1647. On se trouvait donc, peut-on dire, en présence d'une sorte d'anarchie qui envahissait la discipline liturgique. Le patriarche Douaïhi voulut une réforme; il se mit à étudier les vieux mss. afin de rétablir le rit de son patriarcat. Achevé en 1694, le rituel réformé fut promulgué par une lettre patriarcale qui lui servait de préface. Le Saint-Siège approuva l'œuvre de Douaïhi, et la Propagande proposa de l'éditer à ses frais. Malheureusement, le projet n'eut pas de suite. Voir les documents parmi les mss. de la Vaticane, *Vat. syr. 310, 312*, et *Vat. lat.*, n. *9552*, fol. 37 sq., et n. *7261*, fol. 109-114. Les tendances latinisantes reprirent bientôt leur cours, d'autant plus fortement que le XVIIIe siècle manifeste, en matière d'innovations liturgiques, une particulière fécondité. On ne se contentait plus de copier le rituel romain; on allait puiser dans les ouvrages ascétiques d'Occident de nouvelles pratiques, et on leur assignait une place dans le domaine cultuel.

En 1752 paraissait à Rome un nouveau rituel intitulé : *Sacerdotale Ecclesiæ Antiochenæ nationis Maronitarum*. Accentuant toujours davantage le mouvement de latinisation, il reproduit entre autres cérémonies et bénédictions empruntées au rituel romain, avec le rit du baptême et de l'extrême-onction, celui de la communion des malades et de l'administration du sacrement de pénitence. Par réaction, le synode de 1755 permit l'emploi du *Sacerdotale* seulement pour les funérailles et prescrivit au clergé de se conformer, pour le reste, au rituel de Douaïhi. Can. 5. Mais le décret synodal ne put arrêter le courant, déjà trop fort. En effet, le *Sacerdotale* était presque entre toutes les mains, et les prêtres en suivaient les prescriptions. Le rituel s'encombra même de nouvelles dévotions cultuelles dont plusieurs ont pour auteur le patriarche Joseph Estéphan († 1793). 'Abboud, *Biographie du patriarche*, p. 239, 240; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 536-537.

Une réforme s'imposait. Un autre Joseph Estéphan, archevêque de Cyr (1810-1823), se chargea d'en élaborer le plan. Par malheur, au lieu de s'inspirer de la méthode et de l'œuvre de Douaïhi, il enregistra purement et simplement les résultats acquis et soumit son travail au patriarche El-Ḥélou. Celui-ci n'eut pas le temps de s'en occuper; il mourut en 1823. Son successeur envoya le projet du rituel au Saint-Siège, en 1825, pour qu'il l'approuvât et le fît imprimer à Rome. Angelo Maï, l'ayant examiné et comparé avec celui de Douaïhi, rédigea un rapport défavo-

rable; il fit surtout remarquer que le nouveau rituel n'était pas celui de l'Église maronite. La Propagande le retourna alors au patriarche et y joignit les réserves que les cardinaux avaient formulées à la congrégation du 24 janvier 1833. Sur de nouvelles instances du patriarche et de l'épiscopat, le rituel d'Estéphan fut enfin imprimé à la typographie de la Propagande en 1839-1840, divisé en deux volumes dont l'un a pour titre, *Rituale aliæque piæ precationes ad usum Ecclesiæ Maroniticæ* et l'autre, *Ritus administrandi nonnulla sacramenta ad usum Ecclesiæ Antiochenæ Maronitarum.* Voir les documents parmi les mss de la Vaticane, *Vat. lat. 9552*, fol. 39, 46, 175-177, 252-253, 259, 264, 266, 268. C'est le rituel qui est actuellement en usage. Le premier volume a été réédité en 1909 et le second en 1897.

3. *Le pontifical.* — Ce livre était compris dans la réforme de Douaïhi. A son tour, il fut ensuite retouché et modifié, mais sans trop subir l'influence latine.

Dans l'ensemble, il reste conforme au cadre traditionnel des usages du patriarcat d'Antioche. Il existe pourtant un rit d'importation romaine, qui figure parmi les fonctions épiscopales, celui de la confirmation. A la suite des ordres réitérés de Rome, l'administration de ce sacrement a été réservée à l'évêque. Elle avait jadis fait partie, comme c'est encore la règle dans les autres églises orientales, de l'initiation chrétienne : le prêtre confirmait lui-même le nouveau baptisé. L'attribution exclusive de ce pouvoir à l'évêque a été effectivement établie au cours du XVIIIe siècle, notamment après le synode du Liban, tenu en 1736. Voir une lettre d'Abraham Ecchellensis de 1654, dans *Antiquitates Ecclesiæ orientalis*, Londres, 1682, p. 468; J.-A. Assémani, *Codex liturg.*, t. II, p. 350, n. 2 et t. III, p. 187-188. Ce changement de discipline exigeait qu'un rit spécial fût assigné à la confirmation et rattaché au pontifical. On adopta celui de l'Église latine; mais il figure tantôt seul, tantôt encadré de prières et d'hymnes plus ou moins longues.

Anciennement, le saint chrême (*maïroun* = μύρον) était, suivant la discipline de l'Orient, composé d'huile et de baume mélangés avec d'autres parfums. Voir l'énumération de ces substances dans une lettre du patriarche à Léon X, Labbe, *Concil.*, t. XIV, col. 348, 349. Pour se conformer aux ordres du Saint-Siège, les maronites étendirent encore à cette matière la pratique romaine : le chrême n'est plus qu'un mélange d'huile et de baume. Ils avaient déjà, depuis plusieurs années, adopté cet usage lorsque le synode du Liban fut réuni en 1736. Synode, II, III, 3.

4. *L'office divin.* — La récitation privée de l'office n'est pas de règle traditionnelle dans la discipline de l'Orient; le principe est que l'office doit être célébré au chœur. Cependant, l'obligation du bréviaire au sens occidental s'est peu à peu introduite dans les églises catholiques.

Son application chez les maronites doit dater de loin, car, dans les vieux pontificaux, l'exhortation de l'évêque rappelle au nouveau diacre le devoir d'être assidu à l'office le matin, le soir et à minuit, et de réciter en son particulier les autres prières. C'est qu'en effet, jadis, clercs et fidèles allaient chanter à l'église l'office de l'aurore, des vêpres et de la nuit. Synode du Liban, II, XIV, 34. Au rapport de Dandini qui était au Liban en 1596, les maronites avaient, à cette époque, l'habitude de chanter également les autres parties de l'office. L'accomplissement de ce devoir s'était tellement ancré dans leurs mœurs, qu'ils s'étonnaient grandement de ne pas voir le délégué apostolique les suivre à l'église à toutes les heures de la prière. Dandini, *op. cit.*, p. 82-83. C'était encore la règle générale lorsque Richard Simon publiait, en 1675, la traduction française du *Voyage du Mont-Liban* du P. Dandini. Voir ses *Remarques, ibid.*, p. 363.

Cependant, avant cette date, la récitation privée de l'office avait commencé à entrer dans la pratique. Il existait déjà en effet, une édition abrégée de l'office férial, faite à Rome, le bréviaire, et, en 1633, le patriarche en demandait au pape 200 exemplaires. Anaïssi, *Collectio*, p. 111; cf. Dandini, *ibid.* Quoi qu'il en soit, le synode du Liban, de l'année 1736, en imposant aux clercs majeurs l'obligation du bréviaire, leur laisse la liberté de choisir entre l'office choral et la récitation privée. II, XIV, 34. Aujourd'hui, ils s'en acquittent généralement, comme en Occident, chacun en son particulier, mais ils peuvent toujours se servir du bréviaire férial.

Les syriens réglementent l'office de deux manières. Les syriens orientaux ont introduit une certaine variété dans la disposition de ses parties; ils font exécuter, outre les psaumes quotidiens, des psaumes assignés à chaque jour. Les syriens occidentaux n'ont que peu de psaumes; en revanche, ils multiplient les homélies, les hymnes, les cantiques et les oraisons. Le plus célèbre hymnographe de l'antiquité, dont les écrits ont enrichi les offices, est saint Éphrem. Les maronites suivent ce dernier système.

Les prières canoniales sont au nombre de sept : 1. la prière du soir (vêpres); 2. l'apodypne (ἀπόδειπνον = complies); 3. l'office de la nuit; 4. l'office de l'aurore; 5. tierce; 6. sexte; 7. none. — Lorsque l'office est célébré à l'église, on le chante à deux chœurs et on y ajoute la lecture du synaxaire et des leçons scripturaires tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La latinisation, on a pu le remarquer, affecte particulièrement le rituel. C'est incontestablement une chose regrettable. Mais, pour en juger les auteurs, il convient de tenir compte du milieu dans lequel l'œuvre fut accomplie. Tous s'inspiraient d'une noble préoccupation, que souvent les circonstances leur imposaient : mettre hors de doute l'attachement des maronites au Saint-Siège. D'autre part, la mentalité qui dominait en Occident attribuait au rit latin une prééminence spéciale sur le rit oriental. Voir la constit. *Etsi pastoralis* de Benoît XIV, 26 mai 1752, § 2, n. 13. Une autre communauté catholique qui se fût trouvée à la place des maronites n'eût pas échappé à l'influence occidentale. Au reste, malgré ces modifications, le rit maronite conserve encore dans son ensemble le cadre et les caractères essentiels de la liturgie d'Antioche.

III. La vie religieuse. — 1° *Instituts d'hommes.* — 1. *Instituts à vœux solennels.* — A la suite de la conquête de la Syrie par les Arabes, les moines maronites, en butte aux vexations des envahisseurs et de leurs ennemis religieux, affluèrent au Liban pour y chercher refuge. Transplanté sur une terre particulièrement favorable au recueillement et à la méditation, le monachisme se mit à refleurir avec une vigueur nouvelle. Il établit son centre au milieu des gorges austères de la Vallée-Sainte, la Qadîcha, qui s'ouvre au pied des cèdres pour aller finir à Tripoli, dans la Méditerranée. Bientôt, les couvents pullulèrent sur les collines; les ermites peuplèrent les flancs des montagnes, perchés sur les rocs surplombants ou blottis dans les cavernes. On ne visite pas, aujourd'hui, sans une émotion profonde, ces grottes silencieuses où s'abritèrent tant de moines, d'évêques et de patriarches. Voir de la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I, Paris, 1722, p. 57-59. La réputation de ces moines dépassa les frontières de la Syrie et attira auprès d'eux, même de la terre de France, des hommes remarquables, tel ce gentilhomme de Provence, François de Chasteuil († 1644), désireux de vivre de leur régime et sous leur conduite. Voir la vie de François

de Chasteuil dans de la Roque, *op. cit.*, t. II, p. 153-262; Douaïhi, *Annales*, an. 1668, fol. 115 r°.

Les moines se divisèrent en deux catégories : les solitaires et les cénobites. L'ascétisme était rude chez tous mais particulièrement impitoyable chez les ermites. Ils se provoquaient, avec une sorte de sainte émulation, à qui materait le mieux son corps. « Esquissons une de ces existences (d'après Douaïhi, *Annal.*, an. 1542, 1544, et des manuscrits de Qozḥaïya). En l'année 1542, mourut saintement, muni de la bénédiction du patriarche Moussa et de Koriakos, évêque d'Ehden, le pieux ermite Younan-el-Matriti. Pendant cinquante ans, il avait vécu dans l'ermitage de Saint-Michel. D'une pureté de cœur parfaite, il célébrait la messe chaque matin; quatre ans avant sa mort, il ne mangeait qu'une fois tous les deux jours, et, pendant le carême, le samedi et le dimanche seulement. Ses jeûnes se prolongeaient encore de la Pentecôte à Noël, de l'Épiphanie à Pâques. Il ne buvait que le samedi et faisait des prostrations jusqu'à se mettre tout en sueur; pendant la semaine sainte, il en faisait 24 000, et n'était surpassé en cela que par son disciple Hanna-el-Lahfedî qui, plus vigoureux, allait jusqu'à 26 000... ». J. Goudard, S. J., *op. cit.*, p. 297.

Jusqu'au début du XVIIe siècle, le monachisme garda la préférence à la région de la Vallée-Sainte. A partir de cette époque, grâce au prestige de la noblesse maronite, notamment de la famille El-Khazen, il commença à élargir son territoire, surtout du côté du district de Kasrawân, qui devenait de plus en plus le centre chrétien de la Montagne. (Sous la dénomination de Kasrawân, on comprenait alors un espace plus étendu que celui d'aujourd'hui.) « Une nuit, en 1654, trois jésuites, jetés à la côte par un naufrage et pris pour des corsaires, sont menés au célèbre Abou-Naufel (El-Khazen), qui aussitôt les établit dans ses domaines d'Antoura (du Kasrawân.) Les Pères sont ravis d'y trouver comme une oasis du catholicisme : Dans cette région, écrit l'un d'eux (le P. Besson, *Syrie et Terre sainte*, p. 101, etc.)... la simplicité des premiers siècles y fleurit... Le naturel des habitants est bon, d'humeur fort douce. Ils ne rebutent personne, et, ne pouvant donner ce qu'on désire, du moins ils donnent de bonnes paroles. Le blasphème est un monstre rare; on n'y parle point de vol; s'ils sont malades ou éprouvés, ils disent que cela vient de Dieu. Ils sont forts en jeûnes et abstinences; les femmes y sont bien retirées... Un sermon peut durer dix heures, et plus l'entretien est long, plus l'attention redouble. Les vieillards se font un bonheur de réciter le catéchisme en public; ils se montrent friands de chapelets, médailles ou images et semblables petits présents. » Joseph Goudard, S. J., *op. cit.*, p. 174. Un autre témoin qualifie le Kasrawân de terre d'asile pour les catholiques : « Aussi, dit-il, y voit-on beaucoup de couvents de religieux et religieuses. » Granger (1735), Arch. du ministère des Affaires étrang., 322, n. 27, cité par le P. Goudard, *op. cit.*, p. 173; Debs, *op. cit.*, t. VII, p. 350-354 et t. VIII, p. 591-599 et 780-787; Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 177-181.

Les monastères avaient formé chacun, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, un tout complet et autonome. Point de constitutions écrites, mais une discipline fondée sur une sorte de droit coutumier. Les moines ne prononçaient pas de vœux explicites, comme ils le font actuellement; ils observaient la vieille règle de la profession tacite qui consistait dans le port de l'habit, ou l'entrée en religion selon un rit déterminé ou l'usage en vigueur. Cf. Dandini (qui visita les maronites au nom du Saint-Siège, en 1596) *op. cit.*, p. 75-76; *Relazione dell'ablegazione (en 1736) de J.-S. Assémani*, p. 29-30; une relation en arabe de l'archevêque ʿAbdallah Qaraali, dans Chartoûnî, *Chronologie des patriarches maronites*, p. 192-193; Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux*, t. II, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XXI, Paris, 1848, col. 894.

Le patriarche Douaïhi, on se le rappelle, avait à cœur d'introduire dans les couvents le système des ordres d'Occident. Il en avait vu les avantages quand il était à Rome, et la puissance qui résultait de l'union des monastères sous le gouvernement d'un chef unique l'avait frappé. La Providence lui envoya, pour réaliser son désir, trois maronites d'Alep : Gabriel Ḥawa (plus tard archevêque de Chypre); ʿAbdallah Qaraali (depuis archevêque de Beyrouth); et Joseph El-Batn. Ils entreprirent, sous son patronage, l'œuvre de la réforme. Ils lui soumirent d'abord leur projet, puis reçurent de ses mains l'habit monastique, le 10 novembre 1695, mais seulement *ad experimentum*, sans se lier encore par les vœux de religion. Cependant, quelque temps après, ils émirent, la même année, le vœu de pauvreté. Tout en élaborant les constitutions, ils ne manquèrent pas d'en faire eux-mêmes l'expérience immédiate. En 1698, quand ils eurent achevé la rédaction des statuts, leur institution comptait déjà plusieurs recrues nouvelles. Ils s'appelèrent d'abord moines *alépins*, du nom de la ville des fondateurs, puis, en 1706, moines *libanais* de Saint-Antoine, en souvenir du pays où l'ordre se fonda. Avant d'être définitivement érigée, cette famille monastique eut à subir l'épreuve d'une grave dissension entre ses fondateurs eux-mêmes. Gabriel Ḥawa se sépara de ses frères pour établir une autre communauté; il échoua dans sa tentative et alla se fixer à Rome. Son départ rétablit la paix. Qaraali élu au poste de supérieur général, se donna la tâche de faire approuver les constitutions. Il les soumit au patriarche Douaïhi. Après un mûr examen, celui-ci leur conféra la reconnaissance canonique, le 18 juin 1700. On peut voir l'original du document d'approbation au couvent de N.-D. de Loaïsah. Alors seulement les moines de la nouvelle réforme prononcèrent simultanément les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. P. Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 176-194; Rachid Chartoûnî, *Histoire de la nation maronite*, p. 266-268.

Plus tard, on ajouta aux constitutions trois nouveaux chapitres, et les moines s'astreignirent à un quatrième vœu, celui d'humilité. Le patriarche Jacques ʿAouad approuva de nouveau les statuts avec ces additions, le 23 novembre 1725. Nous avons vu l'original de son décret aux archives de l'hospice maronite de Rome. Cf. Chartoûnî, *op. cit.*, p. 268.

Entre temps, l'institut traversa de pénibles vicissitudes; ses ennemis le dénoncèrent même à Rome comme illégal, et la Congrégation de la Propagande le condamna. Voir la relation de Qaraali, *loc. cit.*, p. 182-195. Aussi, pour lui donner plus de garantie, le chapitre général crut-il nécessaire de le faire ériger en institut de droit pontifical. Le constitutions, revues et considérablement augmentées, furent donc soumises au pape qui les approuva par le bref *Apostolatus officium* du 31 mars 1732. Texte du bref dans *Regulæ et constitutiones monachorum syrorum maronitarum ordinis S. Antonii Abbatis congregationis Montis Libani*, Rome, 1735, p. XI, 137. Voir aussi *Jus pontificium*, t. II, p. 428-431; les constitutions sont reproduites, *ibid.*, t. V, p. 381-436. Le synode du Liban imposa de nouveau aux communautés religieuses l'observance de cette règle, IV, II, 21. En 1737 et 1740, l'abbé général et ses quatre assistants, réunis en conseil, expliquèrent officiellement certains articles des constitutions et soumirent leurs délibérations au souverain pontife. Benoît XIV les ratifia par les

lettres *Semper probavimus* du 5 octobre 1742. *Jus pontific.*, t. VII, p. 153-157.

Sur le modèle de la congrégation du Mont-Liban, l'archevêque Gabriel de Blauza (plus tard patriarche), fonda une autre communauté, celle de Saint-Isaïe. Les moines de ce nouvel Institut rivalisèrent de piété et d'abnégation avec leurs frères aînés. Aussi virent-il, leur règle approuvée, en 1703, par Douaïhi, puis par ses successeurs Gabriel de Blauza, Jacques ʿAouad et Joseph Dergham El-Khazen. Chebli, *Biographie du patriarche Douaïhi*, p. 195-196; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 593-594. Le 17 janvier 1740, elle reçut la confirmation du Saint-Siège. Bref *Misericordiarum*, 17 janvier 1740. *Jus pontific.*, t. II, p. 516, 517. Cependant, cette règle ne diffère presque pas de celle de la congrégation du Mont-Liban.

Ainsi, à côté des monastères autonomes, l'Église maronite comptait dès lors deux ordres à maisons multiples, unies sous la crosse de deux supérieurs généraux. Cf. le bref *Apostolatus officium* du 31 mars 1732.

La Congrégation du Mont-Liban trouva dans sa diffusion rapide et la prospérité trop hâtive de ses couvents un principe de désagrégation. Devenus très nombreux avant de posséder une tradition suffisamment longue, les moines se partagèrent en deux camps : d'un côté ceux d'Alep, de l'autre ceux du Liban. Le conflit s'envenima tellement qu'une division complète s'opéra entre *Alépins* et *Montagnards (Libanais)*, suivie de l'élection de nouveaux supérieurs pour chacune des deux branches. Benoît XIV d'abord, puis Clément XIII, réprouvèrent cette division. Mais ni les instances pontificales, ni les efforts du patriarche ne purent mettre un terme à ces agitations. Voir les lettres *Supremum* du 17 mai 1757; *Quanta quidem*, même date; *Quæcumque a te*, 11 avril 1759; *Laudamus*, 15 novembre 1760, dans *Jus pontific.*, t. III, p. 686-689; t. IV, p. 27-28; Anaïssi, *Bull.*, p. 375-383. Les tristes événements qui troublaient l'Église maronite à cette époque contribuèrent, sans aucun doute, à l'entretien de cette animosité familiale. Bref, le rétablissement de l'état primitif s'avérait impossible; il fallut bien, *pro bono pacis*, que l'autorité sanctionnât le fait acquis. Le bref *Ex injuncto nobis* du 19 juillet 1770 approuva la division faite entre *Alépins* et *Montagnards* des biens et des monastères de la congrégation. *Jus pontific.*, t. IV, p. 164-167.

Désormais, ce n'était donc plus deux ordres religieux que les maronites possédaient, mais bien trois, parfaitement distincts entre eux et légitimement établis : l'ordre des moines Libanais ou Baladites (= indigènes), l'ordre des Alépins et celui de Saint-Isaïe, dit Antonin. Ces trois congrégations se répandirent assez vite, soit par la fondation de nouvelles maisons, soit en s'agrégeant des couvents de l'ancienne observance. Les monastères autonomes se vidèrent peu à peu. Et, avec le temps, ils finirent par s'eteindre. En tout, ils ne possèdent plus, aujourd'hui que deux ou trois moines,

A la différence du monachisme antique, les trois ordres : Baladite, Alépin et Antonin forment chacun une société hiérarchisée avec provinces et maisons multiples, sous la direction d'un chef unique. Le chapitre doit se réunir tous les trois ans pour l'élection de l'abbé général et de ses quatre assistants. Puis, ces derniers s'assemblent à leur tour, pour désigner les supérieurs provinciaux et locaux. Le but de cette nouvelle forme de monachisme est plutôt l'ascèse personnelle, et les monastères sont organisés surtout en vue de la contemplation. Cependant, les constitutions n'excluent pas absolument la vie active; elles la prescrivent même dans certaines circonstances : *Curam animarum nemo ex nostris suscipiat, neque in iis, quæ parochorum, aut episcoporum juris sunt, se immisceat. Si quando autem ab episcopo, aut Remo Domino Patriarca jussus fuerit Abbas monasterii, ut ipse, vel aliquis monachorum in monasterio, aut in vicinis sive remotis locis populum doceat, vel confessiones audiat, aut alia quæcunque sacramenta administret, ab eo facultatem in scriptis habere curet.* Part. II, c. V, n. 3. De son côté, le Synode du Liban règle les formes de la participation des moines aux fonctions pastorales de la façon suivante : Nul monastère n'aura charge d'âmes, mais l'évêque, en cas de besoin, pourra confier, à défaut de prêtres séculiers, une paroisse à un moine prêtre, soit temporairement soit même à vie, utiliser les moines pour les missions diocésaines, leur confier les écoles, dans les villages de façon perpétuelle, dans les villes de façon temporaire... Mais les moines continueront à tenir école ouverte dans leurs couvents pour y instruire la jeunesse. IV, II, 7 et VI, 5.

Conformément à ces prescriptions et à ces conseils, les moines, sans perdre de vue la sanctification personnelle, qui demeure leur principale raison d'être, prêtent leurs concours aux œuvres d'apostolat : ils confessent, prêchent, à l'occasion dirigent une paroisse, et s'adonnent à l'enseignement, tant primaire que secondaire. Aussi, dans les monastères, cherche-t-on de plus en plus à promouvoir, avec l'éducation religieuse, la culture intellectuelle.

Sans parler des novices, les moines se partagent actuellement en trois catégories : les frères lais, les prêtres et les solitaires. Ces derniers deviennent rares. On en rencontre encore quelques-uns, qui continuent les traditions érémitiques. D'après les constitutions, il est permis aux profès, après cinq ans de profession et avec la permission de l'abbé, de se retirer soit temporairement, soit perpétuellement dans une cellule séparée de la communauté pour s'y livrer à la prière et aux exercices spirituels. Cette cellule aura sa clôture propre. Le solitaire, s'il est valide, doit aussi cultiver le champ qui serait adjoint à l'ermitage ou faire d'autres travaux manuels utiles. *Constitut.*, II, XIII, 1. Cf. le synode du Liban, IV, II, 21, § 20. On trouvera dans le P. Goudard, *op. cit.*, p. 263-264, la description édifiante et très pittoresque de la vie de deux ermites contemporains que nous avons visités nous-même à Maïphouq (Meïfouk).

Le bien qui résulta de la réforme monastique chez les maronites ne resta pas confiné dans leurs monastères ni dans les éparchies du patriarcat. Il se répandit dans d'autres églises de rit oriental. La congrégation religieuse arménienne érigée à Koraïm (Liban) en 1718, adopta les constitutions des moines maronites, deux de ses fondateurs ayant étudié et pratiqué sous la conduite de ces derniers la vie religieuse. Cf. le patriarche Masʿad, *op. cit.*, p. 189; Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 599; Ghabriel, *ibid.*, t. II *a*, p. 713-714. Il en est de même des basiliens melkites. Voir le P. Gabriel Nabaʿ, *La juridiction sur les congrégations basiliennes melkites*, dans la revue *Stoudion*, 1925, t. II, p. 16. A leur tour, les moines chaldéens de Saint-Ḥormisdas empruntèrent leur règle aux ordres maronites. Leur fondateur, Gabriel Dembou, vint au Liban, dans les premières années du XIXe siècle, s'initier à la vie monastique sous la direction des moines du pays. Voir Clément Joseph David, archevêque Syrien de Damas, *op. cit.*, p. 330, n. 1; et, lorsque le Saint-Siège, en 1845, approuva l'ordre chaldéen, ce sont les constitutions des maronites qu'il leur donna, en les adaptant à leurs besoins. Le bref *Monachorum instituta* de Grégoire XVI, 26 sept. 1845, et l'instruction de la Propagande du 8 décembre de la même année, dans *Jus pontific.*, t. V, p. 356, 357 et 381-383 en note.

2. *Instituts à vœux simples.* — Le patriarche Ḥo-

baïch, nous l'avons dit plus haut, avait fondé une société de missionnaires. Elle ne vécut pas longtemps, mais le souvenir en resta, et le sentiment de son utilité.

En 1865, le P. Jean Ḥabib (plus tard archevêque de Nazareth) reprit l'œuvre de Ḥobaïch et créa, au couvent de Koraïm, acheté aux arméniens, la *Congrégation de la mission libanaise maronite*. Les statuts de cette congrégation, analogues, sur bien des points, à ceux des pères rédemptoristes, furent confirmés par le patriarche Masʿad. La jeune *mission* progressa rapidement; et lorsque son fondateur mourut, en 1894, elle était déjà florissante. Elle a pour but principal la prédication, notamment sous forme de retraites. Toutefois, les Pères de Koraïm ne négligent pas les autres aspects du ministère des âmes. A Djounieh, centre important du Kasrawân, leur résidence possède une chapelle ouverte au public, et ils y exercent très utilement les fonctions sacerdotales. A Beyrouth, ils dirigent le grand établissement scolaire maronite, le collège de la Sagesse. L'archevêque actuel de cette ville, Mgr Mobarak, leur a confié, en outre, les séminaristes du diocèse. A Buenos-Ayres (Argentine) où se trouve une colonie maronite assez considérable, ils s'occupent du ministère pastoral, tiennent un collège, dirigent une imprimerie et publient un journal en langue arabe, le *Missionnaire*. Partout, la confiante estime de leurs compatriotes les entoure. La réputation de leurs œuvres a suggéré à Mgr Germanos Moʿaqqad, métropolite titulaire melkite de Laodicée, l'idée de fonder, sur leur modèle, la *Société des missionnaires de Saint-Paul*. Avant de mettre son projet à exécution, en 1903, il vint étudier de près l'organisation de Koraïm. Les deux Instituts rivalisent d'ardeur pour le service de la cause catholique.

2° *Instituts de femmes*. — A l'imitation des moines, les moniales avaient pratiqué à la fois les deux régimes solitaire et cénobitique : c'est-à-dire, comme l'explique Ét.-Év. Assémani, qu'après un certain temps de vie religieuse, on donnait aux professes q[ui] le demandaient une cellule située près du monastère où elles restaient recluses jusqu'à la mort. Ét.-Év. Assémani, *Bibl. mediceæ catal.*, p. 26. Et cet auteur renvoie à une note écrite par le patriarche Jérémie, enregistrant la mort d'une moniale recluse, arrivée le 6 novembre 1511 des Grecs = 1199 de J.-C. (Cette note est sur un évangéliaire conservé à la Laurentienne de Florence; elle est reproduite par Ét.-Év. Assémani, *ibid.*, p. XXXIII, texte syriaque, et p. 26, trad. lat.) Le P. Eugène Roger, récollet, qui visita le Liban dans la première moitié du XVIIe siècle, rencontra, auprès d'un vieux religieux, une moniale qui avait mené auparavant la vie solitaire. *Op. cit.*, édit. de 1646, p. 429. Cf. aussi Hélyot, *ibid.*, col. 893. On en trouvait encore quelques-unes au début du XVIIIe siècle. Hélyot, *loc. cit.*, col. 894. Mais bientôt, ce régime disparut; et lorsque Ét.-Év. Assémani rédigeait le catalogue de la Laurentienne, publié en 1742, les religieuses pratiquant la vie solitaire n'existaient plus. *Ibid.*, p. 26.

Actuellement, toutes les religieuses mènent l'existence de la vie de communauté. Elles se répartissent en trois groupes :

1. *Les moniales de l'ancienne observance*. — Quelques-unes se rattachent à un ordre de moines, les autres dépendent uniquement de l'Ordinaire du lieu. Jadis aucun couvent ne possédait de constitutions écrites; les religieuses vivaient suivant un ensemble de traditions et de coutumes plusieurs fois séculaires. Quand furent approuvées les constitutions pour les moines, on les adapta à quelques monastères féminins. Synode du Liban, IV, III, 3. Aux autres, J.-S. Assémani, à la suite du synode du Mont-Liban, proposa d'imposer la règle écrite par ʿAbdallah Qaraali († 1742) pour les religieuses de Saint-Jean-Baptiste de Ḥarache. *Relazione dell'ablegazione*, p. 29. Le concile de Loaïsah, en 1818, se rangea à cet avis et Rome approuva sa décision : *Servetur a monialibus regula iam tradita ab episcopo Abdalla Caralli* (ʿAbdallah Qaraali) *Hierapolitano, excepta obligatione surgendi media nocte ad orandum, a qua moniales dispensantur*. Décret de la Propagande, 15 mars 1819, dans *Jus pontific.*, t. IV, p. 579.

Les moniales de l'ancienne observance sont cloîtrées; tous les jours elles chantent le grand office et mènent une vie fort austère. Elles occupent douze monastères, dont cinq affiliés à la congrégation des moines baladites ou libanais et deux à la congrégation de Saint-Isaïe; les autres dépendent de l'évêque diocésain. Tous ces monastères demeurent cependant autonomes, sans qu'aucun lien canonique les rattache l'un à l'autre. D'après les constitutions des moines, un ordre ne doit prendre la direction de moniales que du consentement écrit du patriarche et de l'évêque diocésain. Dès lors, la direction appartiendra à l'abbé général qui en deviendra, après le patriarche et l'évêque, le visiteur ordinaire, le supérieur et le directeur. Par conséquent, il lui appartiendra de pourvoir les moniales de confesseurs tant ordinaires qu'extraordinaires, et il pourra lui-même recevoir, s'il le veut, les confessions, et, en cas d'empêchement, désigner, parmi ses moines, un visiteur. Les divers couvents de moniales seront autonomes, et nulle abbesse n'aura prééminence sur les autres; chaque couvent sera administré par son abbesse, et c'est l'abbé général qui sera le chef de toutes les abbesses. II, XIV, 1-2.

2. *Les visitandines maronites*. — Il en existe deux couvents au Liban. L'un d'eux fut fondé à ʿAntoura (Kasrawân), en 1744-1746, sous l'inspiration et la conduite des jésuites, et avec l'approbation du patriarche Simon ʿAouad, par les principaux de la famille El-Khazen. Edifiés par la piété de ces religieuses, d'autres membres de la même famille voulurent constituer, à leur tour, un couvent analogue. Ils l'installèrent dans leur maison de Zouq-Mikaïl, non loin de ʿAntoura, et le dotèrent de leurs biens. La nouvelle communauté naquit en 1836, sous l'égide des jésuites et la direction de deux moniales venues de ʿAntoura. Bien qu'elles suivent exactement la règle de la Visitation, les religieuses de ces deux couvents appartiennent à l'Église maronite et relèvent de la juridiction de son patriarche.

La maison de ʿAntoura a affecté une partie de ses bâtiments à une institution de jeunes filles. Il en sera bientôt de même pour celle de Zouq. Sur ces deux monastères, voir une notice écrite par un lazariste, dans *Al-Machriq*, 1901, t. IV, p. 704-710; J. Debs, *op. cit.*, t. VIII, p. 596-597 et 786-787.

3. *La congrégation maronite de la Sainte-Famille*. — C'est la première congrégation féminine, proprement active, de rit oriental, en Syrie. L'honneur de cette initiative revient à Mgr Élie Ḥoyek, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. « La fin de cette congrégation consiste : 1° à procurer à ses membres la perfection personnelle; 2° à donner aux jeunes filles, en particulier à celles de la classe pauvre, une éducation conforme aux mœurs et aux principes de la religion chrétienne. En conséquence, les sœurs ouvriront, surtout dans les villages, des pensionnats et des externats, où, avec l'éducation chrétienne, elles donneront aux jeunes filles une instruction en rapport avec leurs besoins et les exigences de leur pays. Elles auront, en outre, à diriger des ouvroirs, des asiles et des orphelinats. Elles pourront ajouter, le dimanche, l'explication du catéchisme aux pauvres de la localité et des villages environnants, la direction des congrégations de jeunes

filles ou de femmes sous la dépendance du Père Directeur ou des curés de paroisses. Puis, pour répondre à l'appel de la charité chrétienne, les sœurs de la Sainte-Famille devront, quand les moyens le leur permettent, diriger des hôpitaux et établir, dans les centres les plus importants, des dispensaires, où les remèdes seront distribués gratuitement aux pauvres sans distinction de rites ni de nationalités. » *Constitutions et règles de la congrégation maronite de la Sainte-Famille*, Beyrouth, 1924, p. 6-7.

Cette congrégation a donc pour objet principal de donner à la jeune fille une formation religieuse, morale et intellectuelle en rapport avec les mœurs de son pays et le rang social de sa famille. Elle répondait à un des besoins les plus urgents de l'heure présente. Aussi s'accrut-elle rapidement et ne cesse-t-elle de prospérer. Fondée, en 1895, à 'Ebrîn, près de Batroûn (Liban), elle comptait, en 1904, une vingtaine de religieuses et dirigeait six écoles fréquentées par environ 400 élèves. Lettre du patriarche, Mgr Ḥoyek, au *Bulletin de l'œuvre des écoles d'Orient*, 1903-1904, t. XXII, p. 246-249. En 1924, elle possédait 70 sœurs professes, 9 novices et une postulante, et réunissait dans ses 15 écoles, et son orphelinat plus de 1 300 enfants. Ses constitutions, dressées sur le modèle de celles des instituts d'Occident, furent imprimées à Beyrouth, d'abord en arabe en 1910, puis en français, avec quelques modifications, en 1924. En vertu de l'approbation patriarcale, en date du 18 mars 1924, cette dernière édition remplace la première et fait loi pour toute la congrégation.

Les religieuses maronites de la Sainte-Famille s'appliquent, avec un dévouement admirable, à procurer à leurs élèves une éducation solide et pratique, en conformité avec les exigences des programmes officiels.

IV. STATISTIQUE. — Il n'existe pas de statistique officielle pour l'Église maronite. Les chiffres que nous allons donner sont le résultat d'une enquête personnelle, faite sur place en 1924. Plusieurs n'ont, sans doute, qu'une valeur approximative.

Le patriarcat maronite d'Antioche compte, à l'heure actuelle, neuf éparchies : Gebaïl (Byblos) et Batroûn (Botrys), Alep, Ba'albek (Héliopolis), Beyrouth, Chypre, Damas, Sidon, Tripoli, Tyr. L'ensemble de ces éparchies comprend 850 paroisses, 1 200 prêtres séculiers, en grande majorité célibataires, et le nombre total des maronites est de 400 000.

Sept séminaires patriarcaux et diocésains fonctionnent au Liban. Le collège de Rome reçoit des jeunes gens de tous les diocèses du patriarcat. Le séminaire oriental de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth a toujours des étudiants maronites. En France, huit élèves boursiers sont répartis entre Saint-Sulpice et les petits séminaires.

Les moines possèdent 70 monastères ou demeures (demeure, en arabe vulgaire *amiouch* ou *antouche*, déformation du mot grec μετόχιον). Les trois ordres réunis comptent 900 religieux, prêtres ou frères. A la mission libanaise, composée de 40 membres, appartiennent, outre le couvent de Koraïm, deux maisons dont l'une à Djounieh (Liban) et la seconde à Buenos-Ayres (Argentine).

Dans les douze monastères de femmes de l'ancienne observance, vivent 160 moniales. Les visitandines sont une cinquantaine. Quant à la Congrégation de la Sainte-Famille, elle compte, nous venons de le voir, 70 religieuses professes distribuées en 16 maisons (maison mère, plusieurs écoles et un orphelinat). — Cette statistique, nous le répétons, n'a rien d'officiel; elle est approximative et remonte à 1924.

I. MANUSCRITS. — 1° *Bibliothèque Vaticane.* — 1. *Vat. syr. 215, 395, 396, 683.* Les mss. *215* et *683* contiennent les *Annales* du patriarche Étienne Douaïhi († 1704). Ces *Annales* ont deux rédactions différentes. L'une, plus générale, commence à l'hégire (622) et s'arrête à l'année 1703 de notre ère. L'autre, plus particulière, embrasse la période qui va de 1095 à 1699. Les mss. *395* et *396* renferment la *Défense de la nation maronite* également de Douaïhi. Cet ouvrage est divisé en trois livres. Rachid Chartoûnî en a publié les deux premiers avec de nombreux extraits des *Annales* dans son *Histoire de la nation maronite*, Beyrouth, 1890. Mais cette publication n'offre pas de garanties scientifiques. Aussi avons-nous préféré nous servir des mss. conservés à la Vaticane. Nous les avons cités de cette manière : *Annales* = ms. *683*; *Défense de la nation maronite* = ms. *395* ou *396*. — 2. *Vat. syr. 29, 31, 48, 133, 300, 310, 312, 313, 399.* — 3. *Vat. arab. 640.* — 4. *Fonds syr. Borgia 56.* — 5. *Vat. lat., 7258, 7261, 7262, 7401, 9552.*

2° *Archives Vaticanes*, AA. *arm.* I-XVIII, 1755.

3° *Bibliothèque nationale de Paris.* — 1. *Ms. syr., 71, 116, 117, 118, 119, 203.* Le *203* contient les *Dix chapitres* de l'évêque Thomas de Kaphartâb qui vivait au XIe siècle. Citation : *Les dix chapitres.* — 2. *Ms. arabe 169* et *1704.* Le *169* renferme les *opuscules* théologiques de Habib Abou-Raïṭa, métropolite de Tagrit, qui vivait au IXe siècle; le *1704* (fin du XIIIe siècle), l'*Histoire du sultan et du roi Victorieux* (Qalâoûn).

II. IMPRIMÉS. — 1. 'Abboud (Le P. Paul), *Relazioni della nazione maronita colla Santa Sede nel secolo XVIII ossia Documenti inediti risguardanti la storia di Mons. Giuseppe de Stefanis, patriarca antiocheno dei Maroniti...*, 2 vol., Beyrouth, 1909, cité *Relazioni*; *Biographie du patriarche Joseph Estéphan* (De Stefanis), Beyrouth, 1911, cité *Biographie du patriarche*; *Biographie de la célèbre religieuse Hendiyé*, Beyrouth, 1910, cité *Biographie de Hendiyé*. Ces ouvrages sont en arabe, sauf, dans les *Documenti inediti*, une partie en latin et en italien. — 2. Anaïssi (le P. Abbé Tobie), *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1911, cité *Bullarium*; *Collectio documentorum Maronitarum*, Livourne, 1921, cité *Collectio.* — 3. Andrieu (M.), *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924. — 4. *Annales* de Denys de Tell-Mahré, patriarche jacobite d'Antioche (818-845), conservées, en grande partie, dans la *Chronique* de son successeur, Michel le Syrien ou le Grand (1166-1199), traduite du syriaque en français et éditée par J.-B. Chabot, Paris, 1899-1910. Les t. I-III donnent la traduction, le t. IV, le texte original. Les *Annales* de Denys, t. II, p. 357-529, t. III, p. 1-111. — 5. Assémani (Ét.-Év.), *Bibliothecæ mediceæ laurentianæ et palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742, cité *Bibl. med. catal.* — 6. Assémani (J.-A.), *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, 13 vol., Rome, 1749-1766, cité *Codex liturg.* — 7. Assémani (J.-S.), *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, 4 vol., Rome, 1719-1728, cité *Bibl., orient.*; *Bibliotheca juris orientalis canonici et civilis*, 5 vol. Rome, 1762-1766, cité *Bibl. juris.* — 8. Barhebræus (Grégoire Abou'l-Faradj dit), *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, édit. Abbeloos-Lamy, Louvain, 1872; *Chronicon syriacum*, édit. N (= Bedjan), Paris, 1890, texte syriaque sans traduction; *Histoire des Dynasties*, édit. Salhani, Beyrouth, 1890, en arabe. — 9. Bergère (H.), *Étude historique sur les chorévêques*, Paris, 1905. — 10. Boucher (Le P.), *Le bouquet sacré*, Paris, 1620. — 11. Brooks et Chabot, *Chronica minora*, Pars IIa, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, scriptores syri*, sér. III, t. IV, Paris, 1903. — 12. Combefis (F.), *Historia hæresis monothelitarum*, Paris, 1648. — 13. Chartoûnî (R.), *Les synodes maronites*, Beyrouth, 1904, en arabe; *Chronologie des patriarches maronites* de Douaïhi, 2e édition revue et considérablement augmentée, Beyrouth, 1902, en arabe, cité *Chronologie.* — 14. Chebli (P.), archevêque maronite de Beyrouth, *Biographie du patriarche Étienne Douaïhi*, Beyrouth, 1913, en arabe, cité *Biographie de Douaïhi.* — 15. Cheikho (Le P. L.), *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVIe et XVIIe siècles*, Beyrouth, 1923, en arabe. — 16. *Collectio Lacensis*, t. II, Fribourg-en-B., 1876. — 17. Dandini (Le P. G.), *Missione apostolica al patriarca, e Maroniti del Monte Libano*, Cesena, 1656, cité *Miss. Apost.* — 18. Darian (Joseph), archevêque maronite de Tarse, *La substance des preuves évidentes concernant la situation du peuple maronite, du commencement du Ve jusqu'au début du XIIIe siècle*, Le Caire, 1912, en arabe, cité *Substance des preuves*; *Précis historique des origines de la nation maronite et de son indépendance au Mont-Liban*, Le Caire, 1916, en arabe, cité *Les Maronites au Liban.* — 19. David (C.-J.), archevêque syrien de Damas, *Recueil de documents et de preuves contre la prétendue orthodoxie*

perpetuelle des Maronites, Le Caire, 1908, en arabe, cité *Recueil*. — 20. Debs (Joseph), archevêque maronite de Beyrouth, *Histoire de la Syrie*, t. IV-VIII, Beyrouth, 1899-1905, en arabe. — 21. Dib (P.), *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919, cité *Liturgie maronite*. — 22. Douaïhi (Étienne), patriarche maronite d'Antioche, *Manârat El-aqdâs* (lampe du sanctuaire), 2 vol. Beyrouth, 1895-1896, édit. Chartoûnî, en arabe. — 23. Eutychès d'Alexandrie (Sa'id ibn Batriq), *Annales*, Beyrouth, 1905, édit. Cheikho, dans *Corpus script. christ. orient.*, *script. arabici. Textus*. Sér. III, t. VI. — 24. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des mamelouks d'après les auteurs arabes*, Paris, 1923. — 25. Ghabriel (Le P. M.), *Histoire de l'Église syriaque maronite d'Antioche*, 3 vol. Ba'abda (Liban), 1900-1906, en arabe, cité *Histoire*. — 26. Golubovitch (Le P. G.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa et dell'oriente francescano*, Quaracchi, t. I-II, 1906, cité *Biblioteca*. — 27 Goudard (Le P. J.), *La Sainte Vierge au Liban*, Paris, (1908). — 28. Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, dans *P. L.*, t. CCI, cité : *Historia*. — 29. Hattoûny (Le P. Mansour El), *Précis historique de la province du Kasrawân*, 1884, en arabe. — 30. Jacques de Vitry, *Historia Hierosolimitana*, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos. Orientalis historiæ*, t. I, Hanovre, 1611. — 31. Jouplain, *La question du Liban*, Paris, 1908. — 32. Labat (Le P. J.-B.), *Mémoires du chevalier d'Arvieux; envoyé extraordinaire du roy à la Porte*, etc., t. II, Paris, 1735. — 33. Lammens (Le P. H.), *Le Liban: notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques*, 2 vol., Beyrouth, 1913-1914, en arabe, cité *Le Liban*; *La Syrie. Précis historique*, 2 vol. Beyrouth, 1921. — 34. *Leonis XIII Pontificis Maximi acta*, t. X, XI et XX, Rome, 1891, 1892 et 1901. — 35. *Lettres édifiantes et curieuses. Mémoires du Levant*, t. I, Lyon, 1819. — 36. Maï (A.), *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, Rome, 1831. — 37. Marcellin de Civezza, *Histoire universelle des missions franciscaines*, trad. du P. Victor-Bernardin de Rouen, t. III, Paris, 1898. — 38. Martinis (R. De), *Jus pontificium de Propaganda Fide*, 7 vol., Rome, 1888-1897; *Benedicti XIV acta sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta*, t. I et II, Naples, 1894, cité : *Benedicti XIV acta*. — 39. Mas'oudi (historien arabe du Xe siècle), *Livre de l'avertissement et de la révision*, édit. de M. J. de Goeje, Leyde, 1894, dans *Bibliotheca geographorum arabicorum*, t. VIII. — 40. Mas'ad (Paul), patriarche maronite d'Antioche, *Addoroul-Manzoûm* (les perles disposées en séries), Tamich (Liban), 1863. — 41. Mawardi (ou Maverdi, juriste du XIe siècle), *Constitutiones politicæ* (*Kitâb'l-ahkâm as-Sultanyyah*), édit. Max-Enger, Bonn, 1853. — 42. Nau (F.), *Opuscules maronites*, Paris, 1899-1900. — 43. Pastor (L.), *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration. Gregor XIII (1572-1585)*, Fribourg-en-B., 1923. — 44. *Pii X Pontificis Maximi acta*, t. III, Rome, 1908. — 45. Quaresimus, *Historica, theologica et moralis Terræ sanctæ elucidatio*, t. I, Venise, 1880. — 46. Rabbath (Le P. Ant.), *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t. I-II, Paris-Leipzig, 1905-1921, cité *Documents inédits*. — 47. Rahmani (Mgr Ignace Ephrem II), patriarche syrien d'Antioche, *Les liturgies orientales et occidentales*, Charfet (Liban), 1924. — 48. *Recueil des hist. des croisades. Lois*, t. I-II, Paris, 1841-1843. — 49. *Relazione dell'ablegazione apostolica alla nazione de' Maroniti nella Siria, e Monte Libano* (en 1736) *di Monsignor Giuseppe Simonio Assemani alla S. Congr. de Propaganda Fide*, Rome, 1741, cité *Relazione* ; *Relazione di alcuni accidenti occorsi nella Siria presso la nazione maronita, e provvedimenti sopra di essi presi dalla Santa Sede apostolica* (Rome, 1744), cité : *Relazione di alcuni accidenti*. — 50. Renan (E.), *Mission de Phénicie*, Paris, 1864. — 51. Rey (E.), *Les colonies franques de Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris, 1883. — 52. Ristelhueber (R.), *Les traditions françaises au Liban*, Paris, 1925. — 53. Rochemonteix (Le P. C. de), *Le Liban et l'expédition française en Syrie (1860-1861). Documents inédits du général A. Ducrot*, Paris, 1921. — 54. Roger (Le P. E.), *La Terre sainte*, Paris, 1664. — 55. Röhricht, *Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100-1291)*, Inspruck, 1898. — 56. Röhricht-Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, Berlin, 1880. — 57. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. I, Rome, 1759. — 58. *Sinodo libanese* (*difesa del*) *celebrato d'ordine della Santa Sede nel Monte Libano l'anno 1736*, Rome, 1741, cité : *Difesa del Sinodo*. — 59. Suriano (Le P. F.), *Il trattato di Terra Santa e dell'oriente*, édit. Golubovich, Milan, 1900, cité *Trattato di Terra santa*. — 60. *Synodus provincialis a Remo Domino Patriarcha Antiocheno, archiepiscopis et episcopis nec non clero sæculari et regulari nationis syrorum maronitarum una cum Remo D. Jos. Sim. Assemano, Sedis apostolicæ Ablegato, in Monte Libano celebrata, Anno 1736..*, Rome, 1820, cité, *Synode du Liban*. — 61. Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les Puissances étrangères*, t. III et VI, Paris, 1866 et 1884. — 62. Willamont (*Les voyages du Seigneur de*), Lyon, 1609. — 63. Volney (C.-F.), *Voyage en Égypte et en Syrie pendant les années 1783, 1784 et 1785*, t. I, Paris, 1822. — 64. Wright (W.), *Catalogue of syriac. Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1870-1872.

P. Dib.

MAROUTA DE MAYPHERQAT (SAINT), mort évêque de cette ville (appelée aussi Mayyafariquin ou Martyropolis) probablement entre 418 et 420. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Les sources habituelles de l'histoire littéraire syriaque n'ont fourni jusqu'ici aucun renseignement sur la naissance et la jeunesse de Marouta; mais un auteur musulman, le célèbre géographe Yâqout († 1229), dans son *Kitâb mu'djam al-bouldân*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1869, t. IV, p. 703-707, au mot Mayyâfâriqîn, donne sur l'ensemble de sa vie des informations qui méritent d'être résumées.

Le père de Marouta gouvernait la Sophène (le vilayet du Diyâr Bekr, dit Yâqout) et s'appelait Liyoutâ. De ses trois fils, les deux aînés partirent au service de l'empereur Théodose le grand (379-395), tandis que le plus jeune, Marouta, demeurait au logis paternel et s'appliquait avec le plus grand succès à l'étude des sciences. Liyoutâ étant mort, Marouta remplit sa charge, d'abord sous le règne de Théodose, puis sous son successeur Arcadius (Constantin, dans le récit de Yâqout, qui se trompe pour avoir retenu que l'empire après la mort de Théodose Ier fut fixé définitivement à Constantinople). Marouta, qui se faisait remarquer par son zèle à construire églises et monastères, résidait d'abord dans la ville d'Amid; mais ayant eu à souffrir des déprédations commises par les Perses, il choisit à une cinquantaine de kilomètres vers le nord, un emplacement peu accessible pour y mettre ses richesses à l'abri. Sur les entrefaites, une fille du roi de Perse étant tombée malade, un courtisan conseilla de recourir à l'habileté médicale de Marouta. Sapor le fait demander à Constantin (Arcadius) : Marouta vient et guérit la jeune fille. Sapor l'invite à fixer lui-même sa récompense. Marouta répond : « la paix et la concorde ». Et il rédige un traité d'amitié entre les deux empereurs leur vie durant. Puis, lorsque Marouta est sur le point de partir, Sapor l'autorise à lui adresser une nouvelle demande. Et Marouta de répondre : « Je désirerais que tu me donnes tout ce que tu as dans ton pays des ossements de ces moines et de ces chrétiens, que tes soldats ont tués. » Ayant reçu satisfaction, Marouta transporte ces reliques au lieu qu'il avait choisi pour y établir sa fortune, c'est-à-dire à Maypherqat. Il va rendre compte à l'empereur des promesses de paix qu'il a obtenues, puis s'applique à la construction de la nouvelle ville, avec l'aide de l'empereur qui lui demande quelques années plus tard d'y édifier une citadelle pour en faire un bastion de la défense de l'Empire contre la Perse. — Nous avons rapporté le récit de Yâqout, parce qu'il représente la tradition locale de Maypherqat. Notre géographe a dû visiter la ville, il en décrit les monuments, les murs, les portes, il sait que les Grecs l'ont appelée *Madoursâlâ* (Martyropolis), qu'il explique exactement « ville des martyrs ». « Il existe encore, dit-il, un grand monastère construit par Marouta sous le vocable des apôtres Pierre et Paul et dans la synagogue voisine un vase de marbre noir à l'intérieur duquel est un globe de verre contenant du sang, que Marouta avait rapporté de Rome. Ce sang,

que les Juifs ont dit à Yâqout être celui de Josué, fils de Nun, guérit de la lèpre ceux qui en sont oints; on y reconnaîtra sans doute une des précieuses reliques, comme en contenait à Rome l'autel du *Sancta Sanctorum* : du sang de martyr renfermé dans une ampoule de verre. Zakariyâ al Qazwînî († 1283) a reproduit dans la deuxième partie de sa cosmographie, *Kitâb âthâr al bouldân*, édit. Wüstenfeld, Gœttingue, 1848, p. 379, quelque chose du récit de Yâqout. Oscar Braun, *Dè sancta Nicæna Synodo, syrische Texte des Maruta von Maipherkat... übersetzt*, dans les *Kirchengeschichtliche Studien* de Knöpfler, Schrörs et Sdralek, Munster, 1898, t. IV, fasc. 3, p. 5, qui cite le texte de Qazwînî, n'en a pas découvert la source.

Yâqout ne dit rien de l'épiscopat de Marouta; n'oublions pas qu'il est musulman et ne s'intéresse à notre personnage que comme fondateur de Martyropolis, mais il a conservé les faits caractéristiques de sa vie, sa mission en Perse, où il a fondé, pour un temps au moins, des relations d'amitié entre Perses et Romains, et son culte particulier pour les martyrs persans. Ce qu'on lui a rapporté sur l'origine et la famille de Marouta n'est pas indifférent pour l'intelligence de sa vie : on comprend que le fils d'un homme important, ayant occupé lui-même une charge officielle, ayant en outre deux frères au service de l'empereur et peut-être à la cour, ait été chargé de missions à la fois diplomatiques et religieuses auprès des souverains sassanides. Deux fois au moins Marouta se rendit à Ctésiphon : Socrates l'affirme explicitement, *H. E.*, VII, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 753 : « Marouta ayant alors quitté la Perse revint à Constantinople; mais peu après il fut de nouveau envoyé chez les Perses. » On ne comprend pas comment M. Labourt a pu écrire : « Socrates semble ne connaître qu'une mission de l'évêque de Maipherqat. » *Le christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1904, p. 88, n. 5. Mari et Amr, dont les témoignages nous ont été conservés dans *le Livre de la Tour*, connaissent également, bien qu'avec une chronologie différente, deux interventions de Marouta en Perse. La première eut lieu au plus tard en 399. Le motif de l'ambassade nous échappe; il y en avait souvent, dit Socrates (depuis que Bahram IV avait inauguré avec les Romains une politique de rapprochement). Nous ne savons même pas si le Roi des rois, auquel Marouta fut envoyé, était Bahram IV ou Yazdedjerd Ier, dont le règne commença le 14 août 399. Les historiens orientaux pensent que Marouta avait été appelé à la cour de Perse comme médecin, parce que, dit Amr, tous les médecins chrétiens de ce pays avaient été martyrisés ou avaient fui, *Maris Amri et Slibæ de patriarchis Nestorianorum commentaria*, édit. H. Gismondi, part. II, Rome, 1896, p. 23, trad., p. 13. Mais il vaut mieux tenir avec Socrates que Marouta avait réellement qualité d'ambassadeur; notre historien sait d'ailleurs que l'évêque délivra Yazdedjerd d'une douleur de tête opiniâtre et que cette guérison merveilleuse fut l'origine de son crédit, *loc. cit.*; cf. Mari, *op. cit.*, part. I, Rome, 1899, p. 29, trad. p. 25 sq. Devenu le conseiller du nouveau Roi des rois, Marouta vint au secours des chrétientés de l'empire sassanide, si éprouvées sous Sapor II par une longue et violente persécution (339-379) : il obtint pour elles un régime de liberté et même, semble-t-il, de bienveillance. Socrates, Mari, Amr, *loc. cit.*; *Chronique de Séert*, *Patr. Orient.*, t. V, p. 318 [206]. L'élection du catholicos Isaac eut lieu dès les premiers jours de la paix religieuse et, comme la chronologie habituellement reçue la place avant la fin de 399, Labourt, *op. cit.*, p. 85, n. 4, on pensera que le départ de Marouta pour l'Orient eut lieu avant l'avènement de Yazdedjerd.

Il est probable que Marouta demeura en Perse assez longuement; Socrates et les historiens orientaux nous le font voir portant ombrage aux conseillers ordinaires du roi, échappant aux embûches des mages qui redoutent les effets de son influence sur le monarque. Pourtant au cours de 403 il avait regagné l'Empire romain : il assiste aux conciliabules qui précèdent sur la rive asiatique du Bosphore le fameux concile du Chêne. C'est un accident fortuit qui nous y a révélé sa présence : un jour il marcha si malencontreusement sur le pied de l'évêque Cyrinus, que celui-ci mourut de gangrène, après plusieurs interventions chirurgicales. Socrates, *H. E.*, VI, 15, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 709, 721; Sozomène, *H. E.*, VIII, 16, *ibid.*, col. 1557. Marouta aura prolongé son séjour dans la capitale jusqu'à la fin de la tragédie dont Chrysostome fut la victime. Vers la fin de 404, lorsque le patriarche exilé était déjà arrivé à Cucuse, il écrivait à Olympias : « N'abandonne pas l'évêque Marouta, dans la mesure où tu le peux, prenant soin pour l'arracher à l'abîme. Je tiens beaucoup à lui à cause des affaires de Perse... » *Epist.*, XIV, *P. G.*, t. LII, col. 618. On voit par ce texte que Marouta était resté parmi les adversaires de Jean; mais il ne devait pas être des plus acharnés, car Chrysostome avait eu l'espoir de le rencontrer et de son exil même lui envoyait deux lettres, recommandées à la diligence d'Olympias. Tillemont a cru, à cause d'une expression de ce texte, que Marouta était allé en Perse après les événements de 403 et qu'il en arrivait au moment où Chrysostome écrivait à Constantinople; mais il suffit pour expliquer la curiosité de celui-ci qu'il lui ait été impossible d'avoir un entretien avec Marouta à la fin de 403, ce qui est très compréhensible lorsqu'on sait dans quel trouble Chrysostome passa les derniers mois de son séjour dans sa ville épiscopale. Marouta avait-il eu précédemment des relations personnelles avec Jean? Il est vraisemblable qu'avant d'aller en Perse il avait séjourné une ou plusieurs fois dans la capitale. Mais nous n'avons sur ce point aucun témoignage définitif. Mari parle de la participation de Marouta à un concile qui aurait réuni cent cinquante évêques à Constantinople, plaçant d'ailleurs ce concile après la première mission en Orient, *loc. cit.*, p. 31, trad., p. 27; Amr, p. 25, trad., p. 14 sq. Mais le concile « des 150 évêques » est celui de 381, et aucun des documents le concernant ne mentionne Marouta.

Le seul témoignage relatif à une activité de Marouta dans les affaires ecclésiastiques de l'Empire romain, en dehors de ce qui a déjà été rapporté, se trouve dans une information de Photius sur un concile tenu à Sidè en Bithynie contre les Messaliens, *Biblioth.*, cod. 52, *P. G.*, t. CIII, col. 88. Photius appelle Marouta, évêque des Sopharéniens, ou Sophéniens, Μαρουθᾶ τοῦ Σουφαρηνῶν ἔθνους, tandis que Socrates l'appelle évêque de la Mésopotamie, ὁ Μεσοποταμίας ἐπίσκοπος. Ces appellations confirment d'une façon assez inattendue le récit de Yâqout : c'est seulement après avoir été envoyé en Perse que Marouta bâtit à Maypherqat (Μαῖπα pour les Grecs, Ptolémée, *Géographie*, l. V, c. XII, édit. Müller, t. II, Paris, 1901, p. 948), un établissement stable, une ville capable de donner son nom à un évêché. La date du concile de Sidè n'est pas exactement connue; Hefele, qui en parle sous les années 388-390 met en doute son existence. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. II *a*, p. 75.

Marouta retourna en Perse pour parfaire l'œuvre commencée, après un court séjour en Occident, et toujours avec la qualité d'ambassadeur, d'après Socrates, *loc. cit.*, *P. G.*, t. LXVII, col. 753. Cette légation semble avoir eu un caractère permanent. Quoi qu'il en soit, Marouta était à la cour de Perse en 410; nous n'avons pas seulement pour l'affirmer le témoignage plus ou moins sujet à caution d'un chroniqueur, mais les actes du concile national de l'Église perse

tenu la onzième année du règne de Yazdedjerd, et dont la première session eut lieu le 1er février 410. O. Braun, *Das Buch der Synhodos*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 5-35; *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, édit. J. B. Chabot, dans *Notices et extraits*, Paris, 1902, t. XXXVII, p. 17-36, trad., p. 253-275. Cette date n'est pas attestée par Mari, qui place le synode d'Isaac durant la première mission de Marouta, mais elle est garantie par Amr et la *Chronique* de Séert, « onzième année de Yazdedjerd » et par Elia bar Sinaya, « an 721 des grecs ». L. J. Delaporte, *Chronographie de Mar Elia bar Sinaya*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, fasc. 181, Paris, 1910, p. 71; *Corp. script. or. christ.*, *Script. Syri*, sér. III, t. VII, p. 111, trad., p. 53. Marouta resta-t-il encore longtemps en Perse? Il y était l'année qui suivit le synode : c'est à lui que la *chronique* de Séert attribue la désignation du catholicos Ahay, successeur d'Isaac, *Patr. Orient.*, t. V, p. 324 [212].

Bien plus, suivant Amr et Mari, et même suivant Socrates en lisant σὺν 'Αϐλαάτῳ avec J. Labourt, *op. cit.*, p. 90, n. 1, l'action de Marouta en Perse continua jusque sous le pontificat de Yahballâhâ (415-420). Ces trois auteurs racontent, avec quelques divergences sur les détails, une guérison opérée par le catholicos en présence de l'évêque. L'événement peut se placer, soit au début du pontificat de Yahballâhâ, soit après que ce dernier eut été envoyé à Constantinople par le Roi des rois en 417-419. Les actes de Pîrôz, dans Bedjan, *Acta sanctorum et martyrum*, t. IV, p. 256, disent qu'à son retour le catholicos était accompagné de Marouta; Amr dit d'autre part qu'Acace, métropolite d'Amid, assistait aussi à ce miracle, or la mission d'Acace en Perse dura jusqu'au synode de 420. Les actes de cette réunion, *Synodicon orientale*..., p. 37-42, trad., p. 276-284, ne mentionnent pas Marouta; on en conclut généralement qu'il avait cessé de vivre. J. Labourt, *op. cit.*, p. 89. Les sources historiques utilisées ci-dessus ne contiennent aucune information sur la mort de Marouta. Le synaxaire constantinopolitain la place au 16 février, *Acta SS.*, *Propylæum ad acta novembris*, col. 469 sq., et dit qu'elle aurait eu lieu au jour anniversaire de la dédicace par le saint évêque de l'église de Martyropolis. Le synaxaire arabe-jacobite dépend étroitement de ce récit, 22 'amšir, *Patr. Orient.*, t. XI, p. 841 [807] sq., de même que le synaxaire éthiopien, 22 yakatît. Restaurateur de l'Église persane, l'évêque de Maypherqaṭ est cité au 4 décembre par le martyrologe romain; il a dû être cité par la plupart des calendriers syriaques, nous trouvons son nom, par exemple, au 3 octobre dans un calendrier jacobite d'Alep, F. Nau, *Martyrologes et ménologes orientaux*, *Patr. Orient.*, t. X, p. 63, au sixième vendredi de Moïse, avec d'autres évêques d'Amid et Maypherqaṭ dans un évangéliaire nestorien du XIIIe siècle. Ms. *Sachau 304*, dans *Hss.-verzeichnisse der kgl. Bibl. zu Berlin*, t. XXIII, p. 30. Mais on ne signale aucune vie de Marouta en syriaque

Il y en a une cependant en arménien, qui semble provenir d'une source syriaque, et qui manifeste une certaine ressemblance avec la notice de Yâqout, dont les éléments ont été, croyons-nous, recueillis à Maypherqaṭ. Cette vie, dont on a un texte passable, d'après trois mss. au moins, dans les *Vitæ et passiones sanctorum* (en arménien), Venise, 1874, t. II, p. 17-32, avait été publiée déjà par Aucher, *Sanctorum acta pleniora* (en arménien), Venise, 1810, t. I, p. 585-609, annotations, p. 609-618 (corriger *Bibliotheca hagiographica orientalis*, n. 720) mais avec des retouches malheureuses inspirées à l'éditeur par la *Bibliotheca orientalis*. Les ascendants de Marouta sont, dans ce récit, l'un d'origine syrienne, Auda, probablement 'Abda prononcé 'Awdâ, prêtre des idoles et chef de la Sophène *(Dzoph)*, l'autre, Marie, fille d'un *nakharar* arménien et chrétienne, mais ce sont les grands-parents de l'évêque. Auda se fait baptiser et prend le nom de Marouta, il a trois fils : l'aîné lui succède, les deux autres partent au service du roi. Lorsqu'Auda-Marouta est mort, sa femme va en pèlerinage à Jérusalem et Antioche; à son retour en Sophène, son fils aîné vient d'avoir un enfant, qu'on appelle Marouta comme son grand-père. A l'âge de cinq ans, l'enfant est confié pour son éducation au prêtre Marmara, à restituer mâr Mari. Marouta devient évêque de Dzoph, il va en Perse pour guérir le fils de Yazdedjerd, guérit le roi lui-même d'une violente douleur de tête et devient son ami. Marouta se rend auprès de Théodose II pour lui porter le message de paix du Roi des rois; renvoyé en Perse, il commence en passant la construction de Maypherqaṭ, etc. Ce récit, dont la rédaction paraît tardive, est prolixe, surchargé de considérations édifiantes, moins vivant que la notice de Yâqout. Du moins, il représente comme celle-ci la tradition de l'Église mésopotamienne, dont aucun témoignage syriaque ne nous est parvenu. Le synaxaire arménien contient au 21 mareri (= 28 mai), édit. de Constantinople, 1706, p. 777 sq., un éloge qui dépend de cette vie. Une vie grecque se trouve au 28 février dans un recueil de ménées de la bibliothèque synodale de Moscou, n. *376*, fol. 132-135 v°, ms. du XIe siècle orné de riches miniatures. Voir Archim. Vladimir, *Description systématique de la Bibliothèque synodale de Moscou* (en russe), part. I, Moscou, 1894, p. 564, déjà citée par Braun, *loc. cit.*, p. 11.

Le corps de saint Marouta, d'abord enterré à Maypherqaṭ, avait été transféré en Égypte; J. S. Assémani vit au monastère de Sainte-Marie-des-Syriens, dans le désert de Scété, le lieu où il reposait. *Bibl. orient.*, t. I, p. 179. On conservait aussi dans la bibliothèque de ce monastère des actes de saint Marouta qu'Assémani ne put acheter, *ibid.*; ce ms. n'est arrivé ni au Vatican, ni au Musée Britannique.

II. Œuvres. — Marouta apparaît avant tout devant l'histoire comme le restaurateur de l'Église de Perse sous Yazdedjerd Ier, mais il n'est pas douteux qu'il eut aussi une certaine activité littéraire. 'Abdisô bar Berikhô, à la fin du XIIIe siècle, écrit au c. LVII de son catalogue des auteurs syriens : « Marouta, évêque de Maypherqaṭ et médecin expérimenté, composa un livre de passions (des martyrs), des hymnes et des chants en l'honneur des martyrs; il traduisit aussi les canons des 318 Pères et composa une histoire de ce saint concile (de Nicée). » *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 73 sq. Il est assez naturel qu'un évêque, ami des martyrs, dans la situation de Marouta, ait recueilli avec un soin égal les restes de leurs corps et les récits de leurs supplices; mais il est permis aussi de soupçonner des écrivains tardifs d'avoir étendu sans preuves certaines le champ de son activité. Comment, en tout cas, distinguer parmi les passions en langue syriaque la collection de l'évêque de Maypherqaṭ? J.-S. Assémani, qui avait rapporté du monastère de Sainte-Marie-des-Syriens, au désert de Scété, deux très anciens mss. hagiographiques, a délibérément revendiqué pour Marouta tous les actes postérieurs à Eusèbe de Césarée jusqu'au récit du martyre de saint Jacques l'Intercis inclusivement († 27 novembre 421). L'argumentation n'est pas concluante et il vaut mieux avouer que, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne saurait affirmer avec certitude ni dans un sens ni dans l'autre. Il faudrait d'abord, pour étudier l'authenticité des collections, distinguer entre les deux mss. du Vatican, *160* et *161*. C'est ainsi, par exemple, que la passion de saint Jacques l'Intercis, postérieure à la date proposée ci-dessus pour la mort de Marouta, ne figure pas dans le *Vatic. syr. 160*. Or les fol. 80-219 de ce ms., qui for

ment la plus ancienne collection de passions connue, ont été écrits dans la première moitié du vᵉ siècle, car leur caractère est très proche de celui des mss. de l'Eusèbe syriaque, datés de 411 et 412; cf. *Anal. Bolland.*, 1921, t. XXXIX, p. 338. Bien que mutilé de ses dernières pages, ce recueil nous prouve que, certainement dans la première moitié et probablement dans le premier quart du vᵉ siècle, il y eut en Mésopotamie une ample collection d'actes de martyrs, orientaux et occidentaux. Il est tentant d'attribuer la composition de cette collection à celui dont l'activité à la recherche des corps saints fit donner à son siège le nom de Martyropolis; l'ambassadeur d'Arcadius n'ignorait évidemment pas le grec, il peut donc avoir été à la fois le collecteur des passions persanes et le traducteur des actes occidentaux.

D'autres que Marouta avaient aussi travaillé à recueillir les récits des supplices endurés sous Sapor; d'après la chronique de Séert, *Patr. Orient.*, t. IV, p. 289 [79] : « Marouta, évêque de Maypherqaṭ, et le patriarche Ahay écrivirent le martyrologe de ceux qui souffrirent le martyre au temps de Sapor. » Amr et Mari, *loc. cit.*, ne mentionnent même à ce sujet que le catholicos Ahay.

Il semble impossible également de déterminer quels chants liturgiques ont été composés par Marouta : A. Baumstark propose de lui attribuer certaines pièces en l'honneur des martyrs, qui sont chantées par les nestoriens et chaldéens catholiques aux vêpres et aux matines des jours de semaine. *Gesch. der syr. Literatur*, Bonn, 1922, p. 53.

Célèbre pour son amour envers les martyrs, Marouta ne le fut pas moins pour le zèle à faire appliquer en Perse les décisions de Nicée. Il est certain par les actes du concile de 410, *Synodicon orientale*, p. 20 sq., trad., p. 258-260, que les membres de ce synode prirent connaissance d'une collection de canons « des 318 Pères » dont l'ambassadeur d'Arcadius leur apportait le texte, et jurèrent de s'y conformer. La chronique de Séert parle des canons « provenant de la copie de Marouta, évêque de Maypherqaṭ », *Patr. orient.*, t. IV, p. 280 [70]; ʿAbdîsô parle, comme il a été dit, d'une traduction des canons et d'une histoire du concile. J.-S. Assémani n'en avait rien retrouvé et se lamentait de ce que ces précieux ouvrages devaient en quelque point de l'Orient servir de pâture à la vermine, *Bibl. orient.*, t. I, p. 195; il semble bien cependant que nous en ayons récupéré quelque chose. Parmi les mss. copiés en Orient par les soins de Mgr Clément David, il en est deux, *Borgia syr. 81* et *82* (autrefois *K. VI. 3* et *4*) qui contiennent une série de textes canoniques. Le début du ms. *82* présente un aspect singulier : l'original sur lequel il fut copié, au monastère de Rabban Hormizd, près Mossoul, avait ses premiers feuillets détériorés et déplacés; le copiste consciencieux, mais timide, les a transcrits bout à bout, laissant en blanc la place des mots illisibles ou détruits. Les 115 premières pages se rapportent au concile de Nicée, et comme il s'y trouve une lettre de Marouta au catholicos Isaac, on est fondé à y chercher le *corpus* rédigé par Marouta en faveur des chrétientés persanes. M. Braun, qui a publié une traduction de tout cet ensemble dans l'ouvrage mentionné ci-dessus, *De sancta Nicæna synodo*, énumère comme suit la série des morceaux dont l'enchaînement est certain, p. 13 sq. : fragments des canons 15-20 de Nicée, liste des évêques présents au concile, lettre de l'empereur Constantin donnant l'ordre de brûler les écrits d'Arius, lettre de Marouta au catholicos Isaac, enfin 73 canons. Les pièces qui font partie de la collection, mais dans un ordre indéterminé sont : le symbole de Nicée-Constantinople avec commentaire, qui était probablement la dernière pièce du recueil, l'explication de certains termes grecs en usage dans l'Église, quelques développements historiques sur le monachisme, un catalogue de treize hérésies, enfin une histoire de Constantin, d'Hélène et du concile. M. Braun pense que ces trois derniers morceaux appartiennent à la lettre de Marouta. Mais cette lettre est-elle bien authentique, dans toutes ses parties au moins? Les difficultés ont été parfaitement discernées par M. Braun : l'histoire de Constantin et de sa mère, qui devient originaire des environs d'Édesse, est trop loin de la vérité pour qu'on puisse l'attribuer à un évêque à peine postérieur d'un demi-siècle aux événements qu'il rapporte et qui avait fréquenté la cour de Constantinople. Il est probable cependant qu'au fond du texte transmis par le ms. *Borgia syr. 82* il y a quelque chose de Marouta, mais les additions nous empêchent de retrouver l'état primitif. Quant à l'explication du symbole, elle ne peut remonter au début du vᵉ siècle, car il y est fait allusion aux controverses entre monophysites et nestoriens.

Deux parties de la collection méritent une attention particulière : les 73 canons et le catalogue des hérésies. Si le contexte est seul dans le syriaque à établir une relation entre Marouta et les 73 canons, il est dit expressément dans le recueil canonique d'Abu'l-faradj ʿAbd Allah ibn aṭ-Tibb († 1043), ms. *Vatic. arab. 153*, fol. 15, qu'ils furent « traduits par Marouta, évêque de Mayyâfârîqîn, à la prière de mâr Isaac ». Leur fortune a été grande, car si on ne les trouve avec leur ordre primitif que dans les recueils nestoriens d'Ibn aṭ-Tibb et d'Elias Djauharî († vers 900), ms. *Vatic. arab. 157*, fol. 31-52 vᵒ, ils ont passé avec une autre distribution dans la plupart des collections canoniques de Syrie et d'Égypte, melkites ou coptes-jacobites, formant une partie de ce qu'on a coutume d'appeler « canons arabes de Nicée ». Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I *a*, p. 158 sq. et n. 3. Nous n'avons pas à nous étendre sur cette question; plusieurs canons ne peuvent remonter à l'époque de Marouta. M. Braun pense toutefois que, pour aider Isaac dans la réorganisation de l'Église persane, l'évêque de Maypherqaṭ avait composé un recueil de certains règlements en usage dans l'Église d'Antioche, et que ce recueil formerait le fond de la collection actuelle. Cette thèse est à retenir.

Le catalogue des hérésies, qui intéresse particulièrement les théologiens paraît indiscutablement authentique : il ne contient aucune allusion aux controverses christologiques du vᵉ siècle, et les hérésies qu'on y trouve sont bien celles qui pouvaient être citées par un évêque de Mésopotamie aux environs de l'an 400. Ce catalogue avait été publié dans Mansi, *Concil.*, t. II (1759), col. 1056-1060, en une traduction d'Abraham Ecchellensis. Mais on ne savait que penser de ce passage d'une préface au concile de Nicée tirée *ex arabicis Orientalium codicibus*, sans aucune indication d'auteur. La publication de Braun, en replaçant ce texte dans son cadre historique, lui conféra une nouvelle valeur; ce fut l'occasion pour A. von Harnack d'en réimprimer les éléments connus, traduction du syriaque par Braun et de l'arabe, interpolé, par Ecchellensis, avec un bref commentaire historique, *Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat*, dans *Texte und Untersuch.*, N. F., t. IV, fasc. 1 *b*, Leipzig, 1899. L'édition du texte syriaque manquait toujours; Mgr Raḥmânî l'a publiée d'après le ms. Borgia et un autre non lacuneux d'Alqoch, avec une traduction latine et d'intéressantes annotations d'après les écrivains syriaques, *Studia Syriaca*, fasc. 4, *Documenta de antiquis hæresibus*, Charfé, 1909, p. 98-103 de la pagination syriaque; introd., p. 29-55, trad., p. 76-80. Il y aurait peu à gagner sans doute pour l'établissement du texte dans l'examen des traductions arabes; il est bon cependant de signaler que le cata-

logue existe sans interpolations dans le recueil d'Élias Djauharî, *Vatic. arab. 157*, fol. 19 v°-21 v°, et, sous une forme moins pure, dans la *Lampe des Ténèbres*, c. I, § 18, *Vatic. arab. 623*, fol. 17 v°-20 v°; cf. art. KABAR (*Sams ar-Riʿâsah Abû'-l Barakât*), t. VIII, col. 2293.

Les hérétiques mentionnés sont les judéo-chrétiens désignés sous le nom de sabbatiens, les partisans de Simon le magicien ou simoniens, les marcionites, les disciples de Paul de Samosate, les manichéens, les audiens (texte syriaque de Rahmânî, traductions arabes d'Élias Djauharî et d'Ibn Kabar; photiniens dans Ecchellensis, nom en blanc dans Braun-Harnack), les borboriens, les koukéens analogues aux samaritains, les bardesanites, les ariens, eunoméens et macédoniens, les montanistes, les timothéens, qui ressemblent aux apostoliques ou apotactiques d'Épiphane, *Hæres* LXI (Harnack), enfin les cathares ou novatiens.

J.-S. Assémani a revendiqué aussi pour l'évêque de Maypherqat, la composition d'une anaphore et d'un commentaire sur les évangiles, *Bibl. orient.*, t. I, p. 179, mais ces écrits appartiennent à un autre Marouta, mort évêque de Takrit en 649. Les deux personnages ont été confondus et Takrit audacieusement identifiée à Maypherqat, *ibid.*, p. 174. Cette erreur a la vie dure, c'est ainsi qu'on la trouve dans la notice du *Dictionary of christian biography*, 1882, t. III, p. 859; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., 1893, t. VIII, col. 958-960, sous la signature de Zingerle; *The catholic Encyclopædia*, 1910, t. IX, p. 748; *Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americana*, Barcelone, t. XXXIII, p. 606.

En plus des ouvrages mentionnés dans le cours de l'article, voir : W. Wright, *A short history of syriac litterature*, Londres, 1894, p. 44-46; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, Leipzig, 1903, p. 392 sq., art. de Nestle; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3ᵉ éd., Paris, 1907, p. 122 sq., 159 sq.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 53 sq.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-B., 1925, p. 380-385.

E. TISSERANT.

1. MARQUARD Léon d'Augsbourg, mort dans sa patrie le 30 janvier 1633, avait été un des religieux les plus éminents de la province observantine de Strasbourg, dont il fut deux fois provincial. Au chapitre général tenu à Rome le 9 juin 1612, le P. Léon était élu définiteur général, juste hommage rendu à sa science et à ses nombreux mérites. Non seulement il enseigna ses confrères comme lecteur général, mais il s'appliqua encore avec zèle à la conversion des protestants et publia de nombreux ouvrages de controverse, tant en latin qu'en langue vulgaire. On cite de lui : *Conclusiones theologicæ de sacramentis in genere*, in-4°, Munich, 1597; *Theses de almo eucharistiæ sacramento; de anima in communi et de vegetativæ, sensitivæ ac rationalis quidditatibus et passionibus, ibid.*; *de ineffabili et augustissimo Verbi incarnati mysterio, ibid.*, 1599; *de supersubstantiali, secretissimaque divina Dei essentia, ibid.*, 1601; *de substantia, proprietatibus et conditionibus spirituum angelicorum bonorum et malorum, ibid.*, 1603; *Axiomata theologica de una, vera et sacrosancta Christi in terris Ecclesia militante, ibid.*, 1605; *Gründliche Erörterung und christliche Widerlegung, dass Martin Luther in allen und jeden mit dem Römischen Papstthum streitigen Puncten gelehrt und geglaubt habe das jenige, was stracks nach der heiligen Apostel Zeiten in den nächstfolgenden 600 Jahren offentlich ist geglaubt und gelehrt worden : Von D. Georg Müller, Wittenbergischen Prädicanten, anno 1606, ausgangen, anjezo aber, nach seinem Ableben, Jacob Heylbrunners unkatholischem Papstthum, dem er sich, neben andern Prädicanten, unterschrieben, entgegengesetzt*, Ingolstadt, 1607; *Enumeratio methodica et compendiosa selectissimorum et omni exceptione majorum scriptorum totius occidentis, meridiei et orientis Ecclesiarum, quibus evidentissimum fit certoque probatur non tantum europæam, sed et africanam, alexandrinam, jerosolymitanam, antiochenam, constantinopolitanam, asiaticam et orientalem Ecclesias, ante mille annos romanæ Ecclesiæ ut capiti suo perpetuo adhæsisse, et vicissim Petri successorem ut pastorem œcumenicum eis invigilasse,...* in-8°, *ibid.*, 1609; *Evangelisches Examen und rechtmässige Behörung der vermeinten christlichen Predigt, vom Beruf der Kirchendiener, M. Melchior Volcii Prädicanten bey St. Anna*, in-4°, *ibid.*, 1609; *Katechismus wahrer Religion und Glaubens, darinn alles, was ein jeder guterziger Christ bey diesen Religions-Streit zu bedenken, als in einer Summa begriffen. Sampt angehängten christlichen... Gebetten*, in-8°, *ibid.*, 1610; *Qualiter cum hæreticis disputandum sit, et ubi vera Dei Ecclesia sit*, in-4°, Bamberg, 1610; *Katechismus oder wahrer christlich-und recht evangelischer Begriff und Innhalt aller und jeder Puncten der allein seligmachenden wahren Religion und Glaubens*, Dillingen, 1618; Augsbourg, 1629; *Examen tractatus Joannis Henrici Hiemers præconis lutherani de fraternitate B. Mariæ Virginis in Reith*, Dillingen, 1619, titre donné par Wadding d'un livre publié en allemand; *Demonstratio catholica et universalis sanctæ romanæ Ecclesiæ et ejusdem fidei perpetuæ*, in-fol., Lechhausen, 1622.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906-1921; Veith, *Bibliotheca Augustana*, Alphabetum X, Augsbourg, 1793; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 744; Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. MARQUARD Léon de Lindau en Bavière, est un des meilleurs représentants de la mystique franciscaine en Allemagne au XIVᵉ siècle. — Il étudia à l'Université de Paris. Le 26 octobre 1379, le pape Clément VII ordonna à son légat en Rhénanie, Jean de Bâle, O. S. A., de lui conférer le grade de maître en théologie, ainsi qu'à Théobald d'Altkirch, O. P., *quia in pluribus et diversis studiis generalibus in theologia longis temporibus studuerunt et legerunt.* K. Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1904, t. VII, p. 219. Custode de Bodense, il fut élu en 1389, au chapitre de Strasbourg, provincial de l'Allemagne supérieure. K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz*, Wurzbourg, 1886, p. 164. En 1390, il tint un chapitre à Nuremberg, en 1391, à Essling, et le 24 juin 1392 à Bâle. Peu après, le 13 août, il mourut à Constance.

Outre les *Constitutions* qu'il rédigea pour sa province, Marquard de Lindau composa plusieurs opuscules mystiques en latin et en allemand. Glassberger, *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 218, 219, en énumère 29, tout en omettant ceux qu'il n'a pas vu et qu'il assure nombreux encore. Plusieurs de ces traités ont été conservés mss. : *De arca Noe*, Magdebourg, Bibl. d'État, cod. *12*, fol. 157; Munich, *lat. 18 729*, fol. 184. — *De perfectione humanitatis Christi*, Berlin, Bibl. d'État, cod. *theol. lat. 518*, fol. 248, Munich, *lat. 8434*, fol. 304, *lat. 18 729*, fol. 155, *lat. 9022*, fol. 83, Magdebourg, cod. *12*. — *De nobilitate creaturarum*, Munich, *lat. 15 175*, fol. 153, *lat. 18 729*, fol. 161, *lat. 8987*, fol. 300; Berlin, cod. *theol. lat. 518*, fol. 255. — *De trono Salomonis*, Munich, *lat. 8987*, fol. 188. — *De horto spirituali*, Munich, *lat. 8434*, fol. 292. — *De horto paradisi*, Munich, *lat. 8987*, fol. 290. — *De filiorum Israel in Ægyptum descensione*, Munich, *lat. 15 325*, fol. 195, *lat. 9003*, fol. 97. — *De quinque sensibus*, Munich, *lat. 18 729*, fol. 334, *lat. 8987*, fol. 360. — *De septem artibus*, Munich, *lat. 8987*,

fol. 296. — *De decem præceptis*, Munich, *lat. 9003*, fol. 149. — *De decem vitiis eorumque remediis, ibid.*, fol. 125, et *lat. 18 729*, fol. 174; *De instinctibus*, Munich, *lat. 9003*, fol. 205; *De reparatione hominis*, Berlin, cod. *theol. lat. 361*, fol. 129; Saint-Gall, cod. *773* et *787*; Engelberg, Bibl. des PP. bénédictins, cod. *321*, fol. 37 (écrit à Stams le 2 mai 1386). — *De pœnis damnatorum*, Berlin, cod. *theol. lat. 518*, fol. 238; Munich, *lat. 8987*, fol. 352, *lat. 18 729*, fol. 145. — *De remuneratione clericorum*, Berlin, *ibid.*, fol. 243. — *De quadruplici homine*, Berlin, *ibid.*, fol. 259. — *De septem gradibus amoris*, Berlin, *ibid.*, fol. 267. — *De dignitate sacerdotis, ibid.*, fol. 230. — *Interrogationes quas Deus loquitur in anima nostra*, Munich, *lat. 8987*, fol. 259.

Quant aux autres opuscules dont Glassberger reproduit le titre et l'incipit, les catalogues des bibliothèques d'Allemagne ne donnent point de renseignements. Outre ces traités, le cod. *theol. lat. 518*, fol. 251, 255, 274-314 de Berlin et le ms. *lat. 8987*, fol. 197, 253, 287, de Munich, contiennent aussi plusieurs sermons de Marquard, dont un sur l'immaculée conception.

Hasak, *M. von Lindau. Ein Epheukranz oder Erklärung der 10 Gebete nach der Originalausgabe*, Augsbourg, 1889; K. Eubel, *Geschichte*, etc., p. 35, 164, 228, 235, 256, 341; P. Minges, O. F. M., *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 26.

E. Longpré.

1. MARSILE D'INGEN, philosophe et théologien du xive siècle († 1396). — Originaire du bourg d'Ingen, dans la Gueldre (Pays-Bas), il vint à Paris à une date que l'on ne saurait préciser; en 1362 il commence à « régenter » à la Faculté des Arts, où il acquerra bientôt une extrême considération. A deux reprises, en 1367 et 1371, il est élu recteur de l'Université (à cette date la fonction était trimestrielle). De son côté la « nation anglaise » à laquelle il appartenait le choisit comme procureur en 1362, 1373, 1374, 1375. Voir le *Liber procuratorum nationis anglicæ*, dans Denifle, *Auctarium chartularii Universit. Paris.*, t. i. Cette même « nation » le députe en 1368 à la cour pontificale (en Avignon) pour y porter le « rôle » de ses membres. En 1376 encore Marsile est élu comme représentant de la nation en curie. Parti pour Avignon et l'Italie (que Grégoire XI regagnait alors) en mai 1377, il se trouve en curie au moment de l'élection d'Urbain VI (avril 1378); en juillet 1378 il est à Tivoli, auprès du nouveau pape, au moment où se produisent les réunions qui vont aboutir au Grand Schisme. La lettre qu'il écrit à l'Université de Paris, le 27 juillet, expose que jamais les menaces de schisme n'ont été plus graves; elle ne témoigne pas d'une bien grande chaleur pour la cause d'Urbain VI. Texte dans Du Boulay, *Hist. Universit. Paris.*, t. iv, p. 466, et dans Denifle, *Chartularium Universit. Paris.*, t. iii, n. 1608. On ignore ce que fit Marsile dans les années qui suivirent immédiatement; son nom ne se retrouve plus dans le *Liber procuratorum.* Il est certainement revenu à Paris, mais d'après Denifle, *Auctarium*, t. i, p. 659, n. 5, il avait quitté avant 1382, sans doute à cause des dissensions qui déchirèrent alors l'Université. En 1386 il est à Heidelberg où vraisemblablement il séjournait depuis quelque temps. Le comte palatin venait de décider dans cette ville, peut-être sur les suggestions de Marsile, la fondation d'une université à qui Urbain VI donna la bulle d'érection le 23 octobre 1385. Marsile devint l'un des membres les plus actifs de la nouvelle institution dont il est à bon droit considéré comme l'organisateur. Il l'établit sur le même plan que l'Université de Paris dont il ne pouvait oublier les leçons, et lui infusa en même temps le « nominalisme » qui régnait alors en maître sur les bords de la Seine. Professeur à la Faculté des Arts, où il commença d'enseigner le 19 octobre 1386, il fut élu recteur le 17 novembre de la même année, et fut investi jusqu'à sept fois de cette charge. D'après un texte que l'on va lire, il est clair qu'il a finalement abandonné les Arts pour la Théologie. Rome le revit en 1389 où il vint porter à Boniface IX le rôle de l'université. La date de sa mort, sur laquelle les critiques ont été en désaccord, est fixée par un texte sans ambiguïté : *Anno MCCCXCVI, die 20^a^ mensis augusti, obiit venerabilis Marsilius de Inghen, canonicus Ecclesiæ Sancti Andreæ Coloniensis et thesaurarius, fundator hujus studii et initiator,* in sacra theologia doctor egregius hic primus formatus. *qui multa volumina in theologia et in artibus nostræ universitati legavit. Acta Univers. Heidelb.*, t. i, p. 61, cité par Wundt, *Skizze einer Geschichte...*, p. 309,310; voir aussi G. Tœpke, *Die Matrikel*, t. i, p. 645. Cette notice indique clairement que Marsile ne prit qu'à Heidelberg le grade de docteur en théologie, n'ayant fait partie, à Paris, que de la Faculté des Arts, comme le marquent tous les textes qui parlent de son séjour en cette ville. Voir G. Tœpke, *loc. cit.*, t. i, p. 3, n. 6.

Les livres composés par Marsile avaient été légués, comme le reste de sa bibliothèque, assez considérable pour l'époque, à l'Université de Heidelberg. Trithème, à cent ans de là, donne l'énumération des ouvrages du docteur qui s'y conservaient : *Quæstiones Sententiarum libri quatuor*; *Dialectica notabilis liber unus*; *Commentariorum in Aristotelem libri plures et quædam alia.* Il est difficile de suivre le sort de ces mss.; mais plusieurs de ces traités ont été imprimés à la fin du xve et au début du xvie siècle. — 1. Les *Quæstiones super IV libros Sententiarum*, ont paru à Strasbourg en 1501, 2 vol. petit in-fol. (un exemplaire complet se trouve à la Bibliothèque nationale de Strasbourg, *K, 2523*; contrairement aux indications de Copinger, *Supplement to Hain*, n. 3885, il contient des questions sur les 4 livres et non pas seulement sur les 2 premiers). Hauréau dit avoir connu une édition de la Haye, 1497, contenant les deux premiers livres. — 2. Les *Quæstiones exquisitæ in libros Aristotelis de generatione et corruptione* ont paru aussi à Strasbourg, 1501 (même Bibliothèque, *E, 11 680*); Hain, n. 10 782, signale une édition parue à Venise, 1500, avec des corrections de Me Nicolet, docteur en médecine. — 3. *Abbreviationes libri Physicorum editæ a Marsilio Inguen doctore parisiensi*, signalées par Hain, n. 10 780, comme publiées s. l. n. d.; on trouve une mention, que je n'ai pu vérifier, d'une édition de 1482, et d'une édit. de Venise, 1521. — 4. *Quæstiones subtilissimæ Johannis Marcilii Inguen super VIII libros Physicorum secundum nominalium viam*, Lyon, 1518. Cet ouvrage, au témoignage de P. Duhem, donne la même doctrine que le précédent : mêmes conclusions, soutenues par les mêmes arguments, presque dans les mêmes termes. Il est donc très surprenant que, juste cent ans plus tard, le P. François de Petigianis, O. M., l'ait publié sous le nom de Duns Scot. *J. Duns Scoti, doctoris subtilis in VIII lib. Physicorum Aristotelis quæstiones et expositio*, Venise, 1617; dès lors ces *Quæstiones* passèrent dans l'édition des *Œuvres* de Scot, édit. de Lyon, 1639, t. ii; toutefois Wadding, dans la préface, fit remarquer la difficulté d'attribuer cet ouvrage au Docteur subtil et indiqua Marsile comme l'un des auteurs probables. Sbaraglia dans le *Supplementum et castigatio ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 410-411, confirma que le nom de Marsile se lisait sur d'anciens mss. et sur des éditions imprimées. Voir sur cette question, qui est définitivement réglée : P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, dans *Revue de Philosophie*, 1908, t. xii, p. 608 sq., reproduit et tiré à part, Montligeon, 1909, p. 123; antérieurement le P. Daniels, O. S. B., a établi que, dans le traité en question, Thomas Bradwarden est cité : *De*

Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift Expositio..., dans *Quellenbeiträge und Untersuch. zur Geschichte der Gottesbeweise* (fait partie de la collection : *Beiträge zur Gesch. der Phil. des M. A.*, t. VIII, fasc. 1-2, p. 162-164); cf. aussi E. Longpré, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milan, 1926, t. XVIII, p. 34-35. — 5. *Oratio complectens dictionis clausulas et elegantias oratorias*, Heidelberg, 1499; cf. Hain, n. 10781. — 6. Quant à la *Dialectica notabilis* dont parle Trithème, et qui était une révision dans le sens nominaliste du célèbre manuel de Pierre d'Espagne; elle a été imprimée (mais avec de graves modifications) par les soins de Conrad Pschlacher, Vienne, 1507, 1512, à la suite dudit traité de Pierre d'Espagne, *Clarissimi philosophi Marsilii de Inguen textus dialecticus de suppositionibus, ampliationibus, appellationibus, restrictionibus, alienationibus et duobus consequentiarum partibus*. Des *quæstiones* sur les grands traités de logique sont attribuées aussi à Marsile par des traducteurs hébraïques. Le ms. *991* de la Bibl. nat. de Paris contient ainsi une traduction en hébreu de questions sur les *Catégories* et le *Péri Herméneias*; cf. *Histoire littéraire de la France*, 1893, t. XXXI, p. 728; Ad. Jellineck a eu en main une traduction hébraïque de *Quæstiones* sur l'*Isagogé* de Porphyre, les *Catégories* et la *Rhétorique* d'Aristote.

I. Les pièces relatives au professorat de Marsile se trouvent pour la période parisienne dans Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III, et dans l'*Auctarium*, t. I; pour la période de Heidelberg, dans G. Tœpke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg, von 1386 bis 1662*, t. I, Heidelberg, 1884.

Notices littéraires dans Trithème, *De scriptoribus ecclesiast.*, édit. de Paris, 1512, fol. CXLIII; J. Bale, *Illustrium Majoris Britanniæ scriptorum summarium*, VII Cent., c. v, fait de Marsile un Anglais trompé par le fait qu'il appartenait à la « nation anglaise » de l'Université laquelle comprenait aussi des Flamands et des Allemands; Bellarmin, *De script. eccl.*, édit., de Cologne, 1657, p. 2?0; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. v, p. 101. Le rôle de Marsile à Heidelberg est bien décrit dans D. L. Wundt, *Skizze einer Geschichte der Hohenschule zu Heidelberg*, parue dans le *Magazin für die Pfälzische Geschichte*, t. I, Heidelberg, 1793; le frère de ce dernier, Charles-Casimir Wundt, a consacré à Marsile une *Commentatio historica*, Programme d'université, Heidelberg 1775. — Les histoires générales consacrent quelques mots à Marsile : Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. III, Leipzig, 1743, p. 855 sq.; rectifications au t. VI, 1767, p. 603-610; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II, p. 483. — Les notices les plus récentes, et bien imparfaites, sont celles de A. Budinsky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*, Berlin, 1876, p. 174; Féret, *La Faculté de théologie de Paris, au Moyen Age*, t. III, Paris, 1896, p. 284-2?6; la très courte brochure de Ad. Jellineck, *Marsilius ab Inghen*, Leipzig, 1859, signalée par les bibliographies, contient exactement 11 lignes sur Marsile, mais elle donne en hébreu la préface d'un traducteur rabbinique des questions de Marsile sur l'*Isagogè* de Porphyre, les *Catégories* et la *Rhétorique* d'Aristote (12 p.), la préface est d'ailleurs sans intérêt pour l'histoire même de Marsile.

É. AMANN.

2. MARSILE DE PADOUE († vers 1343), défenseur du parti impérial dans le conflit survenu entre Louis de Bavière et Jean XXII. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Condamnation par l'Église. V. Influence.

I. VIE. — On est peu et mal renseigné sur les débuts de sa carrière. Les sources sont réunies et discutées par N. Valois, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, p. 528 sq.

1° *Formation*. — Marsile naquit certainement à Padoue et, comme il était susceptible d'être élu recteur de l'Université de Paris en 1312-1313, il semble que sa naissance doive être reportée entre les années 1270 et 1280. Le nom de sa famille se présente sous deux formes différentes, entre lesquelles les biographes se sont longtemps partagés. Son contemporain et ami, Albertino Mussato, l'appelle Raimondini, et la plupart des historiens anciens ont retenu ce témoignage comme décisif. D'autre part, des mss. anciens de son œuvre le dénomment *Menardinus* ou *Mainardinus*, transformé parfois en *Menandrinus*, et cette version est confirmée par les bulles de provision qu'il reçut du pape Jean XXII (14 oct. 1316 et 5 avr. 1318), où il est appelé *de Mainardino*. On connaît dès le XIIe siècle une famille padouane de ce nom; c'est à elle que les auteurs récents rattachent de préférence notre auteur. N. Valois, *loc. cit.*, p. 561. Quoi qu'il en soit, Marsile fit, à l'Université de sa ville natale, des études qui durent être brillantes. Alb. Mussato l'appelle « la lumière » de son pays, « le flambeau de la terre », *Epist.*, XII, dans Grævius et Burmann, *Thesaurus antiq. et hist. Italiæ*, La Haye, 1722, t. VI *b*, Suppl., col. 48-50, et loue ses prodigieux succès. A la fin de son stage universitaire, il hésitait entre l'exercice de la médecine et la profession d'avocat. Encore incertain de ses voies, mais, au dire du même témoin, désireux d'argent et de gloire, il erra quelque temps d'un endroit à l'autre. Durant l'été de 1311, il prit un instant du service dans les armées germaniques qui occupaient le nord de l'Italie. C'est alors que son ami Mussato lui adressa l'épître qui nous fournit ces renseignements pour le ramener aux « saintes études ». Marsile se rendit à ces objurgations et se consacra désormais à la science médicale. Peut-être faut-il faire remonter à ce moment-là son entrée dans la cléricature. Souvent contesté, le fait n'est plus contestable, puisque Marsile devait, quelques années plus tard, être pourvu de bénéfices ecclésiastiques par le pape Jean XXII.

2° *Enseignement à Paris*. — Un concours inconnu de circonstances dirigea vers la France les pas du jeune savant.

Aucune source ne garantit qu'il ait, comme on l'a souvent prétendu, passé d'abord par Orléans pour y étudier le droit. Il se rendit immédiatement à Paris, attiré sans doute par le renom de cette université. Ses talents durent s'y affirmer de bonne heure, puisqu'il y exerçait les fonctions de recteur pendant le premier trimestre de l'an 1313. Denifle, *Chartularium Univ. Paris.*, t. II, p. 158. Marsile séjourna quelque temps en cour d'Avignon. Ce qui lui permettait plus tard d'invoquer son témoignage personnel quand il critiquait les abus de la curie. *Defensor pacis*, II, 24. En attendant, il sollicita et obtint du pape un des canonicats de l'Église de Padoue. Lettre de Jean XXII, en date du 14 octobre 1316, publiée d'abord par Ant. Thomas, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. II, p. 448; analysée dans *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit K. Ludwigs des Bayern*, Inspruck, 1891, p. 5, et G. Mollat, *Jean XXII : Lettres communes*, n. 1482, t. I, p. 142. Une nouvelle lettre du 5 avril 1318 lui accordait l'expectative du premier bénéfice à la collation de l'évêque de Padoue qui viendrait à vaquer dans cette Église. *Vatikanische Akten*, p. 66, et Mollat, n. 6849, t. II, p. 123. Malgré les scrupules de Denifle, *Chartularium*, t. II, p. 158, on admet communément et il faut tenir pour certain que le Marsile qui fait l'objet de ces lettres est identique à notre personnage. « N'est-il pas piquant, observe N. Valois, *loc. cit.*, p. 567, de voir Marsile de Padoue, comme d'ailleurs son collaborateur et ami Jean de Jandun, commencer par recevoir les faveurs du pontife qu'ils allaient bientôt combattre avec tant d'animosité ? »

Rien ne permet de dire quand et comment ont débuté les relations qui unissent dans l'histoire les noms de ces deux maîtres. On a souvent présenté Jean de Jandun comme l'élève de Marsile; mais à tort, car Jean était déjà un philosophe célèbre quand celui-ci arriva de Padoue. Voir JEAN DE JANDUN,

t. VIII, col. 764-765. Le seul amour des études les mit peut-être en rapport. Marsile put, en tout cas, lui procurer, à sa grande joie, la primeur du commentaire des *Problèmes* d'Aristote que venait de publier, en 1310, le médecin et alchimiste padouan, Pierre d'Abano. N. Valois, *loc. cit.*, p. 554-555. Toujours est-il qu'une collaboration s'ensuivit, qui allait les jeter l'un et l'autre dans les pires aventures de la pensée et de l'action.

3° *Participation au conflit politico-ecclésiastique.* — Depuis l'avènement de Jean XXII, un nouveau et très grave conflit venait de mettre aux prises l'Allemagne et le Saint-Siège.

Entre Frédéric d'Autriche et Louis de Bavière, qui se disputaient le trône impérial, le pape avait pris parti pour le premier. Le Bavarois maintint ses prétentions et parvint à se débarrasser de son adversaire par la victoire de Mühldorf (28 septembre 1322). Il était d'ailleurs encouragé à la résistance par un petit groupe de franciscains rebelles qu'il avait recueillis à sa cour. Après diverses sommations infructueuses, Jean XXII finit par prononcer contre le prince la peine d'excommunication (23 mars 1324), puis la déchéance de l'Empire (11 juillet). Contre quoi celui-ci riposta par l'appel de Sachsenhausen, où il accusait le pape d'hérésie (22 mai de la même année).

On conçoit que de tels événements aient profondément agité l'opinion, surtout dans les milieux universitaires où, vingt ans plus tôt, le conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel avait si vivement soulevé le problème de l'Église et de l'État. Nos deux maîtres voulurent trancher dans le vif de la question, en vue, non seulement de résoudre la crise présente, mais d'en éviter de semblables à l'avenir. A cette fin, ils conçurent un exposé de principes, où ils dénonceraient les usurpations de la papauté pour la ramener à son véritable rôle et proclameraient la souveraineté de l'empereur dans l'Église.

De leurs méditations sortit le *Defensor pacis*, qui semble avoir été composé en juin 1324. Seul pourtant Marsile mit son nom en tête de l'œuvre commune. *Antenorides ego quidam*, écrit-il, I, 1 : ce qui était l'équivalent d'une signature; car Padoue passait pour avoir été fondée par Anténor. Cette circonstance et l'incontestable unité du style inspirent encore à des auteurs récents quelques doutes sur la collaboration de Jean de Jandun. E. Emerton, *The Defensor pacis of Marsilio of Padua*, Cambridge, 1920, p. 13-19. Mais ces doutes ne sauraient tenir devant le témoignage des contemporains. Toujours est-il que Marsile fut, sans conteste, « l'auteur principal ». G. Piovano, *Il Defensor pacis di Marsilio Patavino*, dans *La scuola cattolica*, 1922, t. XXII, p. 162. Le même historien ramène toute la genèse de l'ouvrage, *ibid.*, p. 164, à des calculs d'intérêt. Explication trop facile pour répondre adéquatement à la réalité des faits et qui ne doit pas faire méconnaître la part de conviction qui préside à l'œuvre des deux réformateurs.

Sans nul doute, le *Defensor pacis* fut dès lors adressé à Louis de Bavière, à qui il était pompeusement dédié pour l'illustration de sa race, l'éclat de ses vertus et son attachement à la foi catholique. Mais il resta quelque temps encore inconnu à Paris, où, pendant plus de deux ans, les deux auteurs continuèrent en paix leurs fonctions professorales. C'est seulement au cours de l'été 1326 qu'ils disparurent subitement pour se réfugier auprès du Bavarois, tandis qu'éclatait dans la capitale le scandale de leur publication. Ils allaient mettre désormais une main active à l'application de leurs théories. Au premier abord, Louis de Bavière accueillit avec quelque défiance ces alliés qu'il estimait sans doute compromettants et on parlait déjà, dans son entourage, de les envoyer au bûcher. Voir la suite de la chronique de Guillaume de Nangis, ad an. 1326, dans *Recueil des hist. de la France*, t. XX, p. 642. Mais ils ne tardèrent pas à obtenir ses bonnes grâces et Marsile devint même son médecin. L'année suivante, on le retrouve aux côtés du prince dans sa campagne d'Italie : à Trente, où, de concert avec le parti gibelin, fut décidée la marche sur Rome (janvier-mars 1327); à Milan, où Louis de Bavière ceignit la couronne de fer (31 mai), pendant que Marsile faisait distribuer dans tout le pays des libelles diffamatoires contre le pape.

C'est dans ces circonstances que son ami Mussato lui adressait une nouvelle épître, *Epist.*, XVI, dans Grævius et Burmann, *op. cit.*, col. 51, pour célébrer sa puissance et inviter les Padouans à se montrer fiers de leur compatriote. Mais c'est aussi le moment où les deux docteurs sont assez en évidence pour être remarqués et où commence contre eux cette série de condamnations pontificales qui sera détaillée plus bas. Pendant ce temps, les événements suivaient leur cours. Entré à Rome en janvier 1328, Louis de Bavière s'y faisait décerner la dignité impériale, suivant la théorie démocratique de Marsile, par une délégation populaire. Toujours en vertu des principes du *Defensor*, la déchéance de Jean XXII était proclamée le 18 avril et l'antipape Nicolas V élu à sa place le 12 mai. Marsile de Padoue avait reçu le titre de vicaire impérial de la ville, et il profitait de son autorité pour molester les clercs romains qui restaient fidèles au pape déchu. Bientôt il était lui-même promu par Nicolas V au siège archiépiscopal de Milan. Mais les revers n'allaient pas se faire attendre. Car l'empereur dut précipitamment quitter Rome devant le soulèvement du peuple, entraînant à sa suite toutes ses fragiles créatures. Jean de Jandun mourut au cours de la retraite (10-15 septembre 1328). Quant à Marsile, il n'eut sans doute pas le loisir d'occuper son archevêché et dut rentrer en Allemagne avec son protecteur déconfit.

4° *Dernières années.* — Après cet éclat momentané, l'obscurité la plus complète retombe sur l'existence de Marsile. Par erreur, certaines chroniques l'ont fait mourir dès 1328. En réalité, il semble s'être retiré auprès de Louis de Bavière et avoir pris à tâche de se faire oublier. Il sortit une dernière fois de son silence en 1342, pour soutenir la compétence de l'empereur en matière matrimoniale. Un discours du pape Clément VI, en date du 10 avril 1343, fait allusion à sa mort. Son décès doit donc remonter aux premiers mois de cette année, ou, tout au plus, à la fin de 1342.

II. Œuvres. — Toutes les œuvres de Marsile sont relatives à ce conflit politico-ecclésiastique auquel il fut si intimement mêlé.

1° *Defensor pacis.* — En tête, pour l'importance aussi bien que pour la date, se place le *Defensor pacis*, dont on a raconté plus haut l'origine. C'est un gros traité, composé suivant toutes les règles de l'École, où sont longuement exposés et justifiés les principes des novateurs sur l'Église et l'État.

La date en est assez exactement déterminée par la critique interne. « Dans la rédaction définitive, le *Defensor pacis* contient des allusions à plusieurs événements connus, à l'excommunication de Louis de Bavière, II, 24, prononcée par bulle du 23 mars 1324, et à la circulaire adressée par le pape aux électeurs le 26 mai suivant, II, 26. D'autre part, il prévoit et annonce seulement comme possible, *ibid.*, l'acte par lequel Jean XXII déclara Louis de Bavière privé de ses droits à l'Empire. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 569. Cet auteur a pu aboutir à ces précisions importantes en rectifiant sur les mss. le texte défectueux des éditions imprimées. Ce dernier acte de Jean XXII étant daté du 11 juillet, on a ainsi les deux points limites entre lesquels se place la rédaction du *Defensor*. « Dans ces

conditions, continue le même historien, il est difficile de récuser le témoignage de deux mss. du XIVe siècle, qui assignent précisément à l'achèvement de ce traité une date comprise entre ces deux termes extrêmes : le livre fut achevé le 24 juin 1324, lit-on dans le ms. *464* de la bibliothèque impériale de Vienne et dans le ms. *141* de la bibliothèque du chapitre de Tortose. Cette date nous paraît extrêmement vraisemblable. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 570. — On a objecté à cette conclusion que, dans le chapitre premier, Louis de Bavière est déjà qualifié de *Romanorum Imperator :* ce qui n'est vrai qu'à partir de 1328. Aussi a-t-on parfois supposé que l'ouvrage primitif fut un simple livret contenant tout juste les grandes lignes du système. L'auteur l'aurait repris dans la suite, sous la pression des événements, pour aboutir au traité actuel, qui serait postérieur au couronnement impérial. M. Ritter, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1874, t. IX, col. 558-560; opinion défendue encore par l'auteur dans *Historische Zeitschrift*, 1879, t. XLII, p. 302-303. Reprenant toute la question sur un examen complet des manuscrits, J. Sullivan retient la date de 1324, mais en émettant l'hypothèse très plausible que le premier chapitre fut ajouté après le 17 janvier 1328 ou, tout au moins, que le terme *imperator* y fut substitué au mot *rex* qu'on trouve partout ailleurs. *The english historical Review*, 1905, t. XX, p. 299-300. Il n'y a donc aucune raison pour supposer l'existence de deux ouvrages successifs ou pour déplacer le *Defensor*, qui mérite de garder son rang à l'entrée de Marsile dans sa politique de sédition.

Conservé dans de nombreux mss., le *Defensor pacis* fut imprimé pour la première fois à Bâle, en 1522, par le protestant Valentin Curio, sous le pseudonyme de Licentius Evangelus, dont le texte a fait loi dans la suite. Il a trouvé place dans Goldast, *Monarchia*, 2e édit., Francfort, 1668, t. II, p. 154-312. Une édition abrégée en vue des exercices académiques en a été donnée par R. Scholz, Leipzig et Berlin, Teubner, 1914, dans la *Quellensammlung zur deutschen Geschichte* dirigée par E. Brandenburg et G. Seeliger, t. IX. La direction des *Monumenta Germaniæ* en annonce une édition critique qui n'a pas encore paru. Un très court chapitre final, négligé par les différents éditeurs, a été publié d'après les mss. par K. Müller, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1883, t. II, p. 923-925.

2° *De translatione Imperii Romani.* — Vers la fin du *Defensor*, II, 30, Marsile a l'occasion de rencontrer le thème, alors classique, de la translation de l'Empire. Il y écarte en quelques mots l'idée que le pape et ses clercs l'auraient fait *auctoritate propria*. Puis il continue : *Hac enim translatione quantum de facto præcesserit dicturi sumus in altero quodam ab hoc tractatu seorsum.* Goldast, p. 308.

Ce traité spécial fut rédigé par lui quelque temps après. Il accompagne généralement le *Defensor* dans les mss. et dans les éditions. On le trouve dans Goldast, *ibid.*, t. II, p. 147-153, mais avec la date visiblement erronée de 1313. En réalité, cet opuscule fut écrit, non pas avant, mais après le *Defensor*, qui s'y trouve rappelé dès les premières lignes et plusieurs fois dans la suite. On a conjecturé qu'il fut écrit en Allemagne, à la demande spéciale de Louis de Bavière. S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, Leipzig, 1874, p. 173, suivi par N. Valois, p. 604. Cette hypothèse ne paraît guère fondée : puisqu'en écrivant son *Defensor* l'auteur promet déjà ce supplément, il est assez vraisemblable d'admettre qu'il l'ait donné sans retard.

L'ouvrage se compose de douze petits chapitres, qui exposent la manière dont l'Empire est passé des Romains aux Grecs, des Grecs aux Francs, puis des Francs aux Germains. « C'est une imitation, a-t-on avancé, N. Valois, p. 604, ou, pour mieux dire, une reproduction du traité composé sur le même sujet vers le commencement du XIVe siècle par Landolfo Colonna. » Voir ici t. VIII, col. 2557-2558. Seulement celui-ci présentait ces diverses translations comme étant l'exercice des prérogatives souveraines du Saint-Siège. Marsile écrit justement pour le réfuter sur ce point. *Ejus scripturæ in quibusdam nostra sententia dissonat, præsertim in quibus jura læsit imperii secundum sententiam propriam absque demonstratione sufficienti.* Goldast, p. 148. Il emprunte donc à son prédécesseur son dossier de faits ou de légendes, souvent même son texte, mais en supprimant ou corrigeant ses interprétations favorables à la papauté. Pour lui, la translation de l'Empire fut toujours le fait des circonstances, quand elle ne donne pas lieu d'affirmer, au contraire, la subordination du pape à l'empereur. « En somme, ouvrage de polémique, dont le mérite n'est, certes, pas celui de l'originalité », N. Valois, p. 605, mais qui reflète, en les appliquant à ce cas particulier, toutes les idées générales de l'auteur.

3° *Defensor minor.* — A ces deux ouvrages depuis longtemps connus les recherches de l'érudition moderne ont permis d'en ajouter un troisième non moins important : savoir le *Defensor minor*, qui, non seulement abrège le grand traité de même titre, mais le complète sur bien des points.

Il est contenu dans le ms. *Canon. Misc. 188* de la Bodléienne, fol. 70 v°-80 r°, où il a été découvert par N. Valois, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1903, p. 601, puis, indépendamment de l'érudit français, par J. Sullivan, *The english historical Review*, 1905, p. 300 sq., qui n'en utilise d'ailleurs que le dernier chapitre. Pour l'étude intégrale et l'analyse de son contenu, voir N. Valois, *Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, p. 606-616. Ce traité est encore inédit. Aucun doute n'existe sur son authenticité. Car, non seulement l'auteur renvoie de façon continue au *Defensor pacis*, mais il précise en terminant le rapport des deux œuvres : *De quibus omnibus, suppositis vel probatis, et commemorata et etiam explicata sunt plura in hoc tractatu, ex majori* PACIS DEFENSORE *pro necessitate tam sequentia quam deducta. Propter quod* DEFENSOR MINOR *deinceps vocabitur tractatus iste.* — « Il est évident qu'à un moment qu'il reste à préciser, Marsile de Padoue éprouva le besoin de compléter son grand ouvrage par un certain nombre d'éclaircissements sur plusieurs points particuliers. Ces points sont les suivants : la juridiction ecclésiastique; la pénitence, les indulgences, les croisades et les pèlerinages; les vœux; l'excommunication et l'interdit; la primauté du pape; le pouvoir législateur suprême du peuple romain et de son prince; le concile général; le mariage et le divorce. » N. Valois, *loc. cit.*, p. 607. On voit par cet aperçu qu'après le domaine de la politique les vues novatrices de Marsile ont gagné de plus en plus celui de la théologie.

Le *Defensor minor* est reporté par J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 305, à cause uniquement de son dernier chapitre que nous allons retrouver, à l'année 1342. Avec plus de raison, N. Valois, p. 615-616, fait observer que tout le contenu du livre suppose la pleine puissance intellectuelle et politique de son auteur. Il en fixe, en conséquence, la composition en 1328.

4° *De jurisdictione Imperatoris in causa matrimoniali* — « A quelques années de là, continue le même historien, Louis de Bavière, convoitant pour son fils Louis, margrave de Brandebourg, l'héritage du Tyrol, lui fit épouser la comtesse Marguerite à la Grande Bouche, dont le mariage avec Jean, fils du roi de Bohême, avait dû être préalablement annulé ou plutôt considéré comme nul (10 février 1342). Ce fut l'occa-

sion de divers mémoires, dont l'un porte, notamment dans le ms. *f*, *35*, de Brême, antérieur à 1360, le nom de Marsile de Padoue. C'est une sorte d'apologie mise dans la bouche de l'empereur, établissant qu'à lui seul il appartient de statuer sur les causes matrimoniales. Elle est accompagnée de deux actes impériaux non datés, l'un prononçant le divorce entre la comtesse de Tyrol et Jean.,... l'autre accordant dispense de consanguinité à Marguerite... et à Louis... L'opinion là plus vraisemblable veut que ces actes soient de simples projets composés par Marsile de Padoue antérieurement au second mariage et présentés par lui, en même temps que son mémoire, à Louis de Bavière. » N. Valois, p. 617. Les pièces, éditées pour la première fois par Freher en 1598, sont reproduites dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 1286-1291.

Rien n'était plus conforme aux principes du vieux réformateur que d'affirmer la souveraine autorité de l'empereur en matière de mariage. Il avait déjà traité cette question dans le dernier chapitre du *Defensor minor :* il lui suffit d'en reprendre les doctrines et souvent même les termes pour justifier l'acte de Louis de Bavière en faveur de son fils. Aucune raison décisive n'existe pour retarder jusqu'à cette époque le *Defensor minor* tout entier, que les données de la critique interne situent en toute vraisemblance quinze ans plus tôt. Mais on conçoit que rien n'ait été plus facile et plus agréable à l'auteur que d'y chercher des matériaux en vue des circonstances du moment.

5° En dehors de ces traités personnels, on a pu, non sans raison, supposer la main de Marsile dans la rédaction de certains actes émanés de la chancellerie impériale à cette époque agitée. Ce serait le cas pour le réquisitoire du 18 avril 1328 contre Jean XXII, N. Valois, p. 596, après K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie*, Tubingue, 1879-1880, t. I, p. 369, et pour l'apologie impériale qui commence par les mots *Fidem catholicam*, publiée par Louis de Bavière le 6 août 1338. N. Valois, p. 618, après J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 306-307.

III. Doctrines. — Engagé par toute sa vie et son œuvre dans le conflit renaissant du Sacerdoce et de l'Empire, Marsile de Padoue a naturellement concentré ses réflexions sur le problème de l'Église, de l'État et de leurs mutuels rapports. Mais sur ce point il a déployé une vigueur de critique et une hardiesse de vues qui dépassent de beaucoup tout ce que le Moyen Age avait produit dans ce genre de polémiques. Sur tout ce qui touche à la politique au sens le plus large, c'est-à-dire à la constitution interne de l'Église et à ses relations avec le pouvoir civil, Marsile ne fut pas seulement un novateur, mais un véritable révolutionnaire. Le programme très réfléchi et relativement méthodique de cette révolution est contenu dans le *Defensor pacis*, à propos duquel on a pu parler de « machine infernale ». G. Piovano, *loc. cit.*, p. 164. Il suffit d'analyser les principaux thèmes de l'ouvrage pour en reconnaître l'extrême gravité.

1° *Théorie de l'État.* — Après une sorte de préface, où il annonce son intention de travailler à la pacification publique en rappelant les principes qui président au gouvernement de la cité terrestre, en dénonçant à mots couverts les nouveaux ennemis qui la menacent de son temps, l'auteur consacre toute sa première partie à développer la théorie de l'État. Il en emprunte les éléments, comme tous les penseurs de l'époque, à la *Politique* d'Aristote : *Aristoteles philosophorum eximius*, I, 3, Goldast, p. 157. En dehors de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire des idées politiques au Moyen Age, ces développements posent les prémisses qui seront ensuite appliquées à la constitution et à la vie même de l'Église.

Marsile commence par exposer l'origine et la fin de la société. A côté de la fin temporelle, qui est évidemment la principale, il lui reconnaît aussi une fin spirituelle, savoir la poursuite du bonheur éternel promis à l'humanité par la révélation divine et qui d'ailleurs réagit à tant d'égards sur les intérêts de la vie présente. Voir I, 4 et 5, p. 158 et 160. La réalisation de cette double fin est assurée par les grands corps sociaux, dont les trois plus essentiels sont le sacerdoce, l'armée et la justice. Cette incorporation des institutions religieuses dans l'organisme de la cité entraîne évidemment comme conséquence le droit pour les dirigeants de celle-ci d'intervenir dans l'administration de celles-là. Tout le régalisme ultérieur de Marsile a son germe dans cette conception unitaire de l'État, où est entièrement méconnue la transformation introduite dans l'ordre politique par l'avènement du christianisme.

La distribution et l'ordre de ces parties constitutives du corps social appartient au pouvoir, que Marsile se plaît à désigner sous le terme philosophique et indéterminé de « législateur ». Ce pouvoir vient de Dieu, directement quelquefois comme dans le cas du peuple juif, mais, d'ordinaire, *a Deo tanquam a causa remota*, I, 9, p. 164, c'est-à-dire par l'intermédiaire des volontés humaines. Marsile accorde ses préférences à la monarchie tempérée, et pour en choisir le titulaire, au régime électif.

Du pouvoir ainsi conçu émane la loi. Elle a pour but de diriger les actes de l'homme vers le bien collectif et de suppléer aux défaillances individuelles, dont les chefs eux-mêmes ne sont pas exempts. Pour Marsile, c'est dans la volonté populaire que la loi trouve sa source et son autorité. *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem*, I, 12, p. 169, ou du moins, ajoute-t-il aussitôt pour prévenir une difficulté, *ejus valentiorem partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam.* Ce qui ne laisse pas de donner une teinte sérieusement oligarchique à son esprit républicain. N. Valois, p. 576. Et l'auteur de s'appliquer aussitôt à justifier la souveraine compétence de la démocratie en matière législative, I, 13, p. 171-176. Mais il faut observer que plus tard, dans le *Defensor minor*, il admet sans peine que cette volonté commune ne trouve nulle part de meilleure et plus sûre expression que dans la volonté de l'empereur, considéré comme l'incarnation du peuple romain, qui est lui-même le chef suprême de tous les autres. N. Valois, p. 613-614. La démocratie de Marsile ne s'oppose pas à l'autocratie. Cf. Piovano, *loc. cit.*, p. 14. Au peuple également, comme interprète de l'intérêt collectif, appartient l'institution du chef de l'État et, s'il en était besoin, sa correction ou sa destitution. Voir I, 15, p. 175-177. « Cette doctrine de la souveraineté populaire ne diffère pas substantiellement de celle qu'ont enseignée saint Thomas, Suarez et Bellarmin. » Rien, en tout cas, ne permet de voir en lui un précurseur de l'idéal révolutionnaire à la manière de J.-J. Rousseau. G. Piovano, *loc. cit.*, p. 166-167.

Tous ces principes assureraient largement la paix publique, si celle-ci n'était troublée par les empiétements de l'Église, spécialement de la papauté, que l'auteur dénonce violemment à la fin de sa première partie. Ce qui l'amène à s'expliquer sur la nature exacte de ses pouvoirs, à l'analyse desquels le reste de l'ouvrage est désormais consacré.

2° *Théorie générale du pouvoir ecclésiastique.* — Marsile ne conteste pas l'institution divine de l'Église ni la juridiction qui lui revient de ce chef. Tout son effort consiste à ramener celle-ci, par delà toutes les déviations et tous les abus, à ce qu'il estime être son

véritable concept. Dans cette œuvre il s'attend à la persécution de la papauté et de ses complices, à la résistance d'une opinion ignorante ou prévenue, à l'opposition sournoise des jaloux. Mais il compte sur le secours de Dieu pour accomplir son devoir jusqu'au bout. Voir I, 19 et II, 1, p. 189, 190.

Son œuvre à cet égard est d'abord négative. Il entend combattre la doctrine alors classique de la *plenitudo potestatis*, qu'il expose en ces termes, II, 3, p. 193 : *Romanum episcopum, vocatum papam, judicem esse supremum... super omnes mundi episcopos seu presbyteros et ecclesiasticos ministros alios, super omnes quoque hujus sæculi principantes, communitates, collegia et singulares, personas, cujusque conditionis existant.* Témoignage précieux, pour le dire en passant, de la manière dont se posait alors le problème du pouvoir pontifical, que ses apologistes étendaient volontiers, sans distinctions ni réserves, au double domaine spirituel et temporel. Ce qui amène notre novateur à l'exclure, par une réaction non moins excessive, de l'un aussi bien que de l'autre. Il ne s'agit pas, en effet, pour lui de disserter sur le pouvoir personnel du Christ, ni sur ceux qu'il aurait pu transmettre à ses Apôtres, mais de préciser ceux qu'il leur a transmis de fait. Son exemple est une première indication, II, 4, p. 195 : *Christus ipse non venit in mundum dominari hominibus... nec principari temporaliter, sed magis subjici secundum statum et conditionem præsentis sæculi.* Aussi bien peut-on établir par l'Écriture et la tradition qu'il a interdit aux siens toute puissance temporelle, qu'il leur a enjoint, au contraire, de se soumettre à l'autorité des princes et que les Apôtres l'ont fidèlement imité sur ce double point. Les textes invoqués par les adversaires en faveur de la *plenitudo potestatis* sont discutés seulement à la fin du traité. Voir II, 27-28, p. 288-302.

D'où il suit, II, 5, p. 204, qu'aucune juridiction extérieure n'appartient à l'Église de droit divin, pas même au spirituel, et que celle dont elle peut jouir lui vient de l'État, qui garde toujours le droit de la lui retirer. *Nec in quemquam*, PRESBYTERUM AUT NON PRESBYTERUM, *coactivam in hoc sæculo jurisdictionem habere quemquam episcopum sive papam, nisi eadem sibi per humanum legislatorem concessa fuerit, in cujus potestate semper est hanc ab ipsis revocare.* Le croyant chez Marsile s'unit au politique pour subordonner entièrement l'Église à l'État. Exclue du temporel, la puissance ecclésiastique se trouve ramenée à l'ordre spirituel proprement dit, savoir l'administration des sacrements et spécialement le pouvoir des clés. Ce dernier est d'ailleurs fort réduit, par le fait que l'auteur se rallie à l'ancienne doctrine qui réserve à Dieu seul la rémission du péché et de la peine éternelle, *absque opere sacerdotis præcedente vel interveniente simul.* II, 6, p. 206.

Au nom de ces prémisses, Marsile tranche résolument les principaux cas que soulevait la civilisation médiévale. Il n'admet pas que l'excommunication, II, 6, p. 207, relève de la seule autorité ecclésiastique, mais d'un juge compétent pour représenter la communauté des fidèles, lequel consultera le clergé comme une sorte de jury. Les clercs délinquants ne peuvent pas revendiquer le privilège du for, II, 5 et 7, p. 204 et 208; cf. 8, p. 212 : c'est à l'autorité civile qu'il appartient de les punir. Bien plus, l'Église ne possède ici-bas aucune espèce d'autorité coercitive; elle peut seulement exhorter et reprendre ou faire entrevoir la menace des châtiments éternels. II, 7-10, p. 210-217. La répression des hérétiques est le fait du pouvoir séculier. *Ibid.*, 10, p. 216-219.

Pour son entretien, le clergé a droit à des subsides honorables de la part des fidèles; mais il reste soumis à la loi de la pauvreté. En conséquence, il ne saurait avoir la propriété d'aucun immeuble. II, 13, p. 225-231. Les biens mis à la disposition de l'Église par la générosité des donateurs appartiennent, en réalité, à l'État; ce qui fait, II, 17, p. 251, qu'ils restent soumis de plein droit à tous les impôts. Chemin faisant, II, 11, p. 220-221, l'auteur s'est livré à une très vive charge contre les richesses excessives des clercs et les désordres de leurs mœurs.

3° *Applications : Théorie de la juridiction épiscopale.* – Non content de restreindre l'objet du pouvoir ecclésiastique, Marsile interprète en fonction de son régalisme le concept même de la hiérarchie.

Du moment que le Christ n'a pas ni ne veut avoir de puissance temporelle, il y a lieu de se demander comment il peut être l'auteur du sacerdoce, qui représente, comme on l'a vu, col. 160, une fonction de la cité. Sa réponse est que le pouvoir d'ordre seul vient immédiatement de Dieu, encore qu'il l'accorde par l'intermédiaire de rites humains. A cet égard d'ailleurs, il n'y a pas de différence entre l'évêque de Rome ou tout autre et le moindre prêtre. II, 15, p. 239.

L'inégalité qui existe entre les membres de la hiérarchie est une institution humaine, *humana institutio qua sacerdotum unus aliis præfertur*, et tout autant leur attribution à tel ou tel territoire. Marsile s'appuie, en effet, sur saint Jérôme, II, 15, p. 239-240, pour établir que les évêques et les prêtres étaient primitivement égaux : ce sont uniquement des raisons d'ordre social qui ont créé entre eux une distinction. Voir également, I, 19, p. 187. Comme pour les autorités civiles, le choix des uns et des autres appartient à la communauté des fidèles ou au prince qui en est le légitime représentant. *Hujus institutionis seu determinationis præsidis... causa factiva immediata sit et esse debeat universa ejus loci fidelium multitudo per suam electionem seu voluntatem expressam, aut ille vel illi cui vel quibus jam dicta multitudo harum institutionum auctoritatem concessit.* II, 17, p. 248. Ce qui comporte logiquement le pouvoir de les révoquer et aussi, conséquence plus curieuse, celui de les contraindre, en cas de négligence, à l'exercice de leur ministère. Rien de plus normal dans un système qui fait du clergé un corps de fonctionnaires nationaux.

Il faut cependant prévoir le cas des communautés imparfaites, dont les dirigeants seraient encore infidèles. Alors seulement, *ibid.*, p. 250, l'accès aux fonctions sacrées dépendrait de l'autorité ecclésiastique, mais avec la participation obligatoire du peuple croyant. Dans cette conception étatiste, au lieu d'être la règle, l'autonomie du recrutement hiérarchique constitue l'exception.

4° *Applications : Théorie de la papauté.* — Tant qu'il parle du clergé ordinaire, Marsile se montre encore respectueux : évêques et prêtres entrent pour lui dans le cadre de la cité. Il en va autrement du pape : les conceptions révolutionnaires du novateur s'aggravent ici d'un ton franchement agressif.

Comme la question est de première importance et fournit, à vrai dire, la clé de tout le problème posé par les relations de l'Église et de l'État, Marsile éprouve le besoin de préciser *ex professo* les principes de sa méthode. II, 19, p. 254-256. Il ne conteste pas l'existence d'un droit divin en matière d'organisation ecclésiastique; mais il ne consent à le demander qu'aux Écritures canoniques et aux décisions des conciles généraux. Parce que ceux-ci représentent la succession des Apôtres et des premiers fidèles, il faut les tenir pour assistés du Saint-Esprit. Quant aux autres documents, y compris les décrétales des papes, ce sont des textes humains et qui restent comme tels sujets à l'erreur.

Au nom de l'Écriture, Marsile affirme l'égalité primitive de tous les Apôtres et conteste à Pierre toute

primauté sur eux. *Nullam potestatem, eaque minus coactivam jurisdictionem, habuit Petrus a Deo immediate super apostolos reliquos, neque instituendi eos in officio sacerdotali, neque segregandi eos seu mittendi ad officium prædicationis.* Tout au plus peut-on lui reconnaître une prééminence au sens large, due à son âge, à la ferveur de sa foi, ou peut-être, encore que l'Écriture n'en fournisse aucune preuve, au libre choix de ses pairs. La conduite de Pierre confirme cette interprétation : *Quoniam beatus Petrus nullam sibi assumpsisse singulariter auctoritatem supra reliquos apostolos invenimus ex Scriptura, sed magis cum ipsis æqualitatem servasse.* II, 16, p. 242. De même que Pierre s'est installé à Antioche, les autres apôtres ont fixé à leur guise le centre de leur apostolat, sans recevoir de Pierre ni institution ni confirmation. Et ce fait est un indice de la loi qui régit encore leurs successeurs. Par là s'écroulent, faute de base, toutes les prétentions du pape à une juridiction universelle. L'évêque de Rome n'est d'ailleurs pas le successeur de saint Pierre. *Ibid.*, p. 244-246. Car il n'est pas sûr que celui-ci soit jamais venu à Rome : il est curieux de retrouver à cet égard dès le XIVe siècle les objections historiques que devaient reprendre Baur et son école. En tout cas, il n'y est certainement pas venu avant saint Paul. C'est ce dernier qui fut *singulariter et principaliter* l'évêque de Rome et c'est à lui, par conséquent, non à Pierre que le pape a succédé.

Il s'agit cependant d'expliquer l'origine de la papauté. Le fait générateur est ici, pour Marsile, la *Donation de Constantin*, sur laquelle il ne se lasse pas de revenir. Voir I, 19, p. 187; II, 11, p. 221; 16, p. 243; 22, p. 265, et surtout 18, p. 252-253. Tous les évêques, en effet, étaient primitivement égaux. Rome néanmoins jouissait d'un grand prestige à cause de sa situation dans l'Empire, du nombre et de la science de ses clercs, du souvenir aussi des apôtres Pierre et Paul. C'est pourquoi les autres Églises la consultaient volontiers ou lui demandaient de leur fournir de dignes évêques. Tout cela ne faisait qu'une sorte de droit coutumier, *consuetudinaria prioritas*, mais qui encourageait déjà les évêques de Rome, avec le consentement plus ou moins tacite des autres, à des actes d'intervention de plus en plus caractérisés. Constantin acheva cette évolution en donnant au pape l'empire de tout l'Occident, et le moindre doute ne vient évidemment pas à Marsile sur l'authenticité d'un document qui est la justification idéale de son régalisme. De là procèdent tous les droits spirituels et temporels dont se prévaut depuis la papauté.

5° *Applications : Théorie du gouvernement central de l'Église.* — Ne faut-il pourtant pas pourvoir aux intérêts généraux de la chrétienté en matière de foi et de discipline? Ses principes démocratiques conduisent tout naturellement Marsile à charger le concile œcuménique de cette mission.

Il faut, en effet, pour ce gouvernement une compétence et une autorité que la communauté des fidèles ou ses légitimes représentants sont seuls à détenir. *Huic consequenter ostendo quod hujus determinationis auctoritas principalis, mediata vel immediata, solius sit generalis concilii christianorum aut valentioris partis ipsorum vel eorum quibus ab universitate fidelium christianorum auctoritas hæc concessa fuerit.* II, 20, p. 256. — De ce concile non seulement les laïques ne sont pas exclus, mais ils en font obligatoirement partie en seconde ligne après le clergé : *Viros eligant fideles, presbyteros primum et non presbyteros consequenter.* Les uns et les autres sont élus par les communautés, *secundum ipsorum proportionem in quantitate ac qualitate personarum.* C'est toujours au suprême législateur humain qu'il appartient de déterminer les modalités de l'élection. Marsile reconnaît d'ailleurs que les anciens conciles étaient surtout composés de prêtres, encore qu'on y voie figurer *imperatores et imperatrices fideles cum suis officialibus.* L'ignorance croissante du clergé en matière religieuse lui paraît exiger qu'une plus grande place soit assurée désormais à l'élément laïque. Sur les inévitables divergences des prélats ce sont les fidèles qui auront à se prononcer. La convocation du concile est réservée au « suprême législateur humain ». Par où il faut évidemment entendre l'empereur. N. Valois, p. 582. Marsile en trouve la preuve dans les conciles des premiers siècles : l'ancienne histoire ecclésiastique vient à l'appui de ses principes régaliens. Non seulement l'autorité civile a le droit d'inviter au concile, mais elle peut y contraindre toute personne idoine et dûment élue à cette fin. En revanche, il lui appartient de faire les frais de l'assemblée.

Toutes les matières qui intéressent la vie de l'Église entrent dans la compétence du concile. Marsile énumère nommément, avec preuves à l'appui, II, 20-21, p. 256-263, la détermination de la foi et de la discipline ecclésiastique, le prononcé des excommunications, la répartition des bénéfices, les règles du culte et la canonisation des saints. Il confirme sa doctrine en montrant les inconvénients qu'il y aurait à ce que des points aussi graves fussent décidés par l'arbitraire d'un seul. La politique de Boniface VIII et surtout la bulle *Unam Sanctam* lui fournissent des exemples de ce despotisme personnel, que l'intervention tutélaire du concile a précisément pour but et aurait sûrement pour résultat d'éviter. Il conçoit néanmoins que soit institué une sorte de président de la fédération ecclésiastique, avec mission de diriger les assemblées générales et d'en faire appliquer les décisions. Ce rôle devrait, en principe, être attribué au plus digne, qui serait d'ailleurs assisté par un sénat sacerdotal institué *ad hoc.* Marsile ne voit aucun inconvénient à ce que ce fût l'évêque de Rome, en raison des titres historiques dont cette Église a joui dans le passé, mais à condition qu'on ne veuille pas étayer cette fonction sur un droit divin inexistant. Voir II, 22, p. 263-268. En dehors de là, tout le reste est abus, contraire tout à la fois aux plans de Dieu et aux intérêts de la société. Marsile consacre ses derniers chapitres à une âpre critique des empiétements commis par les papes, au nom d'une prétendue *plenitudo potestatis*, dans le double domaine spirituel et temporel, II, 23-26, p. 268-288, puis à la réfutation méthodique des arguments scripturaires, II, 27-29, p. 288-305, et rationnels, II, 30, p. 305-308, invoqués en sa faveur.

Cet exposé doctrinal, qui remplit les deux premiers livres du *Defensor*, se termine par une troisième partie, beaucoup plus courte, où l'auteur condense en quarante-deux conclusions ou thèses, III, 2, p. 309-312, d'une manière d'ailleurs passablement désordonnée, les principales positions philosophiques et théologiques, théoriques ou pratiques, prises et défendues par lui au cours de son traité. Partout s'affirme la volonté de soumettre le gouvernement de l'Église à la collectivité des fidèles et, par celle-ci, au pouvoir civil qui en incarne les droits et les pouvoirs. Il suffit de lire ce résumé dressé par l'auteur lui-même pour voir combien fut profonde, consciente et systématique, dans l'esprit de Marsile, cette conception régalienne, cette étatisation de l'Église à laquelle son nom demeure attaché.

6° *Quelques cas particuliers de la juridiction ecclésiastique.* — A ce système fondamental, contenu dans le *Defensor pacis*, le *Defensor minor* apporte quelques précisions ou aggravations supplémentaires sur certains points particuliers, qu'il faut au moins indiquer en terminant, d'après le résumé qu'en donne N. Valois, p. 607-615.

Marsile y professe la souveraineté absolue de la loi, soit divine, soit humaine. En conséquence, l'autorité ecclésiastique ne peut rien retrancher de la première par voie de dispense, ni rien y ajouter par voie de commandement. La seconde relève tout entière, par définition, de l'autorité civile. Par rapport à l'une et à l'autre, l'Église ne peut jamais porter de sanction coactive, fût-ce pour préserver le monde entier de l'hérésie. En revanche, le vœu, qui est une promesse sacrée, doit être sanctionné par une peine, même au civil s'il s'agit d'un vœu qui intéresse d'autres hommes. Dans l'ordre proprement spirituel, Marsile n'admet pas que la confession soit, de droit divin, autre chose qu'un conseil; mais il faut s'y soumettre tant qu'elle est ordonnée par le droit ecclésiastique. Cette confession n'entraîne pas pour le prêtre le droit d'imposer des pénitences. Les croisades et les pèlerinages sont d'ailleurs, en soi, des œuvres médiocrement méritoires et dont l'Église, en tout cas, ne saurait mesurer la valeur. Quant à l'excommunication et à l'interdit, ces mesures ne se justifient pas au nom du droit divin. Sur la primauté du pape, Marsile précise « que cette croyance peut être admise... comme une coutume et une tradition, mais non comme un dogme nécessaire au salut éternel ». N. Valois, p. 612. Elle appartient à la catégorie de ces décisions prises par les conciles qui doivent être obéies jusqu'à révocation. Il ne saurait d'ailleurs probablement y avoir de concile vraiment œcuménique si les Grecs n'y sont pas convoqués. Le *Defensor minor* s'achève sur la question du mariage, où l'Église peut bien statuer, en théorie, sur ce qui est ou non conforme à la loi divine, mais où les solutions pratiques sont réservées au pouvoir civil.

III. Condamnation par l'Église. — On a pu remarquer, au cours de cette exposition, que Marsile de Padoue entend toujours parler en chrétien et en catholique, qu'il emprunte ses arguments à l'Écriture et aux saints Pères. Pour paradoxale que la chose nous puisse paraître, ce bouleversement de la constitution ecclésiastique, qui frappe à bon droit l'historien par son caractère d'audacieuse innovation, fut proposé par son auteur comme l'expression même de l'orthodoxie. Les pires hardiesses de l'intelligence s'abritaient encore, au Moyen Age, sous le vêtement de la foi et de la tradition. Ce sentiment éclate d'une manière particulièrement formelle dans les dernières lignes du *Defensor*, exhumées par K. Müller, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 925, où l'on a la surprise de lire cette déclaration : *Supradictis a nobis omnibus adjiciatur quod, si quid in ipsis reperiri contingat diffinitum seu aliter quomodolibet pronunciatum vel scriptum minus catholice, id non pertinaciter dictum est, ipsumque corrigendum atque determinandum supponimus auctoritati Ecclesiæ catholicæ seu generalis concilii fidelium christianorum.* Il est vrai que, jusque dans cette profession de loyalisme catholique, on retrouve les positions caractéristiques de Marsile : c'est à l'Église, c'est-à-dire au concile général, qu'il se soumet. A défaut du « concile de tous les chrétiens », c'est du moins le pape, par lui si nettement disqualifié, qui se chargea d'administrer au novateur, en vertu de la tradition catholique, la censure qu'il déclarait souhaiter.

1° *Premières interventions du Saint-Siège.* — Aussitôt que le *Defensor pacis* se fut divulgué et que ses auteurs se furent publiquement découverts en se réfugiant auprès d'un empereur déjà condamné pour hérésie, l'attention du Saint-Siège se porta sur les deux docteurs parisiens et diverses mesures préparèrent la condamnation qui n'allait pas tarder.

Une première bulle contre les deux hérésiarques fut lancée par Jean XXII au cours de l'été 1326. Elle ne s'est pas conservée; mais il ressort d'extraits des archives vaticanes publiées par W. Preger, dans les *Abhandl. der histor. Classe der k. bayer. Akademie der Wiss.*, Munich, 1886, t. xvii, p. 199, que l'évêque Albert de Passau rendit compte au Saint-Siège pour la seconde fois, à la date du 6 septembre, de la promulgation de ce document dans son diocèse. L'année suivante, une bulle fulminée contre Louis de Bavière, en date du 3 avril 1327, signale auprès de lui ces *duos viros nequam, perditionis filios et maledictionis alumnos, quorum unus Marsilium de Padua et alter Johannem de Janduno se faciunt nominari.* Elle dénonce également leur ouvrage : *librum quemdam erroribus profecto non vacuum sed plenum hæresibus variis*, en ajoutant que plusieurs bons catholiques l'ont déjà examiné. Ce qui suggère que le Saint-Siège n'en a pas encore pris directement connaissance, puisque le pape n'en parle que par ouï-dire : *sicut fide dignorum multorum catholicorum habet assertio.* Bulle *Quia juxta doctrinam*, dans Martène-Durand, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. ii, col. 683. Quelques jours plus tard, le 9 avril, par la bulle *Dudum propter notorios*, le pape frappait nos deux novateurs d'excommunication et de suspense, en même temps que les autres principaux partisans ecclésiastiques de l'empereur rebelle. Jean et Marsile étaient, en outre, sommés de comparaître personnellement devant le Saint-Siège dans un délai de quatre mois pour se justifier de leurs doctrines, sous peine d'être déchus de leurs bénéfices et dignités, sans préjudice des autres sanctions jugées opportunes, *eorum absentia non obstante.* Martène-Durand, *ibid.*, col. 696-698. Faute de pouvoir signifier cette citation aux intéressés, le pape faisait afficher aux portes de Notre-Dame des Doms la bulle et les autres pièces du procès, *quæ processum ipsum suo quasi sonoro præconio et patulo indicio publicabunt.* Il va sans dire que les deux inculpés se gardèrent bien d'obtempérer à cette citation. C'est donc en dehors d'eux que le pape fit procéder à l'examen du *Defensor pacis*. Il semble d'ailleurs que cette affaire ait été conduite avec un soin tout particulier.

La bulle définitive de Jean XXII, que nous retrouverons tout à l'heure, fait allusion aux premières argumentations que *nonnulli viri catholici se pro defensione fidei opponentes* firent d'abord valoir pour réfuter les erreurs des deux hérétiques. De guerre lasse, ces interventions privées ne suffisant pas, on se tourna vers le Saint-Siège pour solliciter son jugement sur une série d'articles extraits de l'ouvrage incriminé. *Tandem tam præfati quam plures prælati necnon et alii viri catholici... nobis certos articulos de libro prædicto curaverunt nonnulli mittere ac per seipsos aliqui præsentare.* De cette liste quelques propositions furent spécialement retenues, sur lesquelles le pape voulut conférer, en de sérieuses délibérations, non seulement avec les cardinaux et plusieurs évêques ou prélats, mais avec des spécialistes de la théologie et du droit canonique. L'érudition moderne a retrouvé le nom de quelques-uns au moins de ces consulteurs, que le pape ne nomme pas, et le texte même de leurs mémoires. Voir R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, t. i, 1911, p. 1-27, et t. ii, 1914, p. 3-63. D'aucuns furent officiellement saisis de la question, tels que le carme Sybert de Beck et le général des augustins, Guillaume de Crémone — ordinairement appelé Guillaume Amidani, mais dont le nom exact semble être Guillaume *de Villana* — qui déclarent répondre par ordre du pape. Mais le cas passionnait suffisamment les docteurs présents à la Curie pour que d'autres s'y soient intéressés *motu proprio*, tels que le prémontré Pierre de Lutra. Il résulte de la consultation des deux premiers que les propositions examinées étaient primitivement au nombre de six. Aux cinq qui allaient être condamnées,

et que nos auteurs citent déjà dans un texte et un ordre à peu près identiques à celui que nous connaissons, s'en ajoutait une autre, ainsi conçue chez Sybert : *Quilibet presbyter ita plene potest absolvere ab omni crimine, ab omni injuria, a quocumque periculoso statu quem homo incurrat modo quocumque, sicut papa.* R. Scholz, t. II, p. 4. Cf. p. 17 le texte tout à fait semblable donné par Guillaume de Crémone. Pour des motifs que nous ignorons, cette proposition fut écartée au dernier moment et les cinq autres seules furent censurées dans le document définitif.

2° *Bulle de condamnation.* — Au terme de ces études et consultations, Jean XXII se résolut à publier sa bulle *Licet juxta doctrinam*, en date du 23 octobre 1327, où il portait une solennelle condamnation contre les deux hérésiarques et leurs principales erreurs. Texte complet dans Martène-Durand, *Thesaurus*, t. II, col. 704-716; Raynaldi, *Annales eccl.*, ad an. 1327, n. 28-35, et Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I *a*, p. 304-311.

Le prologue rappelle l'obligation qui incombe à l'Église d'arrêter dès le début la propagande des doctrines erronées, puis les multiples dénonciations qui ont été faites au Saint-Siège contre Marsile de Padoue et son complice Jean de Jandun. Des nombreux articles tirés de leur livre le pape se décide à condamner seulement quelques-uns. Bien que les erreurs en soient tellement manifestes que ce soit presque vouloir éclairer le soleil au moyen d'un flambeau, il y veut néanmoins ajouter quelques considérations propres à en montrer le vice.

C'est ainsi que le pape rapporte successivement, pour les dénoncer à l'Église, cinq propositions des novateurs, qu'il fait suivre chacune d'une longue réfutation. Elles sont encore une fois reprises d'affilée à la fin de la bulle, sous une forme à peu près identique, et frappées à nouveau d'une réprobation collective. On les trouve dans Denzinger-Bannwart, n. 495-500, soi-disant d'après Duplessis d'Argentré, mais, en réalité, avec quelques modifications qui ne correspondent pas toujours exactement ni à l'une ni à l'autre des deux recensions fournies par les exemplaires imprimés du document pontifical. Nous reproduirons d'abord le texte de Denzinger, comme plus usuel, mais en ayant soin de marquer, à l'occasion, les petites différences qu'il présente avec celui des premiers éditeurs, dont la lecture coïncide à quelques détails près.

1. Quod illud quod de Christo legitur in Evangelio beati Matthæi quod ipse solvit tributum Cæsari quando staterem sumptum ex ore piscis illis qui petebant didrachma jussit dari, hoc facit non condescensive e liberalitate sive pietate sed necessitate coactus.	Que ce qui se lit du Christ dans l'Évangile de saint Matthieu, à savoir qu'il paya le tribut à César lorsqu'il prit une pièce d'argent dans la bouche d'un poisson et ordonna de la remettre à ceux qui réclamaient le didrachme, il le fit non par condescendance, poussé par sa libéralité ou sa piété, mais contraint par la nécessité.

Le second texte de la bulle porte ici *jussit dare* au lieu de *jussit dari*, et les deux sont d'accord sur la version plus plausible : *liberalitate suæ pietatis.* Mais ces deux minces variantes n'ont aucune importance pour le sens.

Il s'agit de la scène rapportée, Matth., XVII, 24-27. Elle était déjà discutée au temps de Philippe le Bel, voir J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, Louvain, 1926, p. 170 et 312, pour savoir, si, en payant l'impôt, Jésus avait ou non reconnu la suprématie du pouvoir impérial. Tous les régaliens, bien entendu, l'exploitaient dans le sens affirmatif; cette exégèse devait recueillir l'adhésion de Marsile de Padoue, qui l'utilise, en effet, longuement, II, 4, p. 197-198, pour astreindre les clercs à la soumission envers l'État. A quoi la bulle oppose que ce fut là un acte de pure condescendance, comme il ressort du contexte où l'on voit que Jésus se déclare libre et accepte seulement de payer le didrachme pour ne pas causer de scandale.

Cet acte du Sauveur, et c'est ce qui en faisait la gravité, prenait alors les proportions d'un symbole, qui semblait accréditer le droit absolu du pouvoir civil sur les biens ecclésiastiques. En même temps que le principe le pape tient à désavouer expressément cette conséquence.

Quod omnia temporalia Ecclesiæ subsunt imperatori et ea potest accipere velut sua.	Que tous les biens temporels de l'Église sont soumis à l'empereur et qu'il peut les prendre comme siens.

Marsile est bien responsable de cette déduction. Non seulement il remarque, avec saint Bernard, qu'en acquittant l'impôt le Christ, bien qu'il pût en être dispensé par sa dignité royale, voulut accomplir son devoir de bon citoyen, *exhibuisse debitam reverentiam, non ergo coactam, quoniam hujusmodi census et tributum debetur principibus a quocumque*, I, 4, p. 198, mais il aime voir dans ce fait un exemple de plus vaste portée. Loin de requérir aucune sorte d'immunité, le Maître dictait par là leur conduite aux prêtres ses successeurs et montrait en acte qu'il ne lui répugnait pas d'admettre *ipsorum temporalia subjecta fore principibus sæculi. Ibid.*, p. 197. Quelques lignes plus haut, Marsile reprenait à son compte une parole d'Origène, aux termes de laquelle les exactions, même injustes, des princes à l'égard de l'Église ne font que les remettre en possession de ce qui leur appartient : *ut exigant a nobis quæ sunt ipsorum.* La bulle se contente d'appliquer à l'empereur au singulier ce que le *Defensor* disait au pluriel des princes en général.

Le pape s'attache spécialement à réfuter cette conclusion, en faisant observer qu'elle pèche par la base, du moment que le Christ s'affirme, en droit, exempt de l'impôt. Quand bien même il l'eût acquitté *ex debito*, la conséquence ne serait pas légitime; car il s'agissait d'un impôt personnel et non pas d'un impôt réel. *Unde non sequitur quod ex eo quod persona est tributaria, sunt et bona.*

De cette censure exégético-juridique il ressort que le pape entend sauvegarder l'indépendance de la propriété ecclésiastique à l'égard de l'État.

2. Quod beatus Petrus apostolus non plus auctoritatis habuit quam alii apostoli habuerunt, nec aliorum apostolorum fuit caput.	Que le bienheureux apôtre Pierre n'a pas eu plus d'autorité que n'en avaient les autres apôtres et ne fut pas leur tête.
Item quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiæ nec aliquem suum vicarium fecit.	De même, que le Christ n'a laissé aucune tête à son Église et n'a fait de personne son vicaire.

Cette formule suit exactement la première recension de la bulle. La seconde la fait, en outre, précéder de cette proposition du même ordre : *Quod beatus Petrus Apostolus non fuit plus caput Ecclesiæ quam quilibet aliorum Apostolorum.* En revanche, elle ne porte pas la phrase complémentaire : *nec aliorum apostolorum fuit caput.* De toutes façons, il s'agit de « l'autorité » de Pierre par rapport au corps apostolique, puis à l'ensemble de l'Église. Et cette autorité, soit avant, soit après le mot abstrait, est désignée subsidiairement sous l'image classique de la « tête ». Il s'agit donc, en termes théologiques, de la primauté personnelle de Pierre et de sa perpétuité dans l'Église. Marsile de Padoue prenait à cet égard une position délibérément négative. La proposition condamnée résume assez bien les conceptions développées dans le *Defensor*, II, 16-17, p. 241-247. Cf. *ibid.*, 22, p. 263-264; III, concl. 17, p. 310.

Naturellement son extrême importance lui mérite

une réfutation très étendue, où le pape établit que le Christ a fait de Pierre son vicaire par les paroles : *Pasce oves meas, pasce agnos meos.* Ce qui revient à faire de lui, suivant une métaphore familière à l'Écriture, la « tête », c'est-à-dire le chef de l'Église, sans préjudice, bien entendu, pour l'autorité prédominante du Christ, qui en demeure toujours la « tête » principale. A l'appui de cette vérité, par une évidente méthode d'argumentation *ad hominem*, le pape se plaît à invoquer le témoignage des empereurs chrétiens. Il s'ensuit que ce privilège était exclusivement propre à Pierre, comme le montrent les textes évangéliques où l'on voit que des pouvoirs lui sont accordés que les autres n'ont pas reçus. Mais la bulle ne démontre pas directement la perpétuité obligatoire de cette fonction dans l'Église. Nul doute que, dans la pensée de Jean XXII, la primauté personnelle de Pierre n'emporte suffisamment celle du pape son successeur, dont les deux censures qui suivent vont revendiquer les droits suprêmes, en affirmant son autonomie par rapport au pouvoir civil, son autorité supérieure par rapport aux autres membres du clergé.

3. Quod ad imperatorem spectat papam corrigere, instituere et destituere ac punire.	Qu'il appartient à l'empereur de corriger le pape, de l'instituer, de le destituer et de le punir.

Cette proposition présente dans la bulle deux rédactions légèrement différentes. La première omet le verbe *corrigere*; la seconde porte bien les quatre verbes, mais dans un ordre qui paraît plus satisfaisant au regard de la logique : *quod ad imperatorem spectat corrigere papam et punire, ac instituere et destituere.* Il s'agit de la suprématie que Marsile, en termes à peu près équivalents, II, 22, p. 265-266, cf. I, 15, p. 177, et III, concl. 41, p. 312, reconnaissait au pouvoir civil sur le pape, suprématie qui comportait le droit de le réprimander et de le punir en cas de faute, plus encore le pouvoir normal de l'investir de son siège et, au besoin, de l'en retirer, c'est-à-dire tous les droits du supérieur sur son inférieur. La bulle, ici et dans la suite, a seulement traduit en clair par l' « empereur » ce que le *Defensor* désignait par le terme générique de « suprême législateur humain », N. Valois, p. 582 et 593, cf. p. 584, et détaché le cas particulier du pape d'une théorie qui visait tous les clercs.

On conçoit sans peine que Jean XXII n'ait pas voulu laisser se répandre sans le censurer un tel programme d'assujettissement. La question cependant soulevait bien des points de droit et de fait. Car la discipline canonique en ces matières avait toujours été complexe et l'histoire, aggravée d'ailleurs plus d'une fois par la légende, attestait sur ce chapitre de multiples et très graves interventions du pouvoir civil que personne ne pouvait ignorer. Aussi la discussion est-elle ici particulièrement longue et serrée. Le premier pape, note la bulle, fut institué par le Christ en la personne de Pierre, et ce ne sont pas les empereurs qui ont pu nommer ses successeurs puisqu'ils étaient païens. Constantin n'a pas davantage acquis ce droit; car, en se convertissant, il devint *papæ filius ac discipulus et subjectus.* Il n'a donc pas pu le transmettre aux souverains qui l'ont remplacé, soit en Orient, soit en Occident. Si quelques-uns ont participé à l'élection du pape, ce fut *ex concessione postea ipsis facta per summum pontificem.* D'ailleurs, ce droit consistait seulement à être les témoins de l'élection, et encore les bons empereurs y ont-ils renoncé.

N'ayant pas le droit d'institution, l'empereur ne saurait avoir celui de destitution, qui lui est juridiquement corrélatif. Ainsi en ont jugé les princes chrétiens, qui ont soustrait aux laïques le jugement des évêques. Ce sont, au contraire, les souverains pontifes qui ont excommunié et déposé les souverains : Jean XXII rappelle ici les précédents déjà invoqués par Grégoire VII. Il conteste surtout qu'on puisse tirer argument pour la thèse adverse du jugement porté par Pilate contre le Sauveur. Tandis que la censure de la proposition ne tend qu'à mettre *in tuto* l'indépendance du pape, on voit que le commentaire en développe expressément la contre-partie, savoir la pleine supériorité, au sens médiéval, du pape sur l'empereur.

4. Quod omnes sacerdotes, sive sit papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis æqualis.	Que tous les prêtres, qu'il s'agisse du pape, d'un archevêque ou d'un simple prêtre, sont, en vertu de l'institution du Christ, égaux en autorité et en juridiction.

Ce texte coïncide exactement avec le premier énoncé de la bulle. Le second ajoute d'abord le pronom indéterminé *quicumque* après *sacerdos simplex*; mais surtout il double cette formule d'une autre qui la précise en la complétant. Elle se trouve d'ailleurs dans le corps de la bulle, mais séparée de la première, tandis qu'à la fin toutes deux sont juxtaposées. *Sed quod unus habet plus alio, hoc est secundum quod imperator concessit plus vel minus, et sicut concessit revocare potest.* Ainsi la proposition entière, au lieu de se mouvoir dans le domaine d'une théologie abstraite, prend la nuance très concrète du régalisme dont Marsile poursuivait partout l'application.

Là-contre, le pape cherche tout d'abord une indication de l'inégalité hiérarchique des prêtres dans l'Ancien Testament. Il en voit surtout la preuve dans le Nouveau, avec l'institution séparée des apôtres et des soixante-douze disciples, qui leur sont inférieurs pour le rang et les pouvoirs. Le droit ecclésiastique a précisé sur ce point le droit divin, en établissant des évêques, archevêques et patriarches. Institution qui remonte au Christ, dès là qu'elle est le fait de son vicaire : *Ille enim cujus auctoritate fit aliquid velut fecisse videtur.* En tous cas, elle ne relève pas de l'empereur: les règlements de Justinien en la matière se réfèrent à la tradition apostolique. La thèse des novateurs aboutirait à dire que l'Église n'eut pas de pasteurs légitimes avant Constantin : ce qui serait la négation de sa sainteté.

Quant au pouvoir d'ordre, il y a lieu de distinguer entre la dignité et la puissance. Sous le premier rapport, tous les prêtres sont égaux, en raison du caractère sacerdotal qui leur est commun. Mais la puissance du simple prêtre est inférieure, puisqu'elle peut être suspendue par le pape, au moins pour la licéité de son exercice. A cela près, les pouvoirs sacramentels produisent chez les uns et les autres les mêmes résultats.

« Dans sa teneur absolue, écrit N. Valois, p. 593, (la quatrième proposition) dépasse peut-être un peu la pensée de nos auteurs... Jean XXII généralise ici ce que Marsile de Padoue et Jean de Jandun disent des évêques. De plus, là où la bulle ne fait allusion qu'à la volonté impériale, nos auteurs font aussi intervenir le consentement des Églises ou même le vote d'un concile général. » Même sous cette forme discrète, ces réserves du savant historien ne sont pas justifiées. Il est certain, en effet, que Marsile professait, comme le note la deuxième proposition, l'égalité de tous les évêques et ramenait au droit humain la différence de leurs pouvoirs. Mais il allait plus loin et complétait sa conception canonique de la hiérarchie par une vue théologique de l'ordre en lui-même. Avec saint Jérôme il se plaisait à admettre, au sens le plus littéral, l'identité primitive des évêques et des prêtres. D'où il concluait à l'égalité du caractère sacerdotal entre ses divers détenteurs : *Hunc siquidem sacerdotalem characterem... probabiliter mihi videtur quod omnes sacerdotes habent eumdem specie, nec ampliorem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis quam simplex dictus sacerdos qui-*

cumque. Ce qui vaut également pour leurs pouvoirs de juridiction : *Ideoque mirandum est cur contendant aliqui... Romanum pontificem reliquis sacerdotibus ampliorem clavium a Christo potestatem habere,* II, 15, p. 239; cf. p. 240 et 241 : *Non plus sacerdotalis auctoritatis essentialis habet Romanus episcopus quam alter sacerdos quilibet... In auctoritate prima... omnes sacerdotes æquales sunt merito atque sacerdotio.*

Le même sytème est encore repris plus loin, II, 22, p. 264 : *Omnes episcopi sive sacerdotes æqualis sunt auctoritatis et meriti a Deo dati.* Toute la différence de leurs pouvoirs relève d'une institution positive, qui prend toujours chez Marsile un caractère régalien, *ibid.*, p. 263 : ... *Neque* (aliquis episcopus) *auctoritatis plus habet in alterum aut sibi commissum populum quam e converso, nisi per generale concilium aut fidelem legislatorem humanum super alium aut alios auctoritas sive potestas hæc concessa foret.* Et il n'y pas a lieu de s'arrêter à cette mention du concile général ou à ce qui est dit ailleurs, *ibid.*, 17, p. 250, du consentement occasionnel des Églises, parce que ces deux formes de la démocratie ecclésiastique sont toujours soumises à l'arbitraire du pouvoir suprême, qui est censé, par hypothèse, en être la meilleure expression. Cette quatrième proposition ne fait donc pas tort à la pensée de Marsile. En la condamnant, Jean XXII veut évidemment maintenir que la hiérarchie catholique, dans ses degrés essentiels, est à base de droit divin.

5. Quod tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva nisi concedat hoc imperator.	Que toute l'Église ensemble ne peut infliger à aucun homme une punition de contrainte, sinon par concession de l'empereur.

Tel est bien le texte qui figure dans le corps de la bulle; mais la formule qui revient dans la conclusion parle aussi du pape en même temps que de l'Église : *Quod* PAPA *vel tota Ecclesia simul sumpta nullum hominem, quantumcumque sceleratum, potest punire punitione coactiva nisi imperator daret eis auctoritatem.* Il est assez logique, en effet, que le pape, qui est en quelque sorte le centre des trois propositions précédentes, ne soit pas absent de la dernière.

Elle est relative au pouvoir coercitif. Jean XXII en fait remonter le principe au pouvoir de lier et de délier concédé à Pierre, avec cette nuance intéressante : *In persona Petri Ecclesiæ potestas coactiva concessa,* VEL SALTEM PERMISSA, *exstitit.* La même formule revient encore à propos de l'excommunication, que le Christ, dans Matth., XVIII, 17, fait également entrer dans les droits de l'Église. Ce pouvoir coercitif, ainsi fondé sur l'Évangile, fut déjà exercé par Pierre sur Ananie et Saphire, et cela, bien entendu, *sine imperiali concessione aliqua.* Le pape rappelle ensuite les sanctions appliquées par saint Paul, et montre combien il est absurde d'imaginer que le droit de coercition soit venu à l'Église des princes qui furent si longtemps ses persécuteurs.

On remarquera que Jean XXII ne parle jamais que du droit de coercition en général, sans préciser, ni dans son exposé doctrinal, ni dans les exemples invoqués à l'appui, aucune modalité d'application. Les sanctions spirituelles présentent, elles aussi, le caractère de « punitions coactives ». Marsile était d'ailleurs opposé à celles-ci non moins qu'aux peines temporelles, puisqu'il remettait tout l'exercice de la justice à la vie future, à moins que l'État, de son côté, n'en décidât autrement pour le bien public. Ici-bas, déclare-t-il formellement, *sacerdotum judicium coactivum nec est nec esse debet,* II, 9, p. 214. La discipline contraire, inconnue aux premiers siècles, est venue à l'Église *occasionaliter ex quibusdam concessionibus principum sibi factis,* II, 10, p. 219. Même pour l'excommunication, Marsile réclamait le consentement des fidèles, II, 6, p. 207, c'est-à-dire, en pratique, du pouvoir civil. L'Église ne pouvait, à coup sûr, laisser mettre en cause une des formes normales, et malheureusement toujours nécessaires, de sa juridiction.

Toutes ces propositions sont reprises à la fin de la bulle et globalement réprouvées dans les termes les plus graves : *Articulos prædictos... velut sacræ Scripturæ contrarios et fidei catholicæ inimicos, hæreticos seu hæreticales et erroneos... sententialiter declaramus.* Il va de soi que la garantie du magistère pontifical ne porte que sur la censure même des propositions condamnées, et pas du tout sur les réfutations qui les accompagnent dans le corps du document. Celles-ci n'en sont pas moins précieuses pour faire connaître la théologie du temps et aussi pour préciser, comme en une sorte de commentaire officiel, le sens dans lequel il faut prendre la condamnation dont les erreurs de Marsile furent l'objet.

3° *Actes postérieurs.* — En même temps que les doctrines, la bulle dénonçait avec une égale solennité leurs fauteurs et, après avoir rappelé leur obstination notoire, les déclarait hérétiques et les mettait publiquement au ban de la chrétienté, avec ordre à tous le fidèles de les éviter et, à l'occasion, de les livrer à la justice de l'Église.

Jean XXII ne cessa plus, en effet, de les poursuivre par tous les moyens en son pouvoir. Voir ses lettres du 23 janvier et du 15 avril 1328, dans *Vatikanische Akten*, n. 967 et 999; du 31 mars 1328, du 5 mai et du 25 juin 1329, du 22 juillet et du 6 septembre 1330, du 4 janvier 1331, dans Martène-Durand, *Thesaurus*, t. II, col. 741, 773, 778, 813, 817. Sous ses successeurs Benoît XII et Clément VI, le désaveu des deux hérétiques entrait encore dans les conditions exigées par la curie pour la réconciliation de Louis de Bavière. Voir les lettres impériales du 28 octobre 1336 et du 18 septembre 1343, dans *Vatikanische Akten*, n. 1841 et 2167, p. 642 et 781.

Il y aurait même eu, à la cour d'Avignon, dans les années immédiatement suivantes, des projets de condamnation plus complète. « Benoît XII jugea insuffisante la censure du livre de Marsile et de Jean de Jandun faite par son prédécesseur. Il chargea de l'examiner à nouveau le cardinal Pierre Roger, le futur Clément VI, qui réussit à y relever plus de deux cent quarante erreurs. » L'affaire en resta là; mais « plus tard, devenu pape, ce même Clément VI déclarait qu'il n'avait jamais, dans ses lectures, rencontré de pire hérétique que Marsile de Padoue ». N. Valois, p. 620-621, d'après C. Höfler, *Aus Avignon*, dans *Abhandl. der k. bömischen Gesellschaft der Wiss.*, VIe série, t. II, 1869, p. 20, qui rapporte un souvenir rappelé par Clément VI le 10 avril 1343. Voir de même le témoignage d'un autre contemporain, Conrad de Megenberg, *Tract. contra W. Occam*, 6, édité par R. Scholz, *Unbekannte... Streitschriften*, t. II, p. 364.

Ces projets n'ayant pas eu de suite, c'est la bulle *Licet juxta doctrinam* de Jean XXII qui fixe officiellement les positions prises par l'Église à l'égard de ce régalisme qui avait si souvent inspiré la politique des souverains médiévaux, et dont Marsile de Padoue a fait la théorie avec une vigueur de dialectique et une audace de pensée qui n'avaient jamais été atteintes jusque-là et qui n'ont peut-être jamais été dépassées depuis lors.

IV. INFLUENCE. — En dépit et parfois en raison même de sa hardiesse, le système exposé par Marsile de Padoue eut une très grande influence dans la suite. Les censures de l'Église le désignèrent à la critique des théologiens orthodoxes, qui ne faillirent pas à cette tâche, sans d'ailleurs l'empêcher d'avoir toujours de fidèles partisans. De toutes façons, le nom et la pensée

de Marsile se retrouvent mêlés aux grandes crises religieuses des siècles suivants, à celles surtout qui ranimèrent le vieux conflit, jamais éteint, de l'Église et de l'État. Mis en doute par les historiens anciens, par exemple Ém. Friedberg, *Die M. A. Lehren über Staat und Kirche*, Leipzig, 1874, t. I, p. 27, et 49-50, le fait est de plus en plus attesté par les découvertes de l'érudition. Voir J. Sullivan, *The american historical Review*, 1897, t. II, p. 593-610.

1° *Controverses théologico-politiques.* — Violemment posé sous Philippe le Bel, rouvert et aggravé sous Louis de Bavière, le problème théorique de l'Église et de l'État ne cessa plus d'alimenter, à travers le XIVe siècle et plus tard, la pensée des spéculatifs. Il est naturel qu'on y ait cherché la part qui peut revenir dans ces controverses à Marsile de Padoue.

Sur la foi d'un mot du pape Clément VI, rapporté dans Höfler, *op. cit.*, p. 20, et déjà connu par Conrad de Megenberg, *loc. cit.*, dans Scholz, t. II, p. 364, on a souvent répété que Marsile devait le principe de ses erreurs à Guillaume Occam. Et l'on a cherché à établir des liens historiques entre les deux maîtres, soit à Paris, soit ailleurs. Voir S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste*, Leipzig, 1874, p. 35-36 et 241-242. Mais l'entière originalité de Marsile est aujourd'hui reconnue. N. Valois, p. 619. Rien ne prouve, en effet, qu'il ait jamais connu Occam et la critique interne, au surplus, révèle entre leur pensée des divergences considérables. Voir l'analyse faite par J. Sullivan, dans *The american historical Review*, 1897, t. II, p. 417-426. On pourrait plutôt se demander si Marsile n'a pas influencé le système d'Occam. Le maître parisien s'est, en effet, mêlé aux franciscains révoltés qui remplissaient la cour du Bavarois et, parmi les erreurs de ceux-ci, Jean XXII signalait de bonne heure qu'ils soutiennent « l'hérésie qui affirme qu'il appartient à l'empereur de déposer le pape et de lui en substituer un autre ». Lettre du 4 janvier 1331, dans Martène, *Thes.*, t. II, col. 831. Cependant cette idée n'est peut-être pas assez précise ni assez caractéristique pour signifier un emprunt, et les divergences déjà signalées ne permettent pas de conclure à une action directe de Marsile sur Occam. Il reste qu'ils ont travaillé tous deux à la même œuvre, mais avec des moyens différents. « Comme Marsile s'inspirait d'Aristote, Occam s'inspirait de la Bible. » J. Sullivan, *loc. cit.*, p. 425. Voir déjà Silbernagl, *Ockams Ansichten über Kirche und Staat*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1896, t. VII, p. 423-433.

En tout cas, le prestige de Marsile était assez grand pour retenir spécialement l'attention des gardiens de l'orthodoxie. Déjà le fait, assez rare sinon inouï dans les annales du magistère ecclésiastique, que le pape ait voulu accompagner d'une discussion en règle chacune des propositions du novateur qu'il condamnait suffit à prouver le crédit dont celui-ci devait jouir et combien le besoin s'imposait de lui faire contrepoids. La tradition manuscrite atteste, au demeurant, que les réfutations dues à la plume des premiers théologiens pontificaux, voir plus haut, col. 163, se répandirent en divers milieux dès le XIVe siècle.

Pour les apologistes subséquents de la papauté, Marsile reste pareillement le grand adversaire, dont la critique vient d'ordinaire soutenir leurs thèses sur le droit pontifical. C'est ainsi que le franciscain Alvarez Pelayo, vers 1330, s'occupe longuement pour le réfuter de l'*hæresiarcha novellus*. Voir *De planctu Ecclesiæ*, I, 68, édition de Lyon, 1517, fol. LXXIV-LXXV. Il y revient plus tard, vers 1345, dans son *Collirium adv. hæreses novas*, édité par R. Scholz, *op. cit.*, t. II, p. 512-514. On trouve de même la critique du novateur dans Alexandre de Saint-Elpide, vers 1334 ; plus tard encore, chez Conrad de Megenberg, *Œconomica*, vers 1352-1362, et Thomas de Strasbourg, avant 1353. Voir N. Valois, p. 620, et N. Paulus, *Thomas von Strassburg und Ludolph von Sachsen*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1892, t. XIII, p. 10. Il en est de même, en plein XVe siècle, chez Jean de Torquemada, *Sum. de Ecclesia*, l. IV, pars II, c. 37.

Malgré ces réfutations, Marsile trouvait et gardait des lecteurs. On en peut juger par le nombre assez considérable des mss. du *Defensor* qui nous sont parvenus et « dont la plupart remontent au XIVe siècle ». Voir N. Valois, p. 573, qui en énumère une vingtaine, et l'étude méthodique de J. Sullivan, dans *The english historical Review*, 1905, t, XX, p. 293-307. En même temps, des traductions en langue vulgaire mettaient l'ouvrage à la portée du grand public. Une traduction italienne date de 1363, qui est faite elle-même sur une version française plus ancienne. Lorsque celle-ci prit quelque notoriété, le pape Grégoire XI s'en plaignit amèrement à la Faculté de théologie de Paris, qui ouvrit une enquête officielle, du 1er septembre au 31 décembre 1375, sans succès du reste, pour en découvrir l'auteur. Voir *Chartularium Univ. Paris.*, t. III, p. 223-227, et N. Valois, p. 621-622. Vers la même époque, on signale de nombreux emprunts au *Defensor* dans le célèbre *Songe du Vergier* (1376-1377) et le pape Grégoire XI en dénonçait l'inspiration dans les premiers écrits de Wyclif. Cf. Sullivan, *loc. cit.*, p. 598-599. Justement suspect aux théoriciens du droit pontifical, Marsile devenait l'allié de tous ceux qui s'attachaient à établir ou à défendre la prépondérance religieuse du pouvoir civil.

2° *Période du Grand Schisme.* — En affirmant les droits de l'État sur l'Église, Marsile avait été conduit à transposer dans un sens démocratique la constitution de l'Église elle-même. Le concile général tient, à ce titre, une grande place dans son système. Il était à prévoir qu'on ne manquerait pas d'alléguer ce précédent lorsque la division persistante du Grand schisme amena tant d'esprits à chercher dans le système conciliaire un remède à la carence de la papauté.

Beaucoup d'historiens ont été surpris de n'y pas trouver une influence très sensible de Marsile. Voir Sullivan, *loc. cit.*, p. 593 et 599. C'est sans doute que ses théories étaient trop visiblement contraires à la tradition ou que les censures de l'Église l'avaient trop discrédité auprès des théologiens. On en retrouve cependant des traces assez nettes pour en révéler incontestablement la réalité, et le fait est d'autant plus frappant quand il s'agit d'une doctrine notoirement aussi peu catholique.

L'action de Marsile s'exerça tout d'abord d'une manière indirecte et lointaine, par l'intermédiaire d'ouvrages nés de son inspiration, tels que le *Songe du Vergier*, dont Pierre d'Ailly faisait usage. Voir Tschackert, *Peter von Ailli*, Gotha, 1877, p. 42-43. D'autres fois aussi elle fut directe. Thierry de Niem, par exemple, au cours de son *De modis uniendi ac reformandi Ecclesiam*, 14, dans H. von der Hardt, *Conc. Const.*, t. I, col. 100-101, cite Marsile, bien que sans le nommer, comme un *alter modernus magnus theologus*. Il lui emprunte tout un passage dans son *De necessitate reformationis Ecclesiæ* (vers 1417), dans H. Finke, *Forschungen und Quellen des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889, p. 276-277. Voir sur l'emprunt la note de l'auteur dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VII, p. 226-227.

Un peu plus tard, dans les remous que suscita le concile de Bâle, on a pu soupçonner encore quelque utilisation du *Defensor pacis* chez Grégoire de Heimburg. Voir P. Joachimsohn, *Gregor Heimburg*, Bamberg, 1891, p. 233. Nicolas de Cuse le mentionne expressément dans son *De concordantia catholica*, II, 34 (entre 1431 et 1434), et, bien que ce soit pour le

réfuter, on a pu signaler dans toute sa théologie de l'Église « l'esprit » même du *Defensor*. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 41. Il y a moins de réserve encore chez Mathias Döring, dont la *Confutatio primatus papæ*, écrite en 1443, est pour une bonne part tissée d'extraits de Marsile. Pour la preuve détaillée, voir P. Albert, *Die Confutatio primatus papæ*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1890, t. XI, p. 460-478.

On voit que l'œuvre de Marsile commençait à ravitailler les réformateurs ecclésiastiques du pouvoir spirituel comme elle avait soutenu les adversaires politiques du pouvoir temporel.

3° *Période de la Réforme.* — Tout naturellement, on devait être tenté de chercher un rapport entre la doctrine de Marsile et la grande révolution religieuse du XVIe siècle.

De bonne heure, les premiers adversaires de la Réforme crurent pouvoir dénoncer chez Luther une réminiscence des erreurs du *Defensor*. Ce fut, en tout cas, pour Albert Pighius, *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio*, Cologne, 1538, V, 1, dans Roccaberti, *Biblioth. maxima pontificia*, t. II, p. 122, l'occasion de caractériser en termes très heureux l'esprit qui animait le novateur du XIVe siècle : « C'était, dit-il, un aristotélicien plutôt qu'un chrétien... S'il cite l'Écriture et les sentences des saints Pères, c'est en les comprenant à sa manière... Il est d'ailleurs si âpre à l'égard des pontifes romains que, n'était la distance des temps, on pourrait se demander si c'est lui qui emprunte à Luther ses invectives ou inversement. L'un et l'autre font assaut pour se surpasser. » Suit une longue et véhémente réfutation, *ibid.*, 1-16, p. 122-205. Chez des historiens modernes également, on retrouve l'opinion que l'ecclésiologie de Marsile coïncide avec celle de Luther. Voir Silbernagl, *loc. cit.*, p. 427, et surtout B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, dans *Nuova Antologia*, 1887, t. LXXI, p. 209-227, qui veut, en outre, voir dans son héros un ancêtre de la Révolution. Ces coïncidences ne sont évidemment pas des preuves de dépendance. « La vérité est que Marsile de Padoue a été parfaitement ignoré des réformateurs religieux du XVIe siècle et des écrivains politiques qui, de près ou de loin, ont préparé la Révolution. » Ad. Franck, dans *Journal des Savants*, 1883, p. 129.

Si les initiateurs de la Réforme n'ont pas utilisé l'œuvre de Marsile, leurs disciples ne tardèrent pas à voir le parti qu'ils pouvaient en tirer. Dès 1522, le *Defensor* était édité à Bâle par Licentius Evangelus, qui ne manquait pas de signaler dans cet ouvrage *expressissimam horum temporum imaginem*, « l'image » en particulier des vexations que, dès cette époque, la tyrannie romaine faisait subir aux meilleurs des Césars. *Ad lectorem...*, p. 363, reproduit dans Goldast, p. 312. A partir de ce moment, les éditions se succédèrent rapidement. N. Valois, p. 623, n'en signale pas moins de huit jusqu'en 1692. Comme au XIVe siècle, aux éditions s'ajoutaient les traductions. Une traduction anglaise par W. Marshall parut à Londres en 1535. Dix ans plus tard, 1545, Max Müller en publiait en allemand une traduction abrégée, qu'il dédiait à Othon Henri, comte Palatin. La Réforme a toujours poursuivi parallèlement un double but, savoir : l'opposition à la hiérarchie catholique et l'assujettissement de l'Église au pouvoir civil. Pour atteindre l'un et l'autre, elle trouvait en Marsile de Padoue un excellent auxiliaire.

Rien d'étonnant à ce que la même sympathie persiste chez les protestants actuels, comme en témoigne le grand nombre des thèses que lui consacrent les jeunes bacheliers et le lyrisme de leurs appréciations. « Marsile, affirme l'un d'entre eux, en mettant l'autorité des Écritures au-dessus de l'autorité de l'Église, délivrait la conscience humaine de l'asservissement où la tenait plongée l'Église romaine... Par sa haine implacable contre le système catholique et en particulier contre la papauté, et aussi par ce besoin d'affranchissement qui était en lui, il avait tout ce qu'il fallait pour être un réformateur complet. » L. Jourdan, *Étude sur Marsile de Padoue*, Montauban, 1892, p. 79-80. « Marsile, écrit de même A. Huraut, *Étude sur Marsile de Padoue*, Paris, 1892, p. 53-55, a été un réformateur religieux et c'est là le point qui nous intéresse le plus. Ce qu'il a combattu dans l'Église, c'est l'organisation hiérarchique... Et c'est pour lui un grand titre de gloire d'avoir eu la hardiesse de dire ce qu'aucun autre avant lui n'avait osé proclamer. » Pour tous il reste un « précurseur », art. *Marsile de Padoue*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII (supplément), p. 693, et son œuvre ne paraît pas moins digne d'attention aujourd'hui qu'autrefois pour la solution de ce problème toujours pendant que sont les relations de l'Église et de l'État. Sander, art. *Marsilius*, dans *Prot. Realenc.*, t. XII, p. 371.

Il y aurait fort à dire, du point de vue théologique, sur la singulière affinité qui pousse les tenants du pur Évangile vers un système où s'accuse de toutes parts la mainmise du pouvoir laïque sur l'ordre religieux. Ces éloges n'en sont pas moins à retenir, à titre de témoignage historique, pour montrer combien profondément la pensée de Marsile est en opposition avec le catholicisme traditionnel. A eux seuls ils seraient une suffisante condamnation pour la doctrine qui mérita de les recevoir.

Outre les histoires générales de l'Église et de la littérature médiévales, où Marsile de Padoue trouve naturellement sa place, de nombreux travaux lui ont été consacrés chez les historiens, les juristes et les théologiens. Nous ne signalerons ici que les plus utiles et les plus importants.

1° *Milieu historique et théologique.* — K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie*, Tubingue, 1897; W. Preger, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Bayern*, dans *Abhandlungen der historischen Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. XIV, Munich, 1879, p. 5-70; *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Inspruck, 1891; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926; R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rome, t. I, 1911; t. II, 1914; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912.

2° *Études générales sur Marsile de Padoue.* — Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe : Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1864; E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, Leipzig, 1874; S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern*, Leipzig, 1874; B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padoue, 1883; Fr. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*, Florence, 1882; importante recension de ces deux ouvrages par K. Müller, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1883, t. II, p. 901-926; Noël Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du Defensor pacis*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, Paris, 1906, p. 528-623; Ephraïm Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, 1920, dans *Harvard theological Studies*, t. VIII; G. Piovano, *Il Defensor Pacis di Marsilio Patavino*, dans *Scuola catholica*, t. XXII, 1922, p. 161-178, 342-359.

3° *Études spéciales.* — Aug. Nimis, *Marsilius von Padua republikanische Staatslehre*, Mannheim, 1898; M. Guggenheim, *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, dans *Historische Vierteljahrschrift*, t. VII, 1904, p. 343-362; R. Scholz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, dans *Zeitschrift für Politik*, t. I, 1908, p. 61-84; Ant. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du Moyen Age*, XII : *Marsile de Padoue*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (publiés par l'École française de Rome), t. II, 1882, p. 447-450; James Sullivan, *Marsiglio of Padua and William of Ockam*, dans *The ame-*

rican historical Review, t. II, 1897, p. 409-426, 593-610; *The manuscripts and date of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, dans *The english historical Review*, t. XX, 1905, p. 293-307; Max Birk, *Marsilius von Padua und Alvaro Pelayo*, dans *Jahresbericht der hoheren Burgerschule zu Mulheim*, 1868; B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, dans *Nuova Antologia*, t. XLI, 1883, p. 209-227; Ad. Franck, *Marsile de Padoue* (à propos de l'ouvrage de B. Labanca), dans *Journal des Savants*, 1883, p. 117-130; H. Finke, *Zu Dietrich von Niem und Marsilius von Padua*, dans *Römische Quartalschrift*, t. VII, 1893, p. 224-227; H. J. Wurm, *Zu Marsilius von Padua*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XIV, 1893, p. 68-69; F. Battaglia, *La dottrina conciliare di Marsilio da Padova*, dans *Ricerche religiose*, t. II, 1926, p. 236-249.

4° *Petites notices universitaires*. — Paul Meyer, *Marsile de Padoue jurisconsulte et théologien du XIVe siècle*, thèse de baccalauréat en théologie, Strasbourg, 1870; A. Huraut, *Étude sur Marsile de Padoue*, thèse de baccalauréat en théologie, Paris, 1892; L. Jourdan, *Étude sur Marsile de Padoue*, thèse de baccalauréat en théologie, Montauban, 1892; Dr. Schockel, *Ueber Marsilius von Padua*, discours prononcé au gymnase de Bouxwiller, Strasbourg, 1877.

J. RIVIÈRE.

MARSOLLIER Jacques (1647-1724), naquit à Paris en 1647, devint chanoine régulier de Sainte-Geneviève, puis prévôt et archidiacre d'Uzès et fut envoyé par les supérieurs de la congrégation pour rétablir le bon ordre dans le chapitre de cette ville. Marsollier se fixa à Uzès où il mourut le 30 août 1724.

Les écrits de Marsollier sont très variés; la plupart se rapportent à l'histoire ecclésiastique et indirectement à la théologie. Son premier travail est l'*Histoire de l'origine des dîmes, des bénéfices et autres biens temporels de l'Église*, in-12, Lyon, 1689, ouvrage curieux et très rare, dans lequel l'auteur s'est inspiré de Fra Paolo (*Le traité des bénéfices*); il fut mis à l'Index par décret du 5 juillet 1694. — Puis parut l'*Histoire du cardinal Ximénès, archevêque de Tolède et régent d'Espagne*, in-12, Toulouse, 1693, réédité en 1704 et en 1739. (*Journal des Savants* des 22 et 29 juin 1693, p. 221-238 et du 31 mars 1704, p. 163-165; *Mémoires de Trévoux*, avril et mai 1704, p. 507-524, 673-691 et février 1740, p. 231-250). L'écrit de Marsollier fut attaqué dans un ouvrage anonyme intitulé : *Marsollier découvert et confondu dans ses contradictions*. — En 1693, Marsollier publia l'*Histoire de l'Inquisition et de son origine*, in-8°, Cologne, 1693; dans cet écrit, l'auteur étudie la conduite de l'Église à l'égard des hérétiques, l'origine et l'établissement des lois et des procédures de l'Inquisition qui remonte au temps où les catholiques se croisèrent contre les Albigeois; il raconte l'histoire particulière de l'Inquisition d'État de Venise et enfin les sentiments de l'Église touchant l'excommunication et la déposition des souverains en cas d'hérésie et d'apostasie; sur ce point, Marsollier prétend que l'Église ne peut ni excommunier ni déposer les souverains, et les sujets ne doivent pas tenir compte de l'interdit porté dans ces conditions par un juge ecclésiastique. L'ouvrage fut mis à l'Index le 19 mai 1694 (*Journal des Savants* des 26 avril et 3 mai 1694, p. 183-199). L'abbé Goujet dans son *Histoire des Inquisitions*, 2 vol. in-12, Cologne, 1759, n'a fait que reproduire, dans son t. Ier, l'écrit de Marsollier, et, au t. II, Goujet raconte l'établissement de l'Inquisition en Portugal et une relation de l'Inquisition de Goa, d'après un récit du Sieur Dellon. — L'*Histoire d'Henri VII, roi d'Angleterre*, 2 vol. in-12, Paris, 1697, et 1724, est le chef-d'œuvre de Marsollier, qui y raconte l'histoire de l'Angleterre jusqu'à la mort de ce roi, le 22 avril 1509 (*Journal des Savants*, 24 mars et 7 avril 1697, p. 139-150). — *La vie de saint François de Sales*, in-4° ou 2 vol. in-12, Paris, 1700, a été très souvent rééditée à Paris, Lyon et Tours au cours du XVIIIe et du XIXe siècle, et elle mérite ce succès. — *La vie de dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé et réformateur de la Trappe*, 2 vol. in-12, Paris, 1703, 1758, souleva quelques polémiques (*Mémoires de Trévoux*, mai 1703, p. 767-794). Elle fut très vivement attaquée par dom Gervaise, dans un écrit intitulé : *Jugement critique, mais équitable, des vies de feu M. l'abbé de Rancé, réformateur de l'abbaye de la Trappe, écrites par les sieurs Marsollier et de Maupéou*, in-12, Londres, 1742. La *Vie de Rancé* publiée par Marsollier fut traduite en italien par Burlamaqui, in-4°, Lucques, 1706.

Marsollier désormais s'inspire plus ou moins directement d'Érasme, en particulier, dans le traité *Du mépris du monde et de la pureté de l'Église chrétienne*, avec un discours de l'Enfant-Jésus et une lettre aux religieuses de Cambridge de l'Ordre de saint François, qui contient un excellent éloge de la solitude, in-12, Paris, 1713; c'est une traduction d'Érasme dans laquelle Marsollier n'a fait que substituer un c. XII et ajouter dans la Préface un éloge d'Érasme lui-même (*Journal des Savants*, 20 novembre 1713, p. 616-620). Puis il publia l'*Apologie ou la justification d'Érasme*, in-12, Paris, 1713 (*Journal des Savants*, 14 mai 1714, p. 311-317 et *Mémoires de Trévoux*, juin 1714, p. 935-953). Cette Apologie fut très fortement attaquée dans le *Journal de Trévoux* de juin 1714, p. 954-972 et mars 1723, p. 507-526, et dans un article des *Mémoires littéraires*, attribué au P. Le Courrayer. Il parut aussi une *Critique de l'Apologie d'Érasme de M. l'abbé Marsollier*, in-12, Paris, 1720, dans laquelle on soutient qu'Érasme est un « apostat précurseur de Luther, qui attaque le célibat des prêtres, la divinité de Jésus-Christ et qui a tronqué les Pères » dont il a publié les œuvres (*Journal des Savants*, 15 janvier 1720, p. 33-37). Dans *Les entretiens sur les devoirs de la vie civile et sur plusieurs points de morale*, in-12, Paris, 1714 et 1715, Marsollier prend Érasme pour modèle et veut ressusciter le véritable esprit de la conversation; ce sont des dialogues entre divers personnages (*Journal des Savants*, 30 juillet 1714, p. 493-496 et *Mémoires de Trévoux*, mai 1714, p. 788-798). — *La vie de la bienheureuse Mère de Chantal, fondatrice, première religieuse et supérieure de l'Ordre de la Visitation Sainte-Marie*, 2 vol. in-12, Paris, 1715, a été très souvent rééditée et elle a été abrégée par un anonyme en 1752 (*Mémoire de Trévoux*, octobre 1717, p. 1563-1587). Enfin il faut ajouter l'*Histoire de La Tour d'Auvergne, duc de Bouillon*, in-4°, Paris, 1719 et 3 vol. in-12, Amsterdam, 1726; on y trouve racontés les faits importants des règnes de François II, Charles IX, Henri III, Henri IV, la minorité et les premières années du règne de Louis XIII (*Journal des Savants* du 22 mai 1719, p. 321-325 et *Mémoires de Trévoux* de mars et avril 1723, p. 463-480, 557-575).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 82-83; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIII, col. 982-983; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 562-563; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 212-213; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 284-285 et Suppl., t. II, p. 77; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 217-218; Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1810, t. XI, p. 229-230; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 369-370; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustrées*, t. VII, p. 61-67; Dupin, *Bibliothèque des écrivains ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VII, p. 45-47; Goujet, *Bibliothèque du XVIIIe siècle pour servir de continuation à celle de Dupin*, t. II, p. 170-174; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 302-303; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 167-168; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1259; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VIII, p. 741-742.

J. CARREYRE.

MARTÈNE Edmond, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1654-1739). — I. Vie et œuvres. II. La théologie dans son œuvre.

I. Vie et œuvres. — Edmond Martène naquit à Saint-Jean-de-Losne (actuellement du diocèse de Dijon), le 22 décembre 1654. Ses études achevées, il alla s'enfermer dans la retraite et fit profession à Saint-Remy de Reims, abbaye de l'ordre bénédictin, le 8 septembre 1672. La lecture du commentaire de Trithème sur la règle de saint Benoît lui donna l'idée d'écrire lui-même un commentaire de cette même règle, et, dans ce but, il lut les anciens auteurs ascétiques, les anciennes règles, les Actes des saints de l'ordre de saint Benoît, les ouvrages de saint Bernard, les anciennes coutumes de Cluny. Appelé à Saint-Germain-des-Prés pour travailler aux éditions des Pères de l'Église, il fut dirigé dans ses études par dom Luc d'Achéry : là, il découvrit parmi les mss. de l'abbaye quelques anciens commentaires sur la Règle et commença à rédiger son propre travail.

Encouragé par dom Mabillon qui avait examiné ses premiers cahiers, il publia en 1690 son Commentaire latin, compilation de ce que ses devanciers ont dit de meilleur sur la règle de saint Benoît. *Commentarius in regulam S. P. N. Benedicti litteralis, moralis, historicus*, in-4°, Paris, 1690. — Il travailla ensuite sur les rites monastiques, et publia : *De antiquis monachorum ritibus libri quinque*, 2 in-4°, Lyon, 1690. — Aussitôt après la mort de dom Claude Martin (9 août 1696), dom Martène s'empressa d'écrire la vie de celui qui avait été son maître. Les supérieurs ayant fait des difficultés pour l'impression, la Mère Marie de l'Incarnation de Québec, qui en avait une copie, fit paraître l'œuvre sous ce titre : *La vie du Vénérable P. dom Claude Martin, religieux bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, écrite par un de ses disciples*, in-8°, Tours, 1697. L'incident amena l'exil de dom Martène à Évron dans le Bas-Maine et la défense d'acheter son ouvrage dans les monastères de la congrégation. Cependant dom Martène ne demeura pas longtemps à Évron : il fut mandé à Rouen pour aider dom de Sainte-Marthe dans son édition des Œuvres de saint Grégoire le Grand, fit réimprimer la *Vie du vénérable Claude Martin*, in-12, Rouen, 1698, publia les *Maximes spirituelles du même vénérable P. dom Claude Martin... tirées de ses ouvrages et confirmées par les sentiments des Saints Pères*, in-12, Rouen, 1698. — Il fit imprimer dans la même ville le *De antiquis Ecclesiæ ritibus libri quatuor*, 2 in-4°, 1700; puis deux ans après *De antiquis Ecclesiæ ritibus tomus tertius*, in-4°, Rouen, 1702. On peut regarder comme faisant suite à cet ouvrage le *Tractatus de antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis celebrandis officiis*, in-4°, Lyon, 1706, à la suite duquel dom Martène a placé trois petits traités : l'*Ordo Romain de Paris de Crassis*, les *Statuts de l'Église de Strasbourg*, un *livre de prières* tiré d'un manuscrit de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire. Enfin il donna au public un recueil d'écrivains et de monuments moraux, historiques et dogmatiques sous le titre : *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum ad res ecclesiasticas, monasticas et politicas illustrandas collectio nova*, in-4°, Rouen, 1700.

Chargé de recueillir des documents pour la *Gallia christiana* entreprise par dom Denis de Sainte-Marthe, il fit divers voyages avec dom Ursin Durand et en collaboration avec ce dernier donna les trois ouvrages : *Thesaurus novus anecdotorum*, 5 in-fol., Paris, 1717; *Veterum scriptorum et monumentorum ecclesiasticorum amplissima collectio*, 9 in-fol., Paris, 1724-1733; *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, 2 in-4°, Paris, 1717-1724. — Contre les attaques de l'élection du supérieur général par compromis, dom Edm. Martène composa un *Mémoire pour faire voir que les élections du supérieur Général de la congrégation faites par compromis ne sont pas contraires aux usages du royaume.* — Ce travail se trouve au t. III de l'*Histoire manuscrite de la Congrégation de Saint-Maur.* Chargé d'années et privé de son compagnon, dom Martène n'interrompit point ses travaux : il donna une seconde édition de son *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 in-fol., Anvers, 1736; il publia les écrits laissés par les PP. Mabillon, Ruinart et Massuet pour les *Annales* de l'ordre, sous le titre : *Annales ordinis S. Benedicti, tomus sextus*, in-fol., Paris, 1739. De plus on a de lui : *Lettre au P. Lebrun de l'Oratoire sur l'usage de réciter en silence une partie de la messe* (manuscrite); *Histoire manuscrite de l'Abbaye de Marmoutier avec les preuves* (elle a été publiée au XIXe siècle par M. Chevalier, 2 in-8°, s. l., 1874-1875); *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur continuée de 1739 à 1747 par dom Fortet* (manuscrite); une *Vie des saints* pour opposer à celle de M. Baillet (mention n'en est pas faite dans le détail des manuscrits de dom Martène). Par contre dans la Bibliothèque des manuscrits de Saint-Germain-des-Prés, on trouve un manuscrit de dom Martène ayant pour titre : *La vie des justes de la Congrégation de Saint-Maur.* Dom Heurtebize vient de la publier dans les *Archives de la France monastique*, t. XXVII, XXVIII et XXX, Ligugé, 1924-1926.

Infatigable, notre religieux préparait deux tomes pour faire suite aux *Acta Sanctorum O. S. Benedicti* de Mabillon, quand il mourut à Saint-Germain-des-Prés, d'une attaque d'apoplexie le 20 juin 1739. Il était âgé de 85 ans, laissant la réputation d'un grand savant et d'un saint religieux.

II. La théologie dans son œuvre. — Elle n'y occupe pas à beaucoup près une aussi large place que la liturgie et le droit canonique. Cependant on trouve dans le *De antiquis Ecclesiæ ritibus* ce que la tradition donne sur l'administration des sacrements, les dispositions dans lesquelles on doit les recevoir, sur les ministres, la matière, la forme, etc. Dans la préface du t. Ier du *Thesaurus novus anecdotorum*, les auteurs (Martène et Durand) se déclarent hautement pour la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence : ils invoquent sur ce point l'autorité d'Adam de Perseigne, d'après lequel c'était depuis plus de six cents ans la doctrine commune. La préface du t. V du même *Thesaurus* est en grande partie consacrée à l'examen de la théologie d'Abélard : les auteurs y défendent saint Bernard contre ceux qui l'ont accusé d'avoir condamné à la légère le moine infortuné.

Le t. I du *Voyage littéraire* rapporte un fait singulier : à la bibliothèque des Pères minimes de Dijon, on montra aux voyageurs quelques traités de théologie positive du cardinal A. Oregius, d'où le P. Pétau, S. J., aurait tiré ses dogmes théologiques. Le récit qu'en a fait dom Martène a été vivement combattu par le jésuite Fr. Oudin, dans son *Mémoire concernant les traités théologiques du card. A. Oregius*, où l'on examine si le P. Pétau en a tiré ses dogmes. Ce mémoire se trouve dans le *Journal des Savants* de mai 1719. — La préface du t. IV des *Veterum scriptorum... amplissima collectio*, laquelle doit servir également pour le t. V, contient des observations sur le relâchement de l'abstinence en carême. La longue préface du t. VII présente une histoire du Grand Schisme d'Occident tirée des meilleurs auteurs du temps.

Dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, Paris, 1770, p. 542-563; F. Lecerf de la Viéville : *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congregation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 298-307; Moréri, *Grand Dictionnaire historique*,

au mot *Maran*; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIII, col. 1002; *Bulletin d'histoire bénédictine*, supplément à la *Revue bénédictine*, n.682, 942, 1170, 1172, etc.; *Revue Mabillon*, t. V, p. 377, 445, 462; M. Valery, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, 3 in-8°, Paris, 1846, t. II, p. 47.

J. BAUDOT.

MARTIAL DE SAINT-JEAN-BAPTISTE, dans le siècle Jean Lacombe, naquit vers 1666 à Tulle (Corrèze, France) et prit l'habit des carmes déchaussés au couvent de Limoges. Homme de talent et de vie intègre, il remplit plusieurs charges dans son ordre. Il fut professeur, prieur à plusieurs reprises, définiteur provincial de sa province d'Aquitaine quatre ou cinq fois, provincial de cette même province et visiteur des provinces de Paris et de Bretagne. Il mourut septuagénaire au couvent de Bordeaux le 1er juin 1736. Il rendit un grand service non seulement à son Ordre, mais aussi à l'histoire ecclésiastique et littéraire, en publiant sa *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus Carmelitarum excalceatorum*, in-4°, Bordeaux 1730, laquelle, malgré ses lacunes, constitue une œuvre importante.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 378-379, n. 71; Barthélemy de Saint-Ange et Henri M. du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum Ordinis Carmelitarum excalceatorum*, Savone, 1884, t. II, p. 27, n. 43; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1263-1264; *Études carmélitaines*, t. VIII, 1923, p. 252.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

MARTIANAY Jean, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1647-1717). — Jean Martianay naquit à Saint-Sever-Cap, diocèse d'Aire, le 30 décembre 1647. A vingt ans, il entra au monastère de Notre-Dame de la Daurade à Toulouse et y fit profession le 5 août 1668. Après ses études, il apprit le grec et l'hébreu, se consacra tout entier à l'Écriture sainte sur laquelle il donna des leçons dans les monastères de Montmajour, de Saint-André d'Avignon, de Sainte-Croix de Bordeaux, de Notre-Dame de la Grasse au diocèse de Carcassonne. En 1687, il commença à combattre le système du P. Pezron, cistercien, qui, dans son livre de l'*Antiquité des temps rétablie*, attaquait le texte hébreu. Peu de temps après, Martianay était appelé à Paris pour y travailler à une nouvelle édition de saint Jérôme. Il donna une idée de ce que devait être cette édition dans un *Prodrome* publié en 1690. Malgré les difficultés que lui firent MM. Simon et Leclercq, en dépit de la maladie de la pierre dont il souffrait, dom Martianay passa toute sa vie à composer des ouvrages, auxquels il ne manquerait que peu de chose, s'il avait su modérer sa plume mordante et réprimer une trop grande vivacité. Il mourut d'apoplexie dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés le 16 juin 1717. Il avait vécu soixante-dix ans, dont cinquante passés dans la pratique des observances religieuses.

La plupart des ouvrages de dom Martianay se rattachent à l'Écriture sainte : F. Vigouroux, *Dictionn. de la Bible*, t. IV, col. 827. Disons seulement ici que sa polémique avec le P. Pezron aurait continué longtemps sans une défense de l'archevêque de Paris, motivée sur cette considération que des libertins et des protestants se servaient des arguments de Pezron pour attaquer des vérités essentielles de la foi catholique. On convient que, grâce à sa connaissance des langues, dom Martianay savait à fond l'Écriture sainte et possédait bien son saint Jérôme, mais il le possédait selon son esprit particulier : l'édition qu'il a publiée est la plus défectueuse de celles qu'ont données les bénédictins, de l'aveu même de F. Le Cerf, *Bibliothèque*, p. 320. « On peut dire qu'il n'a point mérité toutes les louanges que lui ont prodiguées les journalistes de Paris et de Trévoux, ni tout le mal qu'en ont dit MM. Leclercq, Simon et autres savants ses adversaires. Il semblait avoir hérité du zèle qu'avait saint Jérôme pour la religion, de sa vivacité à défendre ses sentiments, et du mépris qu'il faisait de ceux qui n'avaient pas la faculté de se laisser persuader par ses raisons. » Dans un tout récent ouvrage, F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, 2 in-8°, 1922, estime que la vie de saint Jérôme par Martianay est riche en citations, mais trop peu critique (t. II, p. 148). — Un autre ouvrage de notre bénédictin : *La vie de sœur Magdeleine du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc... avec réflexions sur l'excellence de ses vertus*, in-12, Paris, 1712, est apprécié, non sans quelque humour, par H. Bremond. *Hist. littér. du sentiment religieux en France*, t. III, *Conquête mystique*, p. 558.

Dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°; Bruxelles, Paris, 1770, p. 382-397; F. Le Cerf de la Viéville : *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 320; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIV, col. 1; J. B. Vanel, *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décédés à Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 112-115; *Journal des Savants*, août 1717.

J. BAUDOT.

1. MARTIN Ier (Saint), pape de 649 à 653. — I. Biographie. II. Le concile du Latran de 649.

I. BIOGRAPHIE. — La notice du *Liber pontificalis*, contemporaine des événements, le fait originaire de Todi (*Tuderti*) dans la province de Toscane, mais ne dit rien de son *curriculum vitæ* antérieurement à sa désignation comme pape. Par un mot de l'empereur Constant II, nous savons que Martin avait été quelque temps apocrisiaire à Constantinople. S'il était démontré que l'inscription funéraire anonyme publiée par De Rossi dans les *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. 83, et reproduite par Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 209, est bien celle de Martin Ier, comme l'a conjecturé F. X. Funk, et non celle de Libère, comme beaucoup l'ont soutenu, on aurait sur le pape du VIIe siècle les quelques renseignements suivants : né d'une famille pieuse, il aurait été tout jeune admis au nombre des lecteurs, après une adolescence très pure et très retirée il aurait été promu au diaconat; ses vertus l'auraient désigné au siège pontifical, où il aura l'occasion, nous allons le dire, de défendre énergiquement la foi catholique. Sur cette inscription, voir ci-dessus, t. IX, col. 658. Quoi qu'il en soit, à la mort du pape Théodore, 14 mai 649, Martin fut élu pour remplacer le défunt. Si, comme le dit le *Liber pontificalis*, il n'y eut entre la mort de Théodore et la consécration de Martin qu'une vacance de 52 jours, il faudra conclure que le nouvel élu, avant de se faire consacrer, n'attendit pas l'avis de Byzance. On verra plus tard que le basileus ne semble pas le reconnaître comme pape régulier. Au point de vue canonique d'ailleurs, cette reconnaissance n'était pas nécessaire. Par ailleurs le Siège apostolique venait de prendre, en ce qui concernait le monothélisme, ouvertement patronné par la cour impériale, une attitude très décidée; les relations ecclésiastiques étaient rompues entre le pape et le patriarche de Constantinople, voir Jaffé, *Regesta*, n. 2054 et 2055; il est compréhensible que Martin ait voulu donner, en se passant de la confirmation du basileus, une preuve de son indépendance.

Le plus pressant, au point de vue doctrinal, était de préciser avec toute la netteté désirable la position du Siège apostolique par rapport à la nouvelle hérésie. Sur les premiers développements du monothélisme, voir l'art. spécial et pour les compromissions plus ou moins dangereuses où s'était laissé entraîner le pape Honorius, voir t. VII, col. 96. — En octobre 649, trois mois après sa consécration, le pape réunissait au

Latran un grand concile, véritable représentation de l'épiscopat occidental, où fut condamnée l'hérésie monothélite avec ses auteurs et fauteurs; l'*Ecthèse* « impie » d'Héraclius, et le *Type* « très impie » de Constant II, le basileus régnant, étaient également anathématisés. Voir ci-dessous, col. 18C. Quelques précautions que l'on eût prises pour distinguer entre les souverains et leurs conseillers ecclésiastiques, à qui seuls était imputée la responsabilité des mesures impériales, il était inévitable que Constant II ne réagît très vivement contre une attitude aussi indépendante. La cour avait eu vent de la réunion du concile, et n'eut pas besoin d'attendre, pour en connaître les décisions, les lettres expédiées par le pape aussitôt après la clôture de l'assemblée. Jaffé, n. 2062. Dans les premiers jours de novembre, peut-être le concile étant encore réuni, l'exarque Olympius arriva à Rome porteur d'instructions du basileus, rédigées, semble-t-il, à la suggestion du patriarche Paul. On lui prescrivait de faire pression sur les évêques et les clercs de l'Italie byzantine pour leur faire signer le *Type*. De Martin « jadis apocrisiaire dans la ville impériale » (on affectait de ne pas lui donner le titre de pape), l'exarque ne s'occuperait que pour le faire arrêter, si l'armée de Rome était disposée à laisser faire. Peut-être y aurait-il lieu de ne rien brusquer, et de gagner peu à peu la confiance de l'armée, de même que lentement on détacherait du pape l'épiscopat italien. Mais Olympius se heurta à une résistance plus vive que celle que l'on avait supposée; ne pouvant, continue le *Liber pontificalis*, agir contre le pape à visage découvert, il tenta de le faire assassiner au cours de l'office de Noël; la protection divine sauva Martin et il semble que l'exarque soit revenu lui aussi à de meilleurs sentiments, ou, peut-être, à une plus saine appréciation des choses. Il est certain, en tout cas, que de bonnes relations s'établirent entre lui et le pape, et celui-ci sera plus tard accusé d'avoir favorisé les desseins ambitieux d'Olympius. De toutes façons une trêve s'établit entre le pontife et le représentant de Byzance.

Nous ignorons le détail des gestes de Martin durant le temps qui s'écoule entre la fin de 649 et le milieu de 653. Mais il reste une assez abondante correspondance de l'époque qui suivit immédiatement le concile. Il s'agissait de faire connaître à l'ensemble de la chrétienté la réprobation prononcée contre le monothélisme par l'Église romaine. Voir Jaffé, n. 2058-2072. Mais une autre préoccupation se fait jour, en même temps, dans les lettres adressées aux Églises des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Après avoir été ravagées par la grande invasion perse des années 614 et suivantes, ces régions avaient été conquises par les Arabes musulmans; Damas avait été prise en 634, Antioche et Jérusalem en 638. Entre temps, et comme si ce n'était pas assez de l'invasion étrangère, les discordes religieuses étaient montées au diapason le plus élevé : entre les monothélites appuyés par l'autorité impériale et les dyothélites, animés par Sophrone, devenu finalement patriarche de Jérusalem, des luttes violentes avaient eu lieu. Tout ceci avait amené, dans la Syrie et la Palestine, une incroyable décadence du christianisme. Pour remédier à tous ces troubles, le Saint-Siège, puisque le patriarche Sophrone n'avait pas été remplacé sur le siège de la Ville sainte, avait désigné comme vicaire apostolique Étienne, évêque de Dora. Cette nomination avait dû être faite par l'un des prédécesseurs de Martin; mais Étienne, loin de pouvoir rétablir le calme, avait suscité de nouvelles discussions. Les lettres pontificales l'instituant représentant du Saint-Siège avaient été interceptées. Finalement un certain Pantaléon l'avait expédié à Rome, sous le coup de diverses accusations. Jaffé, n. 2068. C'était l'anarchie dans tout le patriarcat de Jérusalem. Au concile du Latran Étienne de Dora avait été réhabilité, mais il y avait intérêt à confier à un personnage moins compromis la mission de représenter là-bas le Saint-Siège. Martin Ier s'adressa à Jean, évêque de Philadelphie (sous la métropole de Bosra). Une lettre pontificale le constitua vicaire apostolique en Orient : il y remplirait le rôle du pape lui-même dans toutes les fonctions et offices ecclésiastiques, mais principalement en rétablissant la hiérarchie dans toute l'étendue des patriarcats de Jérusalem et d'Antioche : *Ut ea quæ desunt corrigas et constituas per omnem civitatem eorum quæ sedi tum Jerosolymitanæ tum Antiochenæ subsunt episcopos et presbyteros et diaconos.* Ce rôle, Martin le lui confiait « en vertu de l'autorité apostolique qui nous a été donnée par le Seigneur par l'intermédiaire de saint Pierre, *ex apostolica auctoritate quæ data est nobis a Domino per Petrum sanctissimum.* » Le pape ne se dissimule pas qu'il y aura des résistances de la part de ceux qui ont mérité d'être déposés, pour cause d'hérésie, mais il compte que Jean finira par en triompher. Les ecclésiastiques qui ont signé les formulaires monothélites pourront être rétablis s'ils viennent à résipiscence; quant à ceux qui se sont introduits sur les sièges épiscopaux sans mission régulière, il y a lieu de distinguer le cas des intrus qui se sont installés du vivant de Sophrone et malgré lui, et de ceux qui ont été élus pendant la vacance du patriarcat, soit avant, soit après Sophrone. Les premiers ne sauraient être reconnus, les seconds, au contraire, pourront, moyennant les garanties convenables, être reçus à la communion de l'Église romaine. Pour Macédonius, patriarche (melkite) d'Antioche, il n'y a à s'inquiéter ni de ses lettres, ni de ses protestations. Élevé à cette dignité en terre étrangère (Macédonius avait été élu et consacré à Constantinople) et par des hérétiques, il ne saurait être considéré par le Saint-Siège comme titulaire régulier du siège d'Antioche. De même en est-il de Pierre, élevé dans des conditions analogues au siège patriarcal d'Alexandrie. Jaffé, n. 2064; voir le texte de cette lettre très importante pour l'histoire de la juridiction pontificale en Orient, dans *P. L.*, t. LXXXVII, col. 154-163. Le même courrier emportait une série de lettres analogues adressées à divers évêques ou archimandrites d'Orient, et leur signifiant la désignation de Jean de Philadelphie comme vicaire du Saint-Siège. Jaffé, n. 2065-2069; non moins importante était la missive adressée aux deux Églises de Jérusalem et d'Antioche pour leur signaler l'hérésie monothélite et les avertir des pouvoirs conférés au représentant du pape. Jaffé, n. 2070. On notera cette sollicitude du Saint-Siège à rétablir, dans les difficiles conjonctures que traversait l'Orient, la paix religieuse en même temps que l'orthodoxie.

A Constantinople il n'y avait plus rien à faire, tant que le monothélisme y serait officiellement patronné par le basileus. Mais on pouvait essayer quelque chose à Thessalonique, moins immédiatement soumis à l'arbitraire impérial et relevant toujours, en théorie, du patriarcat romain. L'archevêque Jean, qui avait souscrit et l'*Ecthèse* et le *Type*, avait tenté néanmoins de se maintenir en communion avec Rome. Des négociations avaient eu lieu, où les envoyés du Saint-Siège, s'étaient laissé berner. Martin les désavoua, condamna et déposa l'archevêque Paul. Une lettre pontificale lui communiqua cette sentence, tandis qu'une autre en avertissait les habitants de Thessalonique. En attendant que l'évêque fût revenu à résipiscence ou qu'il eût été pourvu d'un successeur, les prêtres et diacres pourvoiraient à l'administration des sacrements, *synaxis ministerium perficiant vobis qui ibi sunt presbyteri et diaconi.* Jaffé, n. 2071 et 2072. On voit

si le pape Martin entendait laisser prescrire les droits traditionnels du Siège apostolique.

Cette rigoureuse contre-offensive de l'Église romaine ne laissait pas d'inquiéter Byzance, où l'on se cramponnait à la politique de l'*Ecthèse* et du *Type*. La manière forte avait échoué en 649 lors de l'arrivée à Rome de l'exarque Olympius; on y recourut de nouveau en 653. Le 15 juin arrivait de Ravenne à Rome l'exarque Calliopas. Afin d'éviter une émeute de la population, il évita de soulever aucune question doctrinale, mais sous prétexte que Martin s'était mêlé à des intrigues politiques soit avec Olympius, en révolte contre le basileus, soit avec les Arabes qui commençaient à envahir la Sicile, il se saisit de la personne du pape et prononça contre lui une sentence de déposition. Pour empêcher d'inutiles brutalités, Martin se livra sans résistance; il espérait du moins que le clergé et le peuple romains lui demeureraient fidèles. Sur le moment, il est vrai, on lui prodigua les plus grandes marques d'attachement et nombre de clercs s'offrirent à l'accompagner à Constantinople où l'exarque avait ordre de l'emmener. Pendant plus d'un an l'Église de Rome demeura sans évêque; et puis on s'y résigna à l'inévitable, et en août 654, Eugène était nommé au trône pontifical laissé vide par l'enlèvement de saint Martin.

Celui-ci, pendant ce temps, montait les pentes d'un douloureux calvaire. Emmené de Rome le 19 juin 653, il avait été embarqué à destination de la capitale. Le voyage se fit très lentement, d'île en île, sans doute à cause des croisières sarrasines qui déjà infestaient la Méditerranée; nulle part cependant le prisonnier n'eut la satisfaction de pouvoir prendre à terre quelque repos, sauf à Naxos où on le laissa près d'un an. A l'annonce de son arrivée aux diverses escales, prêtres et fidèles s'empressaient de venir lui apporter quelque soulagement, mais ils étaient brutalement écartés par la garde. Le 17 septembre 654, enfin, on atteignait Constantinople; montée contre le pontife la populace l'injuria; il fut conduit en prison où on le laissa jusqu'au 20 décembre. Ce jour-là il fut amené devant un tribunal exclusivement composé de fonctionnaires impériaux. Comme il entreprenait de se défendre en mettant en avant ses devoirs de pape, chargé de protéger la foi, on lui coupa brutalement la parole : « Il ne s'agit point ici, lui dit le président, de questions relatives à la foi; c'est sur la guerre (que vous avez faite à l'empereur) que l'on vous interroge, *de duello nunc scrutaris.* » Même sur cette accusation de haute trahison, Martin répondit avec précision et de manière à convaincre des juges moins prévenus. Mais la sentence était dictée d'avance. Publiquement il fut dégradé; on lui enleva ses ornements sacerdotaux, on lui fendit sa tunique du haut en bas et, l'ayant chargé de chaînes, on le conduisit au cachot des condamnés à mort, en lui laissant entendre qu'il allait être exécuté. Le basileus toutefois n'osa pas aller jusqu'à ce dernier excès; on fit donc savoir au prisonnier qu'il lui était fait grâce de la vie. On espérait sans doute que, maté par le cachot, par les douloureuses infirmités qu'il endurait depuis longtemps, il consentirait à entrer en rapports ecclésiastiques avec les autorités religieuses de Constantinople. Sur ces entrefaites le patriarche Paul était mort; Pyrrhus, évincé en 641, était remonté sur le trône patriarcal; des tentatives furent faites pour amener Martin à se ranger à sa communion. Il demeura inflexible : « Quand on me couperait en morceaux, répondit-il, je ne communiquerais pas avec l'Église de Constantinople : *Utique si membratim inciditis carnes meas non communico Ecclesiæ Constantinopolitanæ.* » De guerre lasse, on se décida à l'expédier en exil. Le 26 mars 655, jour du jeudi saint, il était embarqué à destination de la Crimée. C'est de Cherson (Sébastopol) qu'il écrivit ses deux dernières lettres à un ami de Constantinople, à la mi-juin et au début de septembre. Doucement il se plaignait de manquer de tout, il souffrait de l'abandon où le laissaient et ses amis, et l'Église de Rome; pour cette dernière il priait Dieu, malgré tout, de la conserver dans la foi orthodoxe, avec le nouveau pape qui maintenant la gouvernait. *Deus eos immobiles custodiat; præcipue pastorem qui eis nunc præesse monstratur*; il ne lui restait plus à lui-même qu'à attendre de la main du Sauveur la couronne de la foi orthodoxe. C'est, en effet, une quinzaine de jours plus tard que le Sauveur vint couronner son martyr, le 16 septembre 655. Le corps de saint Martin fut enterré dans une église dédiée à la sainte Vierge, aux portes de la ville de Cherson; il y fut longtemps vénéré. L'Église romaine honore aujourd'hui Martin Ier comme martyr à la date du 12 novembre.

II. Le concile du Latran de 649. — Pour le théologien, le nom du pape Martin Ier reste surtout lié aux décisions promulguées par lui dans le concile réuni au Latran en octobre 649. Ces décisions en effet établissent la doctrine de l'Église romaine dans la question monothélite.

1° *Occasion du concile.* — On sait, en bref, comment l'*Ecthèse* d'Héraclius (638) avait prescrit le silence sur les expressions d'une ou de plusieurs *opérations* (ἐνεργεῖαι) dans le Christ, mais avait imposé l'expression : *une seule volonté.* Le *Type* de Constant (648) marquait un recul par rapport à l'*Ecthèse*, puisqu'il défendait, en vue de ramener la paix, de parler ni d'une ni de deux volontés dans le Christ. L'Église romaine avait déjà pris position : en 640, le pape Sévérin, sans faire mention de l'*Ecthèse*, avait affirmé la doctrine dyothélite. Jaffé, n. 2039. Jean IV, en 641, avait tenté de retirer au monothélisme affirmé par l'*Ecthèse* l'appui que semblaient lui donner les lettres du pape Honorius. Jaffé, n. 2042; voir art. Jean IV, t. viii, col. 598. Le pape Théodore avait manifesté sa réprobation en condamnant le patriarche Pyrrhus, puis en sommant, sans résultat d'ailleurs, le patriarche Paul de revenir à l'orthodoxie. Jaffé, n. 2054-2055. Mais, on le voit, nulle décision publique n'avait encore été prise relativement aux deux actes impériaux; ni Sévérin, ni Jean IV n'avaient explicitement condamné l'*Ecthèse*; Théodore n'avait point réprouvé le *Type*, que pourtant il avait encore dû connaître. L'Orient était de plus en plus troublé par les discussions sur l'unique volonté du Christ; si dans les limites du patriarcat de Constantinople, à peine entamé par la conquête arabe, la poigne du basileus imposait partout l'adhésion au *Type*, dans les autres régions où l'Islam venait de détruire l'autorité impériale les discussions continuaient, et l'on avait vu récemment arriver à Rome, avec Étienne de Dora, un certain nombre d'archimandrites et de moines palestiniens demandant au Saint-Siège de terminer la controverse. L'Afrique byzantine était travaillée par les émissaires de Constantinople, mais sa foi chalcédonienne ne se laissait pas ébranler; en Italie, de même, où l'on se remettait à peine des ébranlements causés par l'affaire des *Trois chapitres.* De toutes manières il était indispensable que l'Église romaine affirmât, et son droit de définir la doctrine, et sa doctrine elle-même. Le pape Martin, dès le lendemain de son élection, a dû y songer, car les *Actes* du concile tenu trois mois plus tard laissent l'impression que toute la procédure a été préparée de très près et que rien n'a été laissé à l'improvisation.

2° *Les actes conciliaires.* — Par une heureuse fortune, les *Actes* de ce concile nous ont été entièrement conservés et dans une double rédaction, latine et grecque. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. x, col. 863-1170. Nous

savons que, sitôt le concile terminé, les *Actes* ont été envoyés en Orient; la traduction grecque qui en reste est, selon toute vraisemblance, la version originale faite pendant le concile même et expédiée aux ayants cause. Nous ne voudrions pas garantir que le texte latin, tel qu'il est actuellement publié par les grandes collections conciliaires, représente le procès-verbal original des sessions. A plus d'un endroit le texte, en fort mauvais état, n'est intelligible que par comparaison avec le grec. On a parfois la sensation que le latin est une traduction du grec, qui n'a pas toujours été parfaitement compris. Ce phénomène n'est pas unique dans l'histoire littéraire. Voir ce qui a été dit du texte latin des lettres d'Honorius, ci-dessus, t. VII, col. 101.

3° *Sessions conciliaires.* — Le concile tint sa première session le 5 octobre; après quoi il y en eut quatre autres, les 8, 17, 19 et 31 du même mois. Toutes les séances furent présidées par le pape, qui dirigeait lui-même toutes les délibérations; il n'y eut guère de discussions d'ailleurs. Tout se passa comme si le protocole avait été soigneusement préparé à l'avance, sans doute en des réunions particulières, et l'on n'assiste à aucun incident de séance. Le pape, à chaque session, prend la parole le premier, expose le point spécial qui va être traité, fait lire les documents tout préparés qui s'y rapportent; les deux autres dignitaires du clergé d'Italie, l'archevêque d'Aquilée et celui de Ravenne (ce dernier par l'intermédiaire de ses représentants) s'associent par des discours plus ou moins longs aux paroles pontificales. A plusieurs reprises, sous la rubrique *Synodus dixit*, s'intercalent des approbations assez longues de motions faites par le pape. Il ne peut s'agir que de paroles prononcées par quelque membre de l'assemblée, trop obscur, sans doute, pour que l'on ait fait figurer son nom au procès-verbal. Nous avons ici le type d'un de ces innombrables synodes que les papes réunirent au Latran, en leur qualité de métropolitain de l'Italie, et qui n'ont souvent laissé que des traces fugitives. Celui-ci pourtant était plus nombreux que les conciles habituels; il comprit cent cinq évêques, presque tous originaires d'Italie, de Sicile et de Sardaigne; mais il y avait aussi quelques prélats venus d'Afrique.

1. La première session fut presque entièrement occupée par un discours du pape, exposant les débuts et les progrès de l'erreur monothélite; la responsabilité première retombait sur Cyrus évêque d'Alexandrie, sur Sergius de Constantinople et ses deux successeurs. Tous auraient dû être arrêtés par l'exposé si clair de la double opération contenu dans le *Tome* de Léon, par les textes si nets de l'Évangile qui parlent des deux volontés dans le Christ. Au lieu de cela, Sergius a fait lancer par l'empereur Héraclius l'*Ecthèse* impie; quant à Paul il a persuadé au très clément empereur de publier un *Type* destructeur du dogme catholique. Pis encore! Paul, au lieu de se rendre aux observations du Siège apostolique, a maltraité les apocrisiaires envoyés par lui. Contre la tyrannie qu'il a exercée en divers lieux de l'Orient des plaintes en règle sont venues jusqu'au Saint-Siège. Le pape a donc cru nécessaire de réunir le concile pour aviser aux mesures à prendre tant contre la personne des coupables que contre les nouveautés doctrinales professées par eux.

2. On sait que, se conformant sur ce point aux coutumes des tribunaux séculiers, les anciens conciles, où des jugements d'ordre personnel avaient d'ordinaire leur place, avaient adopté la procédure accusatoire. C'est à entendre les accusations portées soit contre l'actuel patriarche de Constantinople, soit contre ses prédécesseurs que fut consacrée la deuxième session. Successivement défilèrent Étienne, évêque de Dora, portant plainte contre le patriarche Paul, divers moines et archimandrites palestiniens demandant la condamnation personnelle de Sergius, Pyrrhus et Paul, réclamant aussi le rejet du *Type* extorqué par Paul au très pieux empereur. — Le métropolitain de Chypre, Sergius, avait, sept ans auparavant, écrit au pape Théodore, suppliant en fort bons termes le Siège apostolique, fondement de la vérité, de dire le droit en toute cette affaire et de condamner le monothélisme. Sa lettre fut jointe au dossier de l'accusation, comme aussi celle du concile d'Afrique, rappelant le vains efforts faits par les Africains pour retirer Paul de l'hérésie, celle enfin de l'évêque élu de Carthage, Victor, demandant la condamnation des nouveautés dogmatiques. Après lecture de la synodique de Victor, le pape fit observer la correction de ce prélat : tout en réprouvant les erreurs de Paul, il a continué à tenir celui-ci pour évêque légitime, *donec judicium de eo nostræ apostolicæ auctoritatis hoc est principis apostolorum Petri cognoscat.* Mansi, col. 950 D. Du reste tous les autres plaignants avaient rendu témoignage, d'une façon aussi peu équivoque, au droit du Saint-Siège.

3. L'accusation ayant déposé sa plainte, il restait à entendre la défense. Celle-ci était représentée, en l'espèce, par les écrits mêmes des personnages incriminés; mais l'audition des accusés révélerait qu'ils étaient bien réellement coupables des nouveautés doctrinales qu'on leur reprochait. La troisième session tout entière leur fut réservée; c'est, de beaucoup, la plus importante pour l'histoire du monothélisme, puisque l'on s'y efforça, sans y réussir toujours parfaitement, de mettre en évidence les origines de l'hérésie. L'essentiel était de montrer que le monothélisme n'était en somme qu'un avatar du monophysisme. Divers textes de Théodore de Pharan, considéré comme le premier auteur de l'hérésie, furent versés au débat; ils témoignaient que ses affirmations relatives à une volonté unique dans le Sauveur dérivaient en dernière analyse d'un docétisme plus ou moins larvé sur lequel le pape attira l'attention du concile. Voir surtout col. 961-963. On continua par l'examen des textes de Cyrus et de Sergius relatifs à « l'unique opération théandrique ». Ce fut l'occasion pour le concile de tenter, sans grand succès d'ailleurs, une exégèse orthodoxe du célèbre texte dionysien. Nul ne soupçonnant la fraude qui avait mis sous le nom de Denys, disciple de Paul, les doctrines plus ou moins sujettes à caution que l'on sait, il convenait d'établir que la pensée de Sergius et de Cyrus différait complètement de celle de l'Aréopagite. On le montra, et l'on fit même remarquer que, pour arriver à leurs fins, les deux comparses avaient dû maquiller le texte original de l'*Épître à Gaïus.* Voir cette très curieuse exégèse dans Mansi, col. 971-978 et 983-986. Un troisième document devait être, dans la pensée de Martin, plus accablant encore pour les deux patriarches monothélites; c'était une lettre de Thémistius, monophysite fameux, auteur de la secte des agnoètes, où s'exprimait clairement l'unité d'opération. Se réclamant de Sévère, la grande autorité de l'Église jacobite, Thémistius avait écrit : « Confessons donc une seule opération théandrique et non pas une seule opération divine. » Voilà bien, fait alors remarquer le pape, voilà bien la source où Cyrus a puisé son 7e canon; et même il convient d'ajouter que Cyrus et Sergius sont allés plus loin que l'agnoète dans la voie de l'erreur, puisque finalement ils ont supprimé le mot *théandrique*, qui implique quelque dualité, pour ne conserver plus que l'opération unique. — Il ne restait, pour compléter la démonstration de la culpabilité qu'à faire lire au concile et l'*Ecthèse* que Sergius avait dictée au basileus, et les textes de Sergius et de Pyrrhus prescrivant à leur

clergé de souscrire le document impérial. On remarquera que, dans cette recherche des responsabilités, il ne fut fait aucune allusion, si fugitive fût-elle, aux faits et gestes du pape Honorius.

4. La session dont nous venons de parler un peu longuement n'avait pas épuisé toute la question des responsabilités. A côté de Cyrus, l'auteur des fameux *capitula* d'Alexandrie, à côté de Sergius, l'instigateur de l'*Ecthèse*, ne fallait-il pas faire une place à Paul, considéré comme ayant provoqué le *Type*. C'est à mettre le concile devant cette dernière question que fut consacré le début de la quatrième séance. On touchait ici à un point bien délicat, puisqu'on s'élevait directement contre un acte du souverain en exercice. L'habileté serait de toucher le moins possible à la personne sacrée du basileus et à réserver pour son conseiller ecclésiastique toutes les sévérités. Ainsi fut fait. L'intention de l'empereur était bonne, fit remarquer un des membres de l'assemblée; l'idée de faire cesser les divisions entre chrétiens ne pouvait qu'être approuvée; mais il n'aurait pas fallu mettre sur le même pied l'erreur et la vérité, ni surtout englober dans les mêmes peines les défenseurs de l'orthodoxie et les fauteurs de l'hérésie. Mansi, col. 1031-1034. On avait été, antérieurement, plus sévère à l'endroit du *Type*. Avec une dialectique toute verbale, on avait fait observer qu'il semblait renchérir sur l'*Ecthèse*. Défendant de parler ni d'une ni de deux volontés, il semblait retirer au Christ toute activité, et dès lors toute réalité! Exagération évidente que l'on se garda de renouveler.

5. Les responsabilités étant ainsi établies, il ne restait plus qu'à comparer la perversité monothélite tant avec les règles de la doctrine ecclésiastique qu'avec l'enseignement des Pères; c'est ce qui fut fait dans la seconde partie de la IVe session et au début de la Ve. Lecture fut donc faite des définitions antérieures de Nicée, Constantinople, Éphèse (sous la forme des douze anathématismes cyrilliens), Chalcédoine, et du IIe concile de Constantinople (les quatorze canons). L'archevêque d'Aquilée fit la remarque que ces définitions confirmaient la doctrine des deux volontés et condamnaient le monothélisme. Comme l'on demeurait toujours sous l'impression de la réaction antinestorienne de l'affaire des Trois-Chapitres, il essaya de montrer, à l'aide de la même dialectique toute verbale que nous avons signalée déjà, qu'au fond le monothélisme avait dans le nestorianisme son lointain et bien inattendu précurseur. Mansi, col. 1058 BC, et cf. dans la Ve session, col. 1118 sq. Bien meilleure fut la première partie de la Ve session, où furent alignés les textes patristiques exposant la doctrine des deux opérations et des deux volontés, et la présentant comme une conséquence du dogme des deux natures. S'il comprend quelques textes apocryphes (ceux par exemple attribués à Justin), d'autres douteux, le dossier constitué par la chancellerie pontificale témoigne pourtant de réelles connaissances théologiques et d'une grande application à scruter l'ancienne littérature. De la comparaison de ces textes avec l'enseignement des monothélites ressortait de façon très claire la nouveauté des opinions récemment avancées. D'après les Pères, et cela était évident, de même que le Christ avait eu les deux natures, de même il avait eu deux volontés naturelles, l'une divine, l'autre humaine et deux (sortes d')opérations, *ita et naturales veraciter esse voluntates, id est divinam et humanam et duas essentiales operationes, divinam et humanam*. Cette doctrine les Pères ne l'avaient pas seulement affirmée en passant et sans y attacher d'importance, comme le prétendaient les novateurs, mais de manière fort réfléchie : *Ecce enim non solum definitive sed et dogmatice et syllogistice ac naturaliter demonstrative et secundum scripturas agonistice et per exempla*, etc. Mansi, col. 1110 sq. Il convenait donc de confirmer l'enseignement des Pères et des cinq conciles, et de réprouver les doctrines perverses des novateurs.

Novateurs même, ils ne l'étaient point, ne faisant en somme que reprendre de vieilles hérésies déjà condamnées. Après la comparaison de la doctrine monothélite avec l'enseignement patristique venait, redoutable contre-épreuve, sa mise en parallèle avec les citations des hérétiques. Tour à tour Lucius (l'évêque arien d'Alexandrie), les Apollinaires, Polémon (un de leurs disciples), Sévère d'Antioche, Thémistius (le chef des agnoètes), Colluthus, Julien d'Halicarnasse, et, ce qui est plus surprenant, Théodore de Mopsueste et Nestorius eux-mêmes vinrent témoigner de leur accord, sur le point en litige, avec Sergius et Cyrus. La conclusion s'imposait; elle fut tirée par le pape : comme les vieux hérétiques, les novateurs de l'heure présente devaient être rigoureusement frappés. — Une question pourtant méritait encore d'être soulevée. Dix ans plus tôt le pape Honorius s'était laissé hypnotiser par cette objection de Sergius : Admettre dans le Christ deux volontés n'est-ce pas admettre la possibilité en lui d'une contradiction entre les vouloirs humains et le vouloir divin? Ce n'était pas le lieu de relever l'imprudence commise par le pontife défunt. Le nom d'Honorius n'a été prononcé qu'une fois durant tout le concile, c'est dans la lettre où le patriarche Paul faisait état, pour justifier son attitude, de la lettre adressée par ce pape à Sergius, Mansi, col. 1026 C; nul ne pensa à soulever d'incident sur ce point. Il importait néanmoins de dégager, au moins indirectement, l'Église romaine; et c'est pourquoi, nous semble-t-il, Maxime d'Aquilée prononça pour terminer un important discours, où il s'élevait surtout contre l'idée qu'admettre deux volontés, c'était introduire la contradiction dans la personne du Christ. Si nous comprenons bien l'argumentation de cet évêque, dont la pensée reste bien confuse et l'expression terriblement embrouillée, Maxime désirait prouver que la volonté humaine n'est pas naturellement mauvaise, que la possibilité de vouloir le mal n'est pas de l'essence même de la liberté, qu'il n'est donc point à craindre que la volonté divine trouve jamais une résistance dans la volonté toute sainte de la nature humaine. Mansi, col. 1130 sq.

4° *Les définitions*. — Restait à dire en termes précis la doctrine de l'Église romaine sur la question si imprudemment soulevée par les courtisans d'Héraclius. Cette doctrine s'exprimait d'une manière positive par un symbole de foi, négativement en vingt anathèmes condamnant les divers aspects de l'hérésie.

1. *Le Symbole* n'est autre que celui de Chalcédoine, cf. ci-dessus, t. II, col. 2194-2195, traduit en latin et complété par une addition importante. Le texte de Chalcédoine disait :

...nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturæ et in unam personam atque subsistentiam concurrente (confitemur) non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eumdemque Filium et unigenitum, Deum verbum, Dominum Jesum Christum...	... la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union; au contraire les attributs de chaque nature sont sauvegardés et concourent (à former) une seule personne ou hypostase; (nous confessons donc) non pas un Fils partagé ou divisé en deux personnes, mais bien un seul et même Fils, Fils unique et Dieu Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ...

A la suite de cette phrase, le concile de 649 intercalait celle-ci :

et duas ejusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eumdem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum secundum veritatem (*ici en plus dans le grec* : μονης σίχα τῆς ἁμαρτιας) eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem.	et de même que nous confessons ses deux natures unies sans confusion, de même nous confessons (en lui) deux volontés naturelles, la divine et l'humaine, et deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, qui prouvent, de façon parfaite et complète, qu'Il est vraiment Dieu parfait et homme parfait en toute vérité (à l'exception seulement du péché), ce seul et unique Seigneur et Dieu, Jésus-Christ, lequel voulut et opéra divinement et humainement notre salut.

La formule se terminait par la finale de Chalcédoine : *sicut ante prophetæ de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit et patrum nobis symbolum tradidit.*

2. *Les vingt canons* qui suivent ne se contentent pas de stigmatiser l'enseignement spécial du monothélisme, ils reprennent, pour les condamner, les diverses erreurs trinitaires et christologiques qu'à tort ou à raison l'on avait rapprochées de la nouvelle hérésie. En les transposant en positif, l'on obtiendrait un remarquable exposé de la doctrine romaine sur la Trinité et l'incarnation. Nous ne pouvons songer à donner le texte intégral des canons, dont quelques-uns sont fort longs; le voir dans Mansi, col. 1151 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 3e édit., p. 238 sq., et aussi dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 254-274.

Le can. 1 rappelle la doctrine trinitaire : un seul Dieu en trois hypostases (*subsistentiis*) consubstantielles, n'ayant qu'une seule volonté, qu'une seule opération. — Un de la Trinité, le Dieu Verbe s'est incarné, a souffert volontairement pour nous (*propter nos* SPONTE *passum*); ressuscité, il reviendra juger les hommes avec la chair qu'il a prise. Can. 2. — Marie, la Vierge immaculée, est proprement et en toute vérité Mère de Dieu. Can. 3. — Il faut confesser une double naissance de Jésus-Christ, l'une éternelle, l'autre dans le temps; selon la divinité, Notre-Seigneur est consubstantiel au Père, suivant l'humanité, consubstantiel à sa mère (*consubstantialem homini et matri*); il est passible par la chair, impassible par la divinité, circonscrit à cause de son corps, incirconscrit par la divinité; bref, en lui s'unissent des attributs contraires. Can. 4. — Bien plus curieux est le can. 5 qui donne une interprétation officielle et orthodoxe de la formule cyrillienne : *unique est la nature incarnée du Verbe.*

Can. 5. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur *proprie et secundum veritatem unam naturam Dei Verbi incarnatam*, per hoc, quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indeminute absque tantummodo peccato significata, condemnatus sit.	Si quelqu'un ne confesse pas selon les saints Pères que *proprement et en toute vérité, unique est la nature incarnée du Dieu Verbe*, dans ce sens que le Christ, en s'incarnant, a pris notre substance parfaitement et sans aucune diminution, à part, bien entendu, le péché : qu'il soit candamné.

Les canons suivants expriment les conséquences de la doctrine de l'incarnation : Jésus-Christ est de deux natures et en deux natures, can. 6; la différence substantielle de ces natures persiste sans confusion, can. 7; mais elles sont substantiellement unies sans division, ni confusion, can. 8; et dès lors les propriétés naturelles de la divinité et de l'humanité persistent en Jésus sans aucune diminution. Can. 8. On arrivait ainsi aux enseignements relatifs aux deux volontés et aux deux opérations :

Can. 10. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdem Christi Dei nostri voluntates cohærenter unitas, divinam et humanam, ex hoc quod per utramque ejus naturam voluntarius (*un mot a dû sauter, sans doute* OPERATOR) naturaliter idem consistit nostræ salutis, cond. s.	Si quelqu'un ne confesse point avec les saints Pères, proprement et en toute vérité, les deux volontés étroitement unies de cet unique Jésus-Christ, notre Dieu, la divine et l'humaine, puisque c'est par l'une et l'autre de ses natures qu'il a voulu naturellement opérer notre salut, qu'il soit condamné.
Can. 11. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem duas unius ejusdem Christi Dei nostri operationes cohærenter unitas, divinam et humanam, ab eo quod, per utramque ejus naturam operator naturaliter idem existit nostræ salutis, cond. s.	Si quelqu'un ne confesse point avec les saints Pères, proprement et en toute vérité, les deux opérations étroitement unies de cet unique Jésus-Christ, notre Dieu, la divine et l'humaine, puisque, c'est par l'une et l'autre de ses natures qu'il a naturellement opéré notre salut, qu'il soit condamné.
Can. 12. Si quis secundum scelerosos hæreticos unam Christi Dei nostri voluntatem confitetur et unam operationem, in peremptionem sanctorum Patrum confessionis et abnegationem ejusdem Salvatoris nostri dispensationis, cond. s.	Si quelqu'un confesse, avec les criminels hérétiques, une seule volonté, une seule opération du Christ notre Dieu, à la destruction de la doctrine des Pères, et au grand dam de l'incarnation de notre Sauveur, qu'il soit condamné.

Les deux canons suivants ne font guère progresser la pensée; la seule chose quelque peu nouvelle, c'est l'insistance sur les expressions qui assurent, malgré la double volonté et la double opération, l'unité personnelle (substantielle) du Christ; pour le reste, les deux canons 13 et 14 ne font que retourner les deux canons précédents : défense de parler d'une seule volonté, d'une seule opération; défense de faire échec, par cette doctrine, à la doctrine patristique de la double opération. Le can. 15 donne l'interprétation de la formule dionysienne de l'opération *théandrique*.

Can. 15. Si quis secundum scelerosos hæreticos deivirilem operationem, quod Græci dicunt θ ανδρικήν, unam operationem insipienter suscepit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est, divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quæ posita est, NOVAM vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificæ et gloriosæ unitionis demonstrativam, cond. s.	Si quelqu'un, avec les criminels hérétiques, traduit follement l'expression grecque d'*opération théandrique* par opération *unique* et ne confesse pas, avec les saints Pères, que cette opération (théandrique) est double, à savoir divine et humaine; s'il dit que dans la formule en question le mot NOUVELLE (opération) doit se traduire par unique, qu'il ne désigne pas la merveilleuse et glorieuse union, qu'il soit condamné.

Le canon 16 a pour but de montrer que l'admission de la double opération n'introduit pas de division dans la personne du Christ; que, dès lors, le dyothélisme ne va pas contre le 4e anathématisme cyrillien. On se rappellera que, depuis le Ve concile, on considérait les « anathématismes » comme étant la définition promulguée à Éphèse en 431.

Can. 16. Si quis secundum scelerosos hæreticos in peremptionem, salvatis in Christo Deo essentialiter in unitione et sanctis Patribus pie prædicatis duabus voluntatibus et duabus operationibus, hoc est divina et humana, dissensiones et divisiones insipienter mysterio dispensationis ejus innectit, et propterea evangelicas et apostolicas de eodem Salvatore voces non uni eidem-	Si, quelqu'un, avec les criminels hérétiques et pour sa perte, prétend, par la sauvegarde dans le Christ Dieu des deux volontés et des deux opérations, divine et humaine, essentiellement unies et telles que les saints Pères les ont pieusement prêchées, introduire follement des discordes et des divisions dans le mystère de l'incarnation, et, dès lors, ne veut pas, à l'encontre de

que personæ et essentialiter tribuit eidem ipsi Domino et Deo nostro Jesu Christo secundum beatum Cyrillum, ut ostendatur Deus esse et homo idem naturaliter, cond. s.

l'enseignement du bienheureux Cyrille, rapporter essentiellement à une seule et même personne, à Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ les expressions de l'Évangile ou des apôtres, pour montrer que le même est naturellement Dieu et homme, qu'il soit condamné.

Le canon 17 confirme les doctrines antérieurement enseignées par les Pères et les cinq conciles. A la liste déjà considérable des hérétiques déjà condamnés, Sabellius, Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Polémon, Eutychès, Dioscore, Timothée Ælure, Sévère, Théodose (patriarche monophysite d'Alexandrie en 535), Colluthus, Thémistius, Paul de Samosate, Diodore (de Tarse), Théodore (de Mopsueste), Nestorius, Théodule le Perse, Origène, Didyme, Évagrius, le canon 18, extrêmement long, joint les novateurs monothélites : Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et ses deux successeurs Pyrrhus et Paul, avec leurs écrits impies et les personnes qui, à leur ressemblance, professeraient une seule volonté et une seule opération; semblablement l'*Ecthèse* très impie, rédigée par le feu empereur Héraclius à la suggestion de Sergius, les écrits que l'on a faits pour la défendre, les personnes qui la reçoivent; de même encore le *Type* criminel, *scelerosum Typum*, publié récemment, sur les conseils de Paul, par le sérénissime prince, l'empereur Constant (le texte dit ici et ailleurs Constantin, par erreur), puisqu'il met sur le même pied et veut ensevelir dans le même silence la doctrine catholique de la double volonté et de la double opération, et d'autre part la doctrine hérétique et impie de l'unique volonté, de l'unique opération. Quiconque n'anathématise pas ces dogmes très impies de l'hérésie, les écrits composés pour les défendre, et les hérétiques sus-mentionnés, Théodore, Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paul, rebelles à l'Église catholique, quiconque condamne ceux qui, par ces gens ou leurs pareils, ont été déposés ou condamnés, régulièrement ou non, pour n'avoir pas voulu participer à leurs erreurs et pour s'être tenus à la doctrine des Pères, celui-là mérite le même anathème. Encourent la même peine ceux qui voudraient démontrer que ces enseignements des hérétiques sont conformes à la tradition. Can. 19. — D'une manière générale enfin, quiconque va contre les enseignements ecclésiastiques et prétend détruire la très pure croyance, s'il persévère en ces dispositions jusqu'à sa mort, sans se repentir, qu'il soit condamné pour les siècles des siècles : *Si quis, usque in finem sine pænitentia permanet hæc impie agens, hujusmodi in sæcula sæculorum condemnatus sit, et dicat omnis populus : fiat, fiat.*

5° *Communication des décrets.* — Ces documents furent signés par tous les membres du concile. Une lettre encyclique fut aussi rédigée, résumant l'ensemble des débats et des décisions. Jaffé, n. 2058; *P. L.*, t. LXXXVII, col. 119. Actes et encyclique furent expédiés, à de très nombreux exemplaires, non seulement en Orient, mais encore en Occident. La lettre d'envoi à saint Amand, évêque de Maastricht s'est conservée, Jaffé, n. 2059; le pape lui prescrivait de rassembler en synode les évêques de sa région (sans doute de tout le royaume d'Austrasie), afin de leur communiquer les décisions romaines; après quoi Amand devrait encore obtenir du roi Sigebert III (saint Sigisbert), l'envoi à Rome de quelques évêques francs, qui, joints à d'autres prélats, partiraient ensuite pour Constantinople. Ainsi le basileus pourrait constater l'accord de tout l'Occident contre le monothélisme. Nous ne pouvons dire ce qu'il advint de cette suggestion du pape, ni d'une demande analogue adressée à Clovis II, roi de Neustrie.

L'intention de Martin était de garder avec la cour de Byzance des rapports amicaux: seul le patriarche avait été anathématisé, la lettre, au contraire, par laquelle le pape rend compte au basileus des décisions conciliaires, est cordiale et respectueuse. Jaffé, n. 2062. Le Siège apostolique a rempli son devoir en condamnant les vrais responsables des décrets impériaux, ces patriarches qui ont, en définitive, fait endosser leurs hérésies par les souverains : *Nefarie subrepentes... ut culpam callide aliis aspergerent.* En possession des *Actes* conciliaires, le basileus pourra juger de l'équité de la sentence rendue, et le pape ne doute pas qu'il ne se décide à condamner lui-même les hérétiques. Généreuse illusion et dont le pape Martin eut bientôt l'occasion de revenir!

Sans avoir jamais été admis par l'Église comme un concile œcuménique, le concile du Latran de 649 n'a pas laissé d'être considéré comme jouissant d'une particulière autorité. Lors de la solution de la crise monothélite, le pape Agathon, sur le point d'envoyer à Constantinople des légats qui le représentent au VIe concile, renouvelle, dans un synode du Latran, l'exposé de la doctrine romaine telle que l'avait formulée le concile de 649. Voir ce symbole du concile de 680 dans Denzinger-Bannwart, n. 288.

1° *Sources.* — Notice contemporaine sur Martin Ier dans le *Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, t. I, p. 336-340; cette notice change brusquement de rédacteur sur la fin, et raconte d'une manière très rapide l'enlèvement du pape; pour cette dernière partie de la vie on dispose d'abord de quatre lettres du pape, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 197-204, puis de *Souvenirs* (*Commemoratio*) rédigée par un clerc qui a accompagné le malheureux exilé, *ibid.*, col. 111-120. Les autres lettres de Martin Ier dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 230-243; les *Actes* du Concile de 649 dans Mansi, *Concil.*, t. X, col. 863-1169.

2° *Travaux.* — Outre la littérature qui sera indiquée à l'art. MONOTHÉLISME, voir les différentes histoires de la papauté : J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, Bonn, 1885, p. 525-535; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5e édit., Berlin, 1903, t. II, p. 142 sq.; A. Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.*, Elberfeld, 1867, t. I, p. 175-177; L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 441-453; à la suite de Duchesne, soit dans cette étude, soit dans l'édition du *Liber*, nous avons admis que le voyage de Martin, de Rome à Constantiniple, avait duré quinze mois. Ce point n'est pas admis par tous; en particulier Jaffé-Ewald font arriver Martin à Constantinople à la fin de 653, cf. Jaffé, *Regesta*, p. 232; sur ce détail voir E. Michael, *Wann ist Papst Martin I. bei seiner Exilierung nach Constantinople gekommen*, dans *Zeitschr. für kat. Theol.*, 1892, t. XVI, p. 375, 380. — Sur le concile de 649, Hefele-Leclerq, *Histoire des conciles*, t. III *a*, p. 434-460.

É. AMANN.

2. MARTIN IV, pape du 22 février 1281 au 28 mars 1285. — On remarquera qu'il n'y a pas de papes Martin II et Martin III. Trompés par la similitude des noms, les chroniqueurs pontificaux ont compté comme ayant porté le nom de Martin les deux papes Marin Ier et Marin II, qui sont devenus Martin II et Martin III, en sorte que le pape de la fin du XIIIe siècle a pris le nom de Martin IV.

Simon de Brion (ou de Brie) est français de naissance, bien que l'on n'ait pu déterminer jusqu'à présent son lieu d'origine; on a parlé tour à tour de la Brie, de la Beauce, de la Touraine. La date où il naquit n'est pas davantage connue; il devait être de petite noblesse; un de ses frères, Guillaume de Brion, figure parmi les conseillers de saint Louis. Lui-même, après avoir étudié à l'Université de Paris, obtient un canonicat à Saint-Martin de Tours, devient trésorier du chapitre, et, comme plusieurs de ses collègues de l'époque, parvient en 1260 à la charge

importante de « garde du sceau » du roi (on disait, par abus, « chancelier »). En 1261, Urbain IV, qui a pu être autrefois son condisciple, le fait cardinal-prêtre du titre de Sainte-Cécile. C'est en cette qualité que Simon vient plusieurs fois en France, comme légat du Saint-Siège; la plus importante de ces missions est celle de 1264, où se conclut le traité définitif qui donnait à Charles d'Anjou la couronne de Sicile. Après quoi le légat fut autorisé à prêcher en France la croisade pontificale contre les derniers des Hohenstaufen. Au cours des légations suivantes, Simon eut à juger divers procès où était impliquée l'Université de Paris; il pacifia les écoles parisiennes, confirma leurs privilèges, renouvela et modifia leurs statuts. Sous Grégoire XI et ses successeurs, il demeure un des cardinaux les plus en vue de la cour pontificale.

A la mort de Nicolas III, après une vacance de six mois, Simon de Brion fut élu à Viterbe le 22 février 1281. Son élection qu'il ne désirait certainement pas lui-même fut le résultat des intrigues de Charles d'Anjou, désireux de voir monter sur le trône pontifical un pape français, prenant le contre-pied de la politique antiangevine de Nicolas III. Au fait, Simon, devenu Martin IV, ne sera guère qu'un instrument aux mains de l'ambitieux roi de Sicile. Il commence par lui rendre de manière indirecte la charge de sénateur de Rome dont Nicolas III l'avait contraint de se dépouiller en 1278. Sur le transfert de la dignité sénatoriale à Martin IV, qui la délègue à Charles, voir Potthast, *Regesta*, n. 21 744 et 21 745. Ainsi Charles redevenait le seul maître effectif à Rome et dans les États de l'Église. Ceci n'alla pas sans quelques résistances locales; la Romagne en particulier fut en insurrection contre l'autorité pontificale pendant presque tout le règne, malgré les sentences d'excommunication et d'interdit qu'on ne ménagea pas aux rebelles. Rome même ne fut jamais entièrement pacifiée, et Martin IV n'y résida jamais; au lendemain de son élection, abandonnant Viterbe, il s'installa à Orvieto. Des troubles locaux le contraignirent à se transporter à Montefiascone, fin juin 1282, d'où il revint à Orvieto, en décembre; dix-huit mois plus tard, à la Saint Jean-Baptiste de 1284, il quittait définitivement cette ville pour Pérouse, qui venait de lui faire sa soumission; il y passa les derniers mois de sa vie. Ainsi, même dans l'État pontifical, Martin ne pouvait obtenir qu'une obéissance précaire.

Cet état de demi-révolte, contre lequel le pape eut toujours à lutter, tenait en grande partie au mécontentement que suscitait l'attitude de Martin IV à l'endroit de Charles d'Anjou. Cette inféodation aux intérêts angevins devait l'entraîner d'ailleurs à des démarches de bien plus grave conséquence. La première fut la rupture définitive avec Michel Paléologue. Voir ci-dessus, t. IX, col. 1402. L'excommunication solennelle fut lancée contre lui le 18 novembre 1281 (non le 18 octobre, comme il a été dit à l'endroit cité) avec défense à tous les rois et princes de contracter avec lui alliance ou amitié, Potthast, n. 21 815; cette excommunication sera renouvelée à diverses reprises. *Ibid.*, n. 21 896; 21 948. Elle avait pour but, dans l'esprit du pape, de faciliter la croisade angevine contre Constantinople, croisade qui, depuis l'arrivée de Charles en Italie, hantait les rêves de l'ambitieux souverain; mais elle se légitimait aussi par des raisons d'ordre religieux. Il est très certain, et on l'a montré, t. IX, col. 1391 sq., qu'en signant le pacte de Lyon en 1274, le basileus n'obéissait pas exclusivement à des raisons désintéressées. Il est remarquable néanmoins qu'un partisan aussi chaud de la papauté que Tolomée de Lucques juge fort sévèrement l'acte de Martin IV; il n'hésite pas à écrire que les malheurs arrivés postérieurement tant à Charles qu'à l'Église romaine furent une punition infligée par Dieu. *Considerandum est hic quantum videtur Deus reprobasse sententiam contra Paleologum prolatam. Hist. eccl.*, l. XXI, c. VII.

On sait comment les *Vêpres siciliennes*, 30 mars 1282, vinrent anéantir tous les rêves de conquête de Charles d'Anjou. Dès qu'il eut connaissance de l'horrible massacre qui ensanglanta toute la Sicile, Martin sévit contre les auteurs et fauteurs. Potthast, n. 21 895. Mais bientôt un péril bien plus grave menaçait la domination angevine. Le roi d'Aragon, Pierre III, de connivence sans doute avec le basileus, débarquait à Palerme, faisant valoir les droits qu'il tenait de sa femme Constantia, fille de Manfred; il était proclamé roi de Sicile, et Charles, qui était venu mettre le siège devant Messine, se voyait obligé d'abandonner l'île. Le 18 novembre 1282, Martin IV proteste contre la tentative de l'Aragonnais, l'excommunie, lui, ses compagnons, ses ministres et les rebelles de l'île; faute de revenir à résipiscence dans les trois mois, le roi d'Aragon sera dépossédé de ses biens, et l'on pourra même procéder contre son royaume. Potthast, n. 21 947; texte complet du *Processus* dans *Registre*, n. 276. Cette sommation devait rester sans effet; Martin le prévoyait bien d'ailleurs, et dès ce moment, sans doute, il caressait l'idée de la « croisade d'Aragon ». En attendant qu'elle pût se réaliser, il contrecarra de tout son pouvoir le chimérique projet formé par Charles d'Anjou de faire décider de la querelle avec Pierre d'Aragon par un combat singulier, où les deux adversaires à la tête chacun d'une troupe de cent chevaliers se rencontreraient le 1er juin 1283 à Bordeaux. Soit par des défenses adressées à Charles, soit par une intervention auprès du roi d'Angleterre, Édouard Ier, dont Bordeaux dépendait, le pape s'efforça d'empêcher ce duel. Pièces intéressantes pour l'histoire du duel : Potthast n. 21 955, 21 981 (= *Reg.*, n. 302), 22 006, ces trois lettres à Charles lui-même; n. 22 005, au roi Édouard. En fait le duel n'eut pas lieu, bien que Charles se fût rendu à Bordeaux pour la date indiquée, au mépris de la défense pontificale. C'est par d'autres moyens, plus efficaces à son sens, que Martin entendait détourner le péril aragonnais. Le 21 mars 1283 il déclare Pierre dépouillé de son royaume : *Privantes exponimus eadem regnum et terras occupandas catholicis*; jette l'interdit sur toutes ses terres, défend à tous ses sujets de le reconnaître pour roi, Potthast, n. 21 998 (= *Reg.*, n. 310); sentence renouvelée, trois semaines plus tard, le jeudi saint. Potthast, n. 22 013. Le 27 août le cardinal de Sainte-Cécile recevait mandat d'entrer en pourparlers avec le roi de France, Philippe le Hardi, et de lui offrir pour l'un de ses fils le royaume d'Aragon et le comté de Barcelone. *Ibid.*, n. 22 061 (= *Reg.*, n. 455). On lira avec intérêt les conditions mises par Martin au transfert de la couronne d'Aragon à un fils de France et les termes du serment imposé au futur souverain. On remarquera aussi les raisons invoquées par le pape pour justifier son acte; elles ressortissent moins au droit divin, qu'au droit féodal. C'est surtout parce que Pierre a manqué à ses devoirs de vassal de l'Église romaine (son aïeul avait fait hommage du royaume à Innocent III), qu'il est privé de façon définitive de ses droits souverains. Nous n'avons pas à dire ici comment l'offre de Martin V aboutit à une acceptation de la France, et à la désatreuse expédition d'Aragon de l'été 1285, « grand effort inutile, dit Ch. V. Langlois, qui coûta à la France non seulement de l'argent et du sang, mais quelque chose de la renommée d'équité que saint Louis avait acquise ». Dans E. Lavisse, *Histoire de France*, t. III *b*, p. 117. D'ailleurs Martin IV, pas plus que Charles d'Anjou, ne connut ni les premiers succès de la « croisade d'Aragon », ni son lamentable

échec : Charles, après un assez long séjour en France, retourna dans son royaume pour y apprendre la captivité du prince de Salerne, son fils (mai 1284) et mourir (janvier 1285). Martin IV lui survivait à peine trois mois.

On peut juger si, dans une telle complication de la politique occidentale, le pape eut le loisir de préparer la croisade contre les Sarrasins que le concile de Lyon avait inscrite à l'ordre du jour de la chrétienté. Sans doute, au début de son règne, il avait pressé assez vivement la collecte des décimes qu'avait ordonnée le concile. De nombreuses lettres se rapportent à cet objet; on signalera au moins celle qui est relative à la perception en Norvège, de la dîme d'Islande, des îles Feroë et du Groenland. Potthast, n. 21 858 (= *Reg.*, n. 119). Mais bien des résistances se faisaient sentir surtout en Allemagne, voir *Reg.*, n. 152-155; en plus d'un endroit l'on se demandait si, au lieu de servir à délivrer la Terre sainte, l'argent rassemblé n'irait pas aux caisses toujours vides de Charles d'Anjou. — En une circonstance tout au moins la politique de Martin IV remporta un vrai succès. Il parvint à faire triompher, contre ses fils qui s'étaient révoltés, le roi de Castille, Alphonse X. Voir Potthast, n. 21 975 (*Reg.*, n. 300), 22 055, 22 056. Avec les autres souverains de l'Europe les relations de Martin IV furent pacifiques; le roi Ladislas de Hongrie avait fait la paix avec le Saint-Siège; Rodolphe de Habsbourg, élu roi des Romains depuis 1273 et reconnu au Concile de Lyon, ne vit pas s'avancer beaucoup, sous le pontificat de Martin, l'affaire de son couronnement. Les rapports avec la France furent excellents et le meilleur gage que le pape lui donna de sa bonne volonté fut de commencer le procès de canonisation de saint Louis. Voir Potthast, n. 21 823 (*Reg.*, n. 84) et 21 822 (*Reg.*, n. 85). — Très porté vers les ordres mendiants, Martin IV les favorisa de toutes manières et les employa souvent. Il mourut à Pérouse le mercredi de la semaine de Pâques, 28 mars 1285, et fut enterré dans la cathédrale de cette ville.

Si les historiens sont généralement sévères à l'endroit d'un pontife trop dominé par les préoccupations politiques, le peuple chrétien ne laissa pas d'admirer la dignité, on pourrait dire, la sainteté de sa vie : divers miracles, prétendent des contemporains, auraient eu lieu sur son tombeau.

Sources. — Potthast, *Regesta pontif. roman.*, t. II, p. 1756-1795; *Les Registres de Martin IV*, publiés par les membres de l'École française de Rome (pas complets). — Il y a deux biographies de Martin IV, contemporaines des événements : l'une du continuateur de Martinus Polonus, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXII, p. 477-482, l'autre par Bernard Guy, dans Muratori, *Rer. ital. script.*, t. III *a*, col. 603-610 (les deux textes reproduits dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 459-465); il y a aussi une notice dans Tolomée de Lucques, *Histor. eccles.*, l. XXIV, c. I-XII, dans Muratori, *ibid.*, t. VI, col. 1185-1190; Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1281-1285.

Travaux. — Aucune monographie d'ensemble; notices littéraires, toutes insuffisantes, dans Du Boulay, *Histor. Univers. Paris*, t. III, p. 693; E. du Pin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, t. V, p. 56; Fabricius, *Historia mediæ et infimæ latinitatis*, t. V, p. 107-103; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 388-391. — Sur les origines de Martin IV, voir Ern. Choullier, *Recherches sur la vie...*, dans *Revue de Champagne*, 1878, t. IV, p. 15-30.

É. Amann.

3. MARTIN V, pape du 11 novembre 1417 au 21 février 1431. — On a déjà exposé longuement les circonstances dans lesquelles se produisit l'élection de Martin V, voir l'article Constance (*Concile de*), t. III, col. 1211-1213; il suffira dans le présent article d'étudier certaines particularités de son pontificat.

1° *La question conciliaire.* — Il s'en fallait de beaucoup que les germes de discorde introduits dans la chrétienté à l'époque du Grand Schisme d'Occident eussent été étouffés par le concile de Constance qui, pourtant, avait rétabli la paix et l'union dans l'Église romaine. Au cours des divers synodes tenus à Paris sous Clément VII et Benoît XIII, lors des conciles de Pise et à Constance même, les passions avaient été trop violemment excitées contre la papauté pour que celle-ci n'en ressentît un contrecoup quelconque; les esprits s'étaient trop fortement convaincus de la nécessité de la réforme de l'Église « dans sa tête et dans ses membres » pour que les papes, si habiles fussent-ils, pussent se dérober à l'accomplissement de cette lourde tâche. Enfin, se posait le plus dangereux problème dogmatique, de la solution duquel dépendait l'avenir du Saint-Siège. Dans l'état d'anarchie où le Grand Schisme avait jeté le monde chrétien, le salut était venu de la réunion d'une assemblée conciliaire qui avait enregistré l'abdication de Jean XXIII et celle de Grégoire XII, prononcé la déchéance de Benoît XIII, réglé la tenue du futur concile dans des conditions anormales et inconnues du passé, élu finalement un pape incontesté. Deux décrets rendus dans les IVe et V^e sessions du concile de Constance (30 mars et 6 avril 1415) ainsi que dans la XXXIXe (9 octobre 1417) laissaient percevoir les intentions des Pères. Il y est dit : « Toute personne, même un pape, est tenue, peut être contrainte d'obéir aux décrets d'un concile général légitimement assemblé, en ce qui touche la foi, l'union et la réforme... Moins de cinq ans après la clôture du présent synode, un nouveau concile général sera célébré; puis un troisième dans les sept ans qui suivront la clôture du deuxième; après quoi les conciles généraux se succéderont régulièrement de dix en dix ans. » Mansi, t. XXVII, col. 585, 590 et 1159.

Les théologiens qui avaient présidé à la rédaction de ces décrets, réclamaient implicitement que l'Église romaine fût désormais administrée par le pape sous le contrôle des conciles et que, cessant d'être une monarchie absolue, elle devînt une sorte de république ou de monarchie constitutionnelle. Ces théories qu'au XVe siècle il était loisible de soutenir sans courir le risque d'être accusé d'hérésie, étaient professées ou partagées par les meilleurs esprits du temps, par un Æneas Sylvius Piccolomini qui sera pape sous le nom de Pie II, par le cardinal Louis Aleman qui méritera les honneurs de la béatification et aussi, détail plus piquant, pratiquement par l'élu lui-même; le cardinal Othon Colonna, après avoir reçu la pourpre d'Innocent VII, n'avait-il pas participé au concile de Pise, travaillé au procès canonique de Grégoire XII, donné sa voix à Alexandre V, concouru à la ruine de la fortune de Jean XXIII?

Qu'adviendrait-il de l'autorité pontificale, si triomphaient les idées émises plus ou moins nettement à Constance et que les faits semblaient avoir consacrées? Dépositaires d'un pouvoir restreint, les papes seraient tenus de rendre compte de leurs actes à une autorité « intermittente, mais supérieure », et cela à certaines époques déterminées. C'était la perte de toute liberté d'action; c'était la mise en pratique de la dangereuse théorie de la suprématie du concile sur le pontife romain. Y eut-il jamais pape à se trouver dans une situation plus embarrassée et plus grosse de périls? Heureusement Martin V ne se montra pas inférieur à la tâche. Tout d'abord la profession de foi qu'il souscrivit ne contint aucune allusion à la doctrine conciliaire ni non plus à l'assemblée de Constance. Le 10 mai 1418, une constitution non publiée, et qui embarrassera fort Bossuet et les gallicans, proclama les vrais sentiments du pontife. Mécontents de la décision prise au sujet du libelle de Falkenberg, les ambassadeurs de Pologne avaient osé en appeler au concile

futur. Martin V répliqua : « Il n'est permis à personne d'en appeler du juge suprême, c'est-à-dire du Saint-Siège, du pontife romain, vicaire de Jésus-Christ, ni de se dérober à son jugement dans les affaires de foi; celles-ci, en effet, étant plus importantes doivent être déférées au tribunal du pape. » N. Valois, *Le pape et le concile*, t. I, p. XXIII. Il y avait là — Gerson ne s'y trompa pas — une négation radicale de la supériorité du concile sur le pontife romain.

Malgré tout, Martin V se conforma à la teneur du décret *Frequens* promulgué dans la IXe session du concile de Constance, et convoqua dans les délais prescrits un concile général à Pavie (22 février 1423). Quatre légats l'y devaient représenter.

Les circonstances servirent à souhait le pontife; la peste se chargea de disperser les rares prélats qui avaient répondu à son appel et qui avaient ouvert l'assemblée le 23 avril 1423; les Pères se transférèrent à Sienne, choisie pour séjour par les légats. Ce détail a son prix, car il marque l'intention formelle du pape de rétablir la suprématie du Saint-Siège. — A Sienne, où le concile commença ses séances le 21 juillet 1423, la nation française montra une vive hostilité contre la papauté, en proposant des réformes attentatoires aux prérogatives dont cette dernière avait joui jusque-là; c'est ainsi qu'on émit le vœu de la suppression des taxes pontificales, des provisions apostoliques, des commendes, qu'on parla d'obliger le pape à choisir les cardinaux sur une liste de candidats présentés par les nations, etc. Le programme passablement révolutionnaire des Français entraînait donc l'amoindrissement notable du pouvoir pontifical. Les légats du Saint-Siège comprirent le danger de pareilles tendances; à la faveur de la division qu'ils réussirent habilement à semer parmi les Français, ils prononcèrent à l'improviste la dissolution du concile, le 26 février 1424. La chose fut facile : le clergé de France n'avait été que très maigrement représenté; l'ambassadeur du roi d'Angleterre qui était Jean de Rochetaillée, archevêque de Rouen, avait secondé les légats; quant à Charles VII, il n'avait délégué aucun représentant officiel; seule, l'Université de Paris avait mandé à Sienne quelques-uns de ses plus fameux docteurs connus pour leur farouche gallicanisme.

La nation française avait eu le dépit de voir écarter et échouer tous ses projets; elle remporta de Sienne une profonde rancœur contre le Saint-Siège; exploitant habilement le besoin de réformes dont souffrait l'Église, elle releva la tête; force fut à Martin V de convoquer le prochain concile à Bâle. Les bulles du 1er février 1431, qui désignaient le cardinal Julien Cesarini comme président de la future assemblée, contenaient des précisions importantes : le légat *a latere* possédait non seulement le droit de diriger la réunion, mais encore de la disperser ou d'en placer le siège dans une autre ville, voire hors d'Allemagne. *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, Vienne, 1857, t. I, p. 67 et t. II, p. 53.

Le 21 février suivant, Martin V mourait, conscient sans doute d'avoir travaillé avec énergie à maintenir et à restaurer les droits souverains du Saint-Siège. Quand bien même il avait dû convoquer le concile, il avait su lui tenir tête, le diriger, le briser, au besoin, en tout cas ne jamais capituler devant lui. A l'égard des cardinaux la politique suivie par le défunt n'avait pas varié : autant les Pères de Constance avaient projeté d'accroître leurs prérogatives et de faire attribuer au Sacré-Collège l'approbation de tous les actes pontificaux, autant Martin V s'ingénia à cantonner les cardinaux dans leur rôle et à les tenir à l'écart de ses desseins. G. Pérouse, *Le cardinal Aleman*, p. 89-90. En un mot, il sut se montrer le chef de l'Église.

2° *La question bénéficiale.* — La question bénéficiale, au début du XVe siècle, revêtait une importance particulière. A la faveur du Grand Schisme d'Occident, les chapitres cathédraux et les collateurs ordinaires voulurent rentrer en possession des droits dont le Saint-Siège les avait graduellement dépouillés, à partir du XIe siècle. Ils réclamèrent avec énergie le retour au droit commun, c'est-à-dire le rétablissement des élections épiscopales et abbatiales, et la liberté des collations des bénéfices mineurs au profit des ayants droit. Leurs suggestions furent accueillies avec empressement par les contemporains qui pensaient que, pour faire cesser le schisme, il convenait de supprimer aux pontifes des obédiences rivales toutes sources d'influence, en particulier la collation des bénéfices. D'autre part, durant ce néfaste schisme, le salut avait paru venir des pouvoirs royaux. N'était-ce pas, grâce à eux, en définitive, que le concile de Constance avait eu lieu ? Cette intrusion en matière ecclésiastique comporta de graves conséquences. Les rois s'entremirent dans la collation des bénéfices. Ils tinrent leur clergé entre leurs mains de telle façon qu'en Europe se constituèrent des sortes d'Églises d'État avec leurs libertés et leurs coutumes.

Martin V essaya de reprendre les avantages perdus. Dès le 12 novembre 1417, il rédigea de nouvelles règles de chancellerie qui tendaient à rétablir le régime en vigueur au siècle précédent. Les réserves de bénéfices et les grâces expectatives reparurent. Mais les protestations que soulevèrent ces mesures obligèrent le pape à négocier avec les nations représentées à Constance. Les débats durèrent longtemps; ils faillirent tourner au tragique de telle sorte que le pape se résigna à passer, le 15 avril 1418, avec ses adversaires des concordats particuliers dont il a été précédemment parlé. T. III, col. 1217-1219. Le concordat allemand laissait aux chapitres et aux collateurs ordinaires le droit de conférer, de façon exclusive, « les dignités majeures après les pontificales dans les églises collégiales »; quant aux autres bénéfices, la collation appartenait alternativement aux papes et auxdits collateurs ordinaires. L'alternative figura également dans les concordats espagnols, français et italiens, mais les collateurs ordinaires étaient plus favorisés, puisqu'ils pouvaient désigner les titulaires des dignités majeures dans les églises cathédrales et collégiales, des prieurés, doyennés et prévôtés conventuelles, dans les maisons comptant au moins dix religieux. De plus, d'après le concordat allemand, la papauté s'interdisait l'usage des grâces expectatives à l'égard des bénéfices réguliers et, d'après les autres concordats, relativement aux offices claustraux, possédant un revenu net inférieur à quatre livres tournois ainsi qu'aux fondations charitables. J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*, p. 68-70.

Hormis les exceptions spécifiées par les constitutions *Ex debito* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît XII, relatives au droit de réserve, Martin V rétablit les élections dans les chapitres cathédraux et monacaux et promit de confirmer celles qui auraient lieu dans les églises cathédrales, les monastères exempts et les abbayes dont les revenus excédaient 200 livres tournois.

Le concordat anglais était non moins préjudiciable au Saint-Siège, car il laissait en fait en vigueur le *Statute of provisors of benefices* promulgué en 1350. B. Huebler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, p. 115 et 207.

Les conventions signées en 1418 restreignaient considérablement l'autorité pontificale qui, au XIVe siècle, avait joui d'une omnipotence incontestable. Affaiblie par les malheurs du Grand Schisme d'Occident, la papauté perdait les avantages qu'elle avait pénible-

ment acquis jusque-là. Que restait-il de la thèse professée en 1265 par Clément IV, à savoir que lui appartenait « la pleine disposition des dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques »? *Corpus juris canonici, in Sexto*, lib. III, tit. IV, *De præbendis*, c. 2.

Martin V, il est vrai, escomptait regagner les avantages perdus. Sauf le concordat anglais qui avait été conclu à perpétuité, les autres conventions n'avaient qu'une durée de cinq années! Les événements semblèrent tourner en sa faveur. A l'expiration du terme, des négociations s'ouvrirent. Dans la partie de la France soumise à l'Angleterre, Martin V, par l'accord du 13 avril 1425, ne laissa plus aux collateurs ordinaires que la collation des bénéfices mineurs vaquant dans les mois de mars, juin, septembre et décembre. De plus, un grand nombre de bénéfices tombaient sous le coup des réserves pontificales. L'accord de 1425, venant à échéance en 1430, fut renouvelé cette année même. N. Valois, *Histoire de la pragmatique sanction de Bourges*, p. XXVII.

Dans les provinces françaises, qui reconnaissaient Charles VII, tout autre fut l'attitude du gouvernement royal : ayant d'abord affiché une indépendance absolue à l'égard du Saint-Siège, il tenta de s'en rapprocher, puis se repentit de son esprit de conciliation et enfin conclut la convention de Genazzano (21 août 1426), similaire, sauf certains détails, à celle qu'avait agréé le régent anglais pour les bénéfices mineurs en 1425. Quant aux élections, elles étaient réglées à peu près dans les mêmes termes qu'en 1418. N. Valois, *op. cit.*, p. XLI-XLIII. Ce nouveau régime, qui marquait une victoire pour la politique de Martin V, resta en vigueur jusqu'à la mort du pontife.

En Allemagne, la situation resta tendue. Les collateurs ordinaires trouvaient de sûrs alliés en la personne des princes séculiers; quant aux chapitres, ils pratiquèrent plus souvent qu'ailleurs les élections épiscopales et abbatiales. Il faudra attendre de longues années avant que la question bénéficiale se règle, encore ne le sera-t-elle point à l'avantage du Saint-Siège, lors de la signature en 1448 du concordat de Vienne par Nicolas V.

3° *La dévotion au nom de Jésus.* — En 1424, saint Bernardin de Sienne, prêchant à Bologne, inaugura une nouvelle dévotion, celle du monogramme du nom de Jésus. Au centre d'un soleil, entouré d'un cercle, les trois lettres I H S étaient peintes. Les foules italiennes s'empressèrent de faire représenter la pieuse image à leur usage particulier. Les municipalités, telle celle de Sienne, les imitèrent et placèrent sur les monuments publics le monogramme devenu célèbre, qui figura aussi tant sur le frontispice qu'à l'intérieur des églises. Les tablettes qui en étaient ornées plus magnifiquement servaient dans les processions solennelles. Enfin, les auditeurs de frère Bernardin se prosternaient habituellement devant l'étendard qui le reproduisait et que le prédicateur brandissait à la fin de ses sermons.

Cette mise en scène choqua quelques esprits chagrins et des religieux jaloux du succès obtenu par Bernardin. On le dénonça en cour de Rome. La nouvelle dévotion poussait, disait-on, à l'idolâtrie et encourageait la superstition; elle détournait par surcroît le peuple du culte de Jésus même et nuisait à la révérence due à la Croix. Durant le carême de 1427, frère Bernardin reçut l'ordre de comparaître devant le pape. Il lui fut facile d'établir la légitimité de la dévotion prônée par lui. Au lieu de la condamner Martin V l'approuva. Les clercs pontificaux reçurent l'avis d'avoir à porter ostensiblement le monogramme de Jésus, au cours d'une procession qui sembla une cérémonie de réparation. F. Vernet, *Martin V et Bernardin de Sienne*, dans *L'Université catholique*, nouvelle série, t. IV (1890), p. 563-594.

4° *Martin V et les Juifs.* — Le pape fit preuve de modération à l'égard des Juifs et abolit les mesures vexatoires prises contre eux par Benoît XIII. C'est ainsi qu'il interdit à deux reprises différentes, en 1422 et 1429, les prédications violentes contre eux. Une mesure doit surtout être signalée : la promulgation de la défense de baptiser, contre le gré des parents, les enfants n'ayant pas atteint l'âge de douze ans, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto*. Un cas bizarre se présenta : un juif converti demanda l'autorisation à ses deux petits-fils, quoique son fils et sa brue s'y refusassent. Martin V répondit par l'affirmative. Il invoqua, pour légitimer sa décision, les usages juifs qui plaçaient toute autorité entre les mains du père, voire dans celles du dernier ascendant direct; F. Vernet, *Martin V et les Juifs*, dans *Revue des Questions historiques*, t. LI (1892), p. 373-423.

1° *Sources.* — H. Dubrulle, *Suppliques du pontificat de Martin V*, dans *Bulletin de la Société de la province de Cambrai*, Lille, 1922; M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzlei-Ordnungen von 1200-1500*, Inspruck, 1894; E. von Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII bis Nicolaus V*, Inspruck, 1888; Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718; H. Finke, *Acta concili Constanciensis*, Munster, 1896-1926, t. I-III; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXVII et XXVIII; [Mercati], *Raccoltà di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, Rome, 1919.

2° *Travaux.* — G. Pérouse, *Le cardinal Louis Aleman président du concile de Bâle et la fin du Grand Schisme*, Paris, 1904 (cet ouvrage contient une riche bibliographie); N. Valois, *La crise religieuse du XVe siècle. Le pape et le concile (1418-1450)*, Paris, 1909, t. Ier (ouvrage qui renouvelle la question); du même, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV; du même *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, 1906; Hefele, *Histoire des conciles*, traduct. Leclercq, Paris, 1916, t. VII *a*; B. Huebler, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, 1867; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, Paris, 1911, t. I, p. 223-294; à cette édition il faut préférer l'original allemand qui a subi une certaine refonte en 1925, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II*; *Martin V, Eugen IV, Nikolaus V, Kalixtus III*, Fribourg-en-B.; J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*, Le Puy, 1924; J. Haller, *England und Rom unter Martin V*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1905, t. VIII p. 249-304; N. Mengozzi, *Papa Martino V ed il concilio ecumenico di Siena*, Sienne, 1918; H. Bellée, *Polen und die römische Kurie in der Jahren 1414-1424*, Berlin, 1914; F. Vernet, *Martin V et Bernardin de Sienne*, dans l'*Université catholique*, nouvelle série, (1890), t. IV, p. 563-594; *Le pape Martin V et les Juifs*, dans *Revue des Questions historiques*, 1892, t. LI, p. 373-423.

G. MOLLAT.

4. MARTIN DE ALCOLEA, chartreux espagnol, né vers 1596 à Fuente el Sanz de Talamanca, fit profession au monastère du Paular, diocèse de Ségovie, le 31 mai 1632, et mourut saintement à la chartreuse de Grenade le 5 septembre 1672. Il a publié les œuvres de théologie morale du R. P. Antonin Diana, théatin, disposées dans un ordre plus logique, avec des notes marginales et des tables copieuses, *R. P. D. Antonini Dianæ, Cler. Reg. Opera omnia, seu Resolutiones morales*, etc. Lyon, 1666, 1667 et (peut-être) 1669, 9 vol. in-fol. — *Erratorum sylva quæ irrepserunt in Indices novem tomorum R. P. D. Antonini Dianæ, secundum novam ordinationem Patris Alcoleæ impressum Lugduni 1667, diligentissime collecta ab Auctore ejusdem ordinationis, ejusque jussu in lectorum gratiam in lucem edita*, Lyon, 1669, in-12. Il y a eu un autre tirage in-fol., Lyon, 1669, et c'est grâce à ce supplément que les éditions suivantes se

composent de dix tomes in-fol., Lyon, 1680; Venise, 1697, 1698 et 1728.

Morozzo, *Theatrum chronolog. S. Ord. Cartus.*; dom Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartus.*, t. III, p. 196-197. Antonio, *Biblioth. hispana nova*, t. II, p. 89.

S. Autore.

5. MARTIN D'ALNVICK, fut le 32e lecteur franciscain à l'Université d'Oxford. *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1885, t. I, p. 270. Le 26 juillet 1300, il est au nombre des frères mineurs pour lesquels le provincial d'Angleterre, Hugues de Hertepol, sollicite de l'évêque de Lincoln, Jean Dalderbey, l'autorisation d'entendre les confessions au couvent d'Oxford. A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 79. Une indication du ms. lat *1424* de la Bibliothèque d'État de Vienne établit que les seize questions sur la puissance ordonnée et absolue de Dieu, ajoutées dans le ms. Chigi *B. VIII, 114* au *Commentaire sur le Ier livre des Sentences* de Guillaume de Ware sont de lui. Il est certain qu'il rédigea lui-même un ouvage sur le *Livre des Sentences*, car Jean de Reading, l'un de ses successeurs à Oxford, cite son sentiment sur le caractère pratique de la théologie dans son *Commentaire* inédit, conservé dans le cod. *Conv. Sopp. D. IV, 95*, fol. 102 r°, de la Bibliothèque nationale de Florence. Peut-être est-il aussi l'auteur d'un groupe de *Questions* ajoutées au *Commentaire sur le IIe livre des Sentences* de Guillaume de Ware et contenues uniquement, semble-t-il, dans le ms. Plut. *31*, dext. *1*, fol. 151r°-157r°, de la Bibliothèque Laurentienne de Florence, avec la note suivante : *Hic terminantur quæstiones Wari quas dixit super 2 libro : reliqua sunt addita ab alio usque in finem secundi.* M. A. Little, *The Grey Friars in Oxford*, 1892, p. 164, a aussi signalé que le cod. lat. *4698*, fol. 36-87, de la Bibliothèque d'État de Vienne contient plusieurs écrits sur la logique attribués à Martin l'anglais, sans toutefois se prononcer sur le bien fondé de cette attribution

É. Longpré.

6. MARTIN DE BRAGA (Saint), mort en 580. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Comme son illustre homonyme, Martin de Tours, il est originaire de Pannonie, où il a dû naître entre 510 et 520. On sait fort peu de choses sur sa jeunesse. Les diverses sources, que l'on trouvera énumérées ci-dessous, indiquent qu'il a séjourné quelque temps en Orient, ce que confirme d'ailleurs la connaissance qu'il a du grec. Il a sûrement visité la Terre sainte, peut-être s'y est-il consacré alors à la vie monastique dont on sait qu'elle était alors extrêmement développée en ces régions. C'est d'Orient que Martin est venu, par mer, dans le royaume des Suèves, fondé un siècle et demi plus tôt dans l'angle nord-ouest de la péninsule ibérique. Il est impossible de savoir quelles raisons l'avaient déterminé à ce voyage, mais Grégoire de Tours, un contemporain, note que la venue de Martin dans le royaume suève coïncide avec l'arrivée en ce pays des reliques du grand saint Martin que les envoyés du roi Chararich étaient allés chercher à Tours. La Providence, dit Grégoire, avait très évidemment ménagé cette coïncidence.

On sait que les Suèves étaient arrivés païens en grande majorité, aux environs de 410; assez vite une partie des envahisseurs s'étaient convertis au catholicisme; mais, au début du VIe siècle, sous l'influence des Goths, le royaume des Suèves (qui achevait de se constituer en annexant à la Galice, son habitat primitif, le nord du Portugal actuel) était passé à l'arianisme. Voir Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum*, n. 90, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1081. Au milieu du VIe siècle, au dire d'Isidore, le roi Théodemir (qui est peut-être le même que le roi Chararich dont parle Grégoire de Tours) s'était senti incliné vers le catholicisme. Pour obtenir la guérison de son fils et conjurer une épidémie de lèpre qui sévissait chez les Suèves, il avait eu l'idée de recourir à l'intervention du grand thaumaturge des Gaules, saint Martin de Tours, dont il avait fait demander des reliques. Le rétablissement inespéré de son enfant, avant même que les précieuses reliques (il s'agissait non de parcelles du corps de Martin, mais de linges ayant touché son tombeau) fussent arrivées en Galice, avait amené la conversion du roi laquelle déterminerait rapidement celle de la nation.

C'est dans ces conjonctures que Martin aborde au royaume des Suèves; les témoignages de Grégoire de Tours et d'Isidore de Séville ne laissent pas de doute sur la part considérable qu'il eut au mouvement de conversion, bien qu'ils ne précisent pas les moyens mis en œuvre. On peut songer à une action profonde qu'aurait exercée sur l'esprit du roi un étranger, venu de loin et entouré du prestige que donnent la science et la sainteté. Il y eut plus encore : l'impulsion vigoureuse donnée au catholicisme, lequel végétait soit dans l'ancienne population, soit même chez plusieurs des Suèves. Le monastère de Dumio, que Martin fonda non loin de Braga peu après son arrivée, a dû exercer à ce point de vue une grande influence. Martin qui, naturellement, en avait été le premier abbé, ne tarda pas à être élevé à la dignité épiscopale, devenant ainsi évêque-abbé, ce qui n'est pas inouï à l'époque. C'est en qualité d'évêque de Dumio qu'il assiste au Ier concile de Braga en 561, la première assemblée épiscopale qui se tint après la conversion du roi au catholicisme. Dans les années qui suivirent Martin fut élevé au siège métropolitain de Braga, le seul qui existât dans le royaume; mais, avec un profond désintéressement, il comprit qu'il convenait de diviser cette province ecclésiastique trop considérable; le siège de Lugo fut érigé en métropole, avec la moitié nord du royaume pour ressort, tandis que la moitié sud restait sous la juridiction de Braga. Telle est la situation qui apparaît au IIe concile de Braga, tenu en 572 et dont Martin dirigea les délibérations. Il mourut une dizaine d'années plus tard, sans doute en 580. Le martyrologe romain en fait mention le 20 mars.

II. Œuvres. — Il reste de Martin un certain nombre d'écrits, généralement courts et témoignant avant tout de préoccupation d'ordre pratique; ils montrent du moins que la réputation de l'évêque de Braga n'est pas surfaite. Grégoire de Tours, qui semble avoir été en relations personnelles avec lui, écrit : *Nulli secundus suis temporibus habebatur. Hist. Franc.*, V, XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 352; le poète Fortunat, ayant reçu de Martin une lettre, célèbre les mérites littéraires de son correspondant, sur le mode dithyrambique. *Miscell.*, V, I et II, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 177 sq. Un peu plus tard, Isidore de Séville le qualifie en deux mots : *fide et scientia clarus. Hist. de reg.*, 91, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1082. La même Isidore a eu en main quelques ouvrages de Martin qu'il mentionne au *De viris ill.*, n. 35, *ibid.*, col. 1100. Ces écrits ne sont malheureusement pas rassemblés d'une manière suffisante. Ils peuvent se répartir de la façon suivante.

1° *Droit ecclésiastique.* — On a dit plus haut que Martin fut le grand inspirateur du Ier concile de Braga; on pourrait donc porter à son compte les canons publiés par cette assemblée et reproduits dans les collections conciliaires. Voir J. S. d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ* (citée d'après la 2e édit.), t. III, col. 203-206 et Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 835-841. Martin, par ailleurs, rassembla, mit en ordre et traduisit, peut-être en vue de ce même synode, une petite collection de canons conciliaires orientaux.

Une courte préface dédiant le recueil à Nitigès, évêque de Lugo, indique clairement le but que s'est proposé l'auteur : rendre accessible aux occidentaux la législation ecclésiastique déjà élaborée par l'Orient. Ces *Capitula Martini*, d'ailleurs, n'utilisent pas seulement les sources grecques (conciles de Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Laodicée), mais aussi des décisions occidentales : Ier concile de Tolède, Ier concile de Braga. Cf. Fr. Maassen, *Geschichte der Quellen und Litteratur des kan. Rechts*, t. I, p. 802-806. Certains *capitula* dont on ne trouve pas les sources pourraient être de Martin lui-même. La collection est divisée en deux parties : devoirs des ecclésiastiques, devoirs des laïques. Le fait qu'elle a été insérée dans la fameuse *Hispana* en a favorisé la diffusion. Texte dans d'Aguirre, *loc. cit.*, col. 212-219; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 845-860. — A ces textes proprement canoniques, on peut joindre la consultation donnée à un évêque nommé Boniface : *De trina mersione*, publiée d'abord par d'Aguirre, *op. cit.*, col. 402-403, et reproduite dans Florez, *España sagrada*, t. XV, p. 423-426. Cette lettre, importante pour l'histoire de la forme du baptême, répond aux scrupules d'un évêque, qui demande à Martin si la triple immersion n'est pas d'importation arienne, et si elle ne devrait pas être remplacée par l'immersion unique. A quoi l'évêque de Braga répond : Si la triple immersion était pratiquée en invoquant à chaque fois, d'une manière séparée, le nom du Père, puis le nom du Fils, puis le nom du Saint-Esprit, elle aurait incontestablement une signification arienne, car elle semblerait accentuer la division des personnes, au point d'en nier la consubstantialité. Mais l'immersion pratiquée trois fois de suite, en invoquant *le nom* (au singulier) du Père, du Fils et de l'Esprit, est tout à fait conforme à la tradition catholique. Lui préférer, sous prétexte d'éviter toute contamination arienne, l'immersion unique, ce serait aller vers le sabellianisme; aussi bien, *in uno nomine unitas substantiæ, trina vero mersione distinctio trium ostenditur personarum.* On sait que le pape saint Grégoire Ier se montrera plus libéral que Martin et acceptera que l'Espagne use de l'une et de l'autre coutume, *Epist.*, I, XLIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 497. — Enfin on rattachera ici le très court opuscule *De Pascha*, *P. L.*, t. LXXII, col. 49-52, où, sans établir les règles du comput pascal, Martin cherche à en justifier le principe : Pâques n'est pas une fête fixe, et il n'y a pas lieu de s'arrêter à la pratique de plusieurs évêques gaulois qui, jusqu'à ces derniers temps (*usque ante non multum tempus*) célébraient toujours la fête à la date du 25 mars (pour s'être montré confiant en de faux actes conciliaires, Martin impute gratuitement cette erreur aux évêques gaulois). La fête doit se régler par la considération tant du cours de la lune que du dimanche. Pâques est la fête du premier mois, et le premier mois ne peut être que celui qui commence le 22 mars (à l'équinoxe) et se termine le 21 avril; la solennité pascale ne peut donc se célébrer qu'entre ces deux dates. Il est à peine utile de faire remarquer que ce comput pascal était dès lors abandonné en Italie.

2° *Ascétique et morale.* — Martin s'est surtout consacré à la formation religieuse et morale de ceux qui dépendaient de lui. D'une part dans son monastère de Dumio il doit à ses moines un enseignement ascétique. Il y pourvoit en traduisant ou en faisant traduire pour eux ces maximes des anciens Pères du désert, qui depuis deux siècles édifiaient toutes les laures de l'Orient. Il a traduit lui-même les *Sententiæ ægyptiorum Patrum*, compilées par un auteur anonyme. Texte dans *P. L.*, t. LXXIV, col. 381-394; il a fait traduire par son disciple Paschase, que peut-être il avait amené avec lui d'Orient, les « propos des anciens », *Verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1025-1065. — Les gens du monde eurent aussi part à sa sollicitude; c'est à leur usage qu'il rédigea quelques petits traités moraux. Il s'y inspirait d'ailleurs très largement de Sénèque, si largement que tout le Moyen Age a porté plusieurs de ces opuscules au compte du philosophe païen. Le plus considérable a pour titre : *Formula vitæ honestæ, seu de differentia quatuor virtutum*; dédié au jeune roi Miron, il traite brièvement de la prudence, de la magnanimité, de la continence et de la justice. Texte dans *P. L.*, t. LXXII, col. 21-28. Les opuscules suivants ont pour titre : *De ira, ibid.*, col. 41-50, étroitement apparenté à l'ouvrage de Sénèque; *Pro repellenda jactantia, ibid.*, col. 31-36; *De superbia*, col. 35-38; *Exhortatio humilitatis*, col. 39-42; en ces trois derniers l'inspiration chrétienne se fait davantage sentir. Le *Libellus de moribus*, col. 29-32, est très douteux et plus encore le *De paupertate*; les anciens mss. et les premiers éditeurs les attribuent, faussement d'ailleurs, à Sénèque.

3° *Prédication.* — Il y avait beaucoup à faire, dans le royaume des Suèves pour amener le peuple à une pratique convenable de la religion. Le IIe concile de Braga engageait les évêques à lutter vigoureusement par la parole contre l'idolâtrie sans cesse renaissante, voir can. 1. Personnellement, Martin a dû y travailler, et il subsiste un curieux monument de sa prédication. C'est une homélie intitulée *De correctione rusticorum*, rédigée par lui, à la demande de l'un de ses évêques et pour servir de modèle à celui-ci. Texte dans C. P. Caspari. Elle jette un jour très curieux sur la persévérance, au fond des campagnes, des croyances et des pratiques païennes. Et ceci était le fait non seulement des barbares qui semblent d'ailleurs s'être assimilés assez vite à l'ancienne couche de population, mais des hispano-romains eux-mêmes. En bien des endroits on offre de menus sacrifices aux sources, aux fontaines, on allume des cierges à tels ou tels carrefours de la forêt, devant certains arbres; on se fait scrupule de travailler le jour de Jupiter (jeudi); on réserve tout spécialement au vendredi (jour de Vénus) la conclusion des mariages, le 1er janvier est célébré avec solennité, de même que les *fêtes* agrestes des *paganalia* (cf. Ovide, *Fastes*, I, 669 sq.); les femmes, en tissant leur toile invoquent Minerve; il y a pis, des incantations et des maléfices. Contre cette renaissance du paganisme, Martin ne connaît pas de meilleur remède que de montrer le caractère démoniaque de l'idolâtrie, et c'est ainsi que la première partie de son opuscule retrace, tel qu'il se l'imagine, le développement de l'erreur païenne. — Tombé du ciel, à cause de son orgueil, le diable (ou Satan), entraînant avec lui un très grand nombre d'anges déchus, qui sont devenus les démons, réside avec ceux-ci dans notre atmosphère. Jaloux des hommes qui doivent, s'ils restent bons, occuper leur propre place dans le ciel, les esprits impurs s'efforcent de les entraîner au mal, à leur faire oublier le Créateur. Après leur avoir persuadé d'adorer les forces de la nature, ils commencent à apparaître aux hommes, leur demandent des sanctuaires et des sacrifices en se donnant le nom d'hommes, célèbres déjà par leurs hauts faits mais aussi par leurs vices, *imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum.* On remarquera cette contamination de la théorie démonologique de l'idolâtrie avec l'evhémérisme. — Aux chrétiens qui se laissent, même après leur baptême, entraîner à ce culte des démons, Martin rappelle les promesses qu'ils ont faites au jour de leur initiation, le renoncement à Satan, à ses œuvres et à ses pompes qu'on a exigé d'eux, le pacte qu'ils ont dès lors conclu avec Dieu. Il engage tous ceux qui ont manqué à ces engagements à faire pénitence et à renouveler les serments jadis

prêtés. — Cette homélie, fort bien composée, a eu beaucoup de diffusion; Caspari a noté l'emploi que l'on en a fait, soit dans la vie de saint Éloi, l. II, c. xv, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 525 sq. (cf. le traité *De rectitudine catholicæ conversationis*, faussement attribué à saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 1169 sq.); dans le *De singulis libris canonicis scarapsus* de saint Pirmin, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1041; dans une homélie en anglo-saxon de l'abbé Aelfric dont il donne le texte, p. CXV-CXXI. On trouverait certainement d'autres exemples.

4° *Divers.* — Isidore de Séville dit avoir lu de Martin, en dehors du traité *De differentia quatuor virtutum*, un recueil d'épîtres, *aliud volumen epistolarum in quibus hortatur vitæ emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem, et super hæc omnia cultum virtutum omnium et pietatem. De vir. ill.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1100. Ce signalement très précis doit viser autre chose que les quelques lettres-préfaces qui se lisent en tête de divers opuscules de Martin; le recueil en question semble donc perdu. Mais il reste trois petites pièces en vers, *P. L.*, t. LXXII, col. 51. L'une célébrant les mérites de saint Martin de Tours, était gravée sur la porte sud de la basilique élevée par la munificence royale au thaumaturge des Gaules, une autre était destinée au réfectoire du monastère de Dumio; la troisième est la propre épitaphe de Martin, composée par lui-même. Ces quelques vers témoignent que, dans les pays barbares, Martin de Braga conservait encore le sentiment de la culture antique. Dernier survivant d'une civilisation qui disparaît, il se présente en même temps comme l'annonciateur des temps nouveaux et c'est en quoi réside, justement, l'intérêt de ce convertisseur des Suèves.

1. *Sources.* — Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, V, XXXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 352; *De miraculis S. Martini*, I, XI, *ibid.*, col. 923-925; Venantius Fortunatus, *Miscellan.*, l. V, n. I, lettre en prose, réponse à une lettre de Martin, n. II, épître en vers, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 177 sq.; Isidore de Séville, *De viris ill.*, 35, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1100; *Chronicon*, 116, *ibid.*, col. 1054-1055; *Historia de regibus Gothorum*, n. 90-91, *ibid.*, col. 1031-1082.

2. *Textes.* — Il n'y a pas d'édition d'ensemble; Migne qui reproduit Gallandi, est tout à fait insuffisant, t. LXXII, col. 17-51; le meilleur recueil serait encore F. H. Florez, *España sagrada*, t. XV, Madrid, 1759, p. 383 sq., où il ne manque que les *Capitula* et où le *De correctione rusticorum* est incomplet. Ce dernier traité a été publié avec un grand luxe d'érudition par C. P. Caspari, *Martin von Braccara's Schrift De correctione rusticorum*, Christiania, 1883; l'introduction, extrêmement longue, donnera tous les détails tant sur l'ouvrage lui-même que sur l'ensemble de l'œuvre et la personne même de Martin. — Le *De Pascha* a été réédité par A. E. Burn, *Niceta of Ramasiana*, Cambridge, 1905, p. 93-107; les traités moraux, *Formula vitæ honestæ*, *Liber de moribus* auxquels il faut joindre un *De paupertate*, dans Fr. Haase, édit. des œuvres de Sénèque, t. III, p. 458-475.

3. *Travaux.* — Notices dans les diverses histoires littéraires : Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. XI, p. 350-352; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édit., de Hambourg, 1746, t. V, p. 38; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *a*, p. 175-181, où l'on corrigera la date de 563 du Ier conc. de Braga en 561; p. 194-195; voir surtout l'excellent travail de Caspari, ci-dessus mentionné, qui dispense de tous les précédents; pour la plus récente bibliographie, O. Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1910, p. 566-567; Schanz-Krüger, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV *b*, Munich, 1920, § 1253.

É. AMANN.

7. MARTIN DE COCHEM, frère mineur capucin de la province rhénane (1634-1712) est un des auteurs spirituels les plus connus dans les pays de langue allemande.

Né le 13 décembre 1634 dans la petite ville de Cochem, sur les bords de la Moselle, Martin Linius conserva son nom de baptême quand il reçut l'habit religieux au noviciat d'Aschaffenbourg, le 2 mars 1653. Dix ans plus tard nous le trouvons dans la chaire de lecteur de philosophie, dont il descendait les dimanches et fêtes, pour se livrer au ministère pastoral dans les églises de Mayence et des environs. Ce devait être sa voie. Le chapitre provincial de 1668 le déchargeait de ses fonctions et le destinait à la vie active. Prédicateur, catéchiste, confesseur, il va d'un couvent dans un autre et sa réputation est si bien établie que, le 4 septembre 1682, le prince archevêque de Mayence le nomme missionnaire et visiteur du commissariat ecclésiastique d'Aschaffenbourg. Par suite de la guerre de Trente ans, les prêtres et les maîtres d'école y étaient en trop petit nombre, et il y avait des ruines matérielles et morales à relever. Pendant trois ans environ, le P. Martin vaque à ces multiples occupations, puis il revient à la vie ordinaire du couvent. Son nom avait passé les limites de sa province religieuse, il était demandé au dehors et il parcourut ainsi le Tyrol, l'Autriche et la Bohême. Quand il revint sur les bords du Rhin, l'archevêque de Trèves l'établit à son tour visiteur de son diocèse. Au chapitre de 1700, il était de nouveau rendu à la vie conventuelle, non pour se livrer au repos, mais pour continuer à travailler jusqu'à la fin de sa vie. *Senior* de sa province religieuse, jubilaire de profession et de sacerdoce, le P. Martin s'éteignit doucement dans le petit couvent de Vaghäusel près de Philippsbourg, où il avait demandé de finir sa vie, à l'ombre du sanctuaire de Marie, le 10 septembre 1712.

Pendant soixante ans le P. Martin s'était consacré au ministère le plus actif; il se délassait en se livrant à la lecture et à la composition de ses opuscules et de ses ouvrages. Il a beaucoup écrit, trop peut-être, car on aperçoit dans plusieurs de ses livres la hâte avec laquelle il travaillait. Nous ne chercherons pas à les mentionner tous, ni à indiquer leurs multiples éditions; il en est d'oubliés, mais d'autres se réimpriment toujours et font les délices des âmes pieuses.

Le premier fut le catéchisme qu'il publia, étant encore lecteur de philosophie, *Kinderlehr-Büchlein, oder Auslegung dess catholischen Catechismi*, in-12, Cologne, 1666. En 1682 l'archevêque de Mayence le rendait obligatoire dans son diocèse et, pendant au moins vingt-cinq ans, il demeura le manuel officiel des catéchistes, ainsi que le prouve une réédition de 1712; on en cite d'autres, 1715, 1725, 1748, 1761, 1782. Comme il était devenu fort rare le P. Benoît de Calcar, capucin, le réimprimait en 1886, d'après l'édition de 1712. Il est divisé en cinquante leçons, une par semaine, procède par demandes et par réponses; sa source principale est le petit catéchisme de saint Canisius.

Un des ouvrages les plus connus du P. Cochem est la « Vie du Christ », *Das Leben Christi*, Francfort, 1677, dont quinze cents exemplaires étaient enlevés en un an. Encouragé par ce résultat l'auteur revoyait son livre, le développait, et en 1680 il publiait la quatrième édition sous ce titre : *Das grosse Leben Christi, oder aussführliche, andächtige und bewegliche Beschreibung des Lebens und Leidens unseres Herrn Jesu Christi und seiner glorwürdigsten Mutter Maria...*, 2 in-8°, Francfort. Trois ans plus tard il en donnait un abrégé *Das kleine Leben Christi.* Jusqu'à la fin de sa vie il s'occupa d'améliorer cet ouvrage, qui, disait-il lui-même, était entre toutes les mains. Encore de nos jours il est entre beaucoup de mains; l'édition donnée par A. Meier, Fribourg, 1869, était tirée à 25 000 exemplaires et toujours il en paraît de nouvelles. Dans la grande *Vie du Christ*, il groupe autour du Sauveur les principaux personnages du Nouveau Testament, la très sainte Vierge et saint Joseph, Joachim et Anne, Marie Madeleine et sa sœur, ainsi que tous ceux qu'il nomme les

saints amis du Christ. Outre les évangiles, il se sert amplement des révélations de sainte Brigitte, et les citations qui accompagnent le texte renvoient à saint Bernard, saint Anselme, saint Bonaventure et à de nombreux auteurs ecclésiastiques et profanes. Les récits se terminent en une méditation suivie d'une prière. Longuement le P. Cochem s'arrête sur la Passion, et l'on veut que son ouvrage ait eu une grande influence sur les représentations de la Passion en usage dans le Tyrol. Wackernell, *Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol*, Gratz, 1897. Cette influence se fait également sentir dans les visions de Catherine Emmerich. Diel-Kreiten, *Klemens Brentano*, Fribourg, 1878.

Une autre œuvre importante du P. Martin, au moins quant au nombre des volumes, est constituée par ses recueils d'histoires, de légendes et d'exemples. Le premier, *Das ausserlesene History-Buch*, 4 in-4°, parut successivement, 1687, 1690, 1692, 1715; ce dernier fut imprimé après la mort de l'auteur par les soins du P. René de Cologne. Le livre d'histoires était suivi par *Das Lehrreiche History-und Exempel-Buch, nach dem Alphabet beschrieben*, 4 in-4°, 1696, 1697, 1699. Si ces deux premiers eurent plusieurs éditions, le suivant *Die neue Legend der Heiligen*, 4 in-4°, 1708, n'en eut qu'une seule. C'est qu'on lui préférait un autre ouvrage plus court, écrit par un confrère, le P. Denis de Luxembourg († 1703), et que lui-même avait revu et publié, *Die verbesserte Legend der Heiligen*, Augsbourg, 1705. Ces légendes sont empruntées aux *Acta Sanctorum* dont l'auteur avait les vingt-sept premiers volumes à sa disposition, aux *Annales* de Baronius, et à d'autres ouvrages hagiographiques et historiques.

Le dernier recueil dont nous ayons à parler, a pour titre *Historiæ ecclesiasticæ ex Baronio desumptæ, das ist Kirchlische Historien*, 2 in-4°, 1694, 1706. Cette histoire ecclésiastique, principalement consacrée à l'Allemagne, s'arrête à la mort de Charles-Quint (1558), les sources faisant défaut à l'auteur. Son but est à la fois religieux et apologétique, aussi omet-il soigneusement tout ce qui pourrait ne pas édifier son lecteur.

Arrivons à l'ouvrage principal du P. Cochem, celui sur la Messe. Il avait d'abord édité un opuscule latin, *Affectus sub Missa eliciendi continentes claram ac perutilem instructionem de summa sacrificii Missæ præstantia ejusque fructuosa auditione...*, in-12, Marchtal, 1697, qu'il transformait bientôt et qui devenait *Medulla Missæ super mel dulcis, sive copiosa ac nervosa declaratio supremæ excellentiæ maximæque efficaciæ sacrosancti Missæ sacrificii*, in-8°, Cologne, 1700. Écrit en latin, cet ouvrage était inutile pour le commun des fidèles, qui, comme il le remarquait avec regret, ne trouvaient dans leurs livres de messe aucun enseignement sur la dignité et l'utilité du saint sacrifice, aussi le traduisit-il en allemand : *Medulla missæ germanica das ist Teutsch Messbuch, über Hönig süss. Darin eine ausführliche und nachtrückliche Erklärung der höchsten Fürtrefflichkeit und grösten Nutzbarkeit dess allerhochwürdigsten Opffers der H. Mess*, in-8°, Cologne, 1702. C'est un exposé substantiel et mis à la portée de tous de la doctrine catholique sur la Messe. En trente chapitres il en dit l'essence, la montre renouvelant les mystères de l'incarnation et de la rédemption, remplissant toutes les fins du sacrifice, il en dit les fruits et enseigne la manière de les recueillir. Pour rendre la lecture plus attrayante, il a soin d'entremêler des exemples aux explications empruntées aux Pères et aux Docteurs, aux théologiens et aux mystiques. Peu d'ouvrages ont trouvé un pareil accueil et après plus de deux siècles il est toujours recherché ; les éditions passées et présentes ne se peuvent compter. Traduit une première fois en français, avec préface du P. Monsabré, *La sainte Messe*, in-12, Paris, 1891, il l'était de nouveau par une religieuse clarisse de Mazamet, *Explication du saint sacrifice de la Messe... traduction française de A. Rugemer*, Paris-Tournai, 1899, 14e édit., 212e mille, *ibid.*, 1922. Il existe aussi en anglais, *Cochem's Explanation of the holy sacrifice of the Mass*, New-York, 1896, en italien, *Spiegazione del santo sacrificio della Messa*, in-8°, Florence, 1909, en polonais, *Wyklad ofiarny Mszy*, Posen, 1876. La *Messerklärung* est le meilleur ouvrage du P. Cochem et à lui seul il lui mérite une place de choix parmi les auteurs spirituels, et c'est lui qui a rendu son nom populaire plus que tous ses autres écrits.

Ils sont trop nombreux pour obtenir ici même une simple mention : livres de dévotion, sous les titres les plus variés, *Baumgarten, Liliengarten, Myrrhengarten, Blumengarten, Distelgarten*; livres pour les malades, *Kräftiges Krankenbüchlein, Grössere Krankenbuch*; livres pour les soldats, *Gebetbüchlein für Soldaten*; recueils de prières pour les différents temps de l'année, *Heiliger Zeiten Gebetbuch, Gebetbuch für die Charwoche*, de formules indulgenciées, *Güldener Himmelsschlüssel, Köstliches Ablassbüchlein*, de chants, *Katholische Cantual*, etc. On en énumère soixante-treize, sans parler des extraits, des adaptations et des rééditions. L'influence du P. Cochem sur la vie chrétienne a été considérable et profonde; elle se fait toujours sentir.

La vie et les écrits du P. Martin de Cochem ont fait l'objet de deux études d'ensemble : la première est due à une religieuse de l'Adoration perpétuelle de Mayence, Sr Maria Bernardina, *P. Martin von Cochem. Sein Leben, sein Wirken, seine Zeit*, Mayence, 1886, la seconde et la principale est celle du P. Jean Chrysostome Schulte, O. M. Cap., *P. Martin von Cochem, 1634-1712. Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-B., 1910, extrait des *Freiburger theologische Studien*, où l'on trouve une copieuse bibliographie des sources à consulter.

P. Édouard d'Alençon.

8. **MARTIN DE TORRECILLA**, frère mineur capucin de la province de Castille, revêtit l'habit religieux au noviciat de Salamanque, le 11 novembre 1650. Il était ordonné prêtre en 1657 et quatre ans plus tard il enseignait la philosophie; en 1665 il était lecteur de théologie. C'est alors que commença son activité littéraire qui ne prendra fin qu'avec sa vie. Il mourut à Madrid le 27 décembre 1709. Le P. Martin remplit encore d'autres charges dans sa province, dont il était supérieur quand il alla à Rome pour le chapitre général de 1678, où il fut élu définiteur de tout l'ordre. Ses connaissances théologiques et canoniques l'avaient fait nommer qualificateur du tribunal de l'Inquisition espagnole, ce qui ne l'empêcha pas de voir un jour plusieurs de ses propositions dénoncées à ce tribunal. C'était le sort commun à beaucoup d'auteurs et des plus orthodoxes; il se défendit et aucune condamnation ne l'atteignit. — Voici, autant que nous avons pu nous retrouver dans ce labyrinthe, les ouvrages du P. Martin, presque tous écrits en langue vulgaire et imprimés à Madrid : *Quæstiones in utramque Aristotelicam logicam*, in-8°, 1667; *Quæstiones in octo libros Aristotelis physicorum et in libros de mundo, cœlo et meteoris et in opera sex dierum*, 1669 ; *Quæstiones in quinque libros Aristotelicos, duos de ortu et interitu, tresque de anima*, 1671. Au commencement de l'ouvrage il fait profession de ne suivre aucune école en particulier, il n'est ni thomiste, ni scotiste, ni jésuite; il ne se laisse pas entraîner par l'autorité, mais guider par le raisonnement; ses opinions pourront sembler singulières, cependant elles sont toujours appuyées par quelque auteur de poids. — *Regla de la tercera Orden elucidada*, in-4°, 1672; c'est en grande partie une apologie de sa famille religieuse et une défense de ses droits relativement au tiers ordre; il reviendra sur le même sujet dans l'*Apologema, espeio y excelencias de la serafica religion de menores capuchinos*, qu'il publia

sous le pseudonyme de D. Fermin Rattariazi, avec l'indication supposée de Turin 1673, ainsi que dans le *Ventilabro formal, legal, apologetico y serafico*, 1685; ces deux ouvrages reparurent dans les tomes IV et V des *Consultas*. *Examen de la potestad y jurisdicion de los senores obispos, assi en comun, como de los obispos regulares y titulares*, 1682, 2ᵉ édit., 1693. *Consultas morales y esposicion de las proposiciones condenadas por Innocencio XI y Alexandro VII*, 1684, 1686, 1688, 1693. *Suma de todas las materias morales arregladas a las condenaciones pontificias*, 2 in-fol., 1691, 1696. *Consultas, alegatos, apologias y otros tratados assi regulares como de otras materias morales*, 6 in-fol., 1694, 1697, 1699, 1701, 1705. Dans ces volumes il réédite des ouvrages parus, défend sa doctrine et aborde les sujets les plus divers de morale et de droit canonique. *Propugnaculum orthodoxæ fidei adversus quosdam veritatum catholicarum hostes*, 1698, 1707. Dans le premier volume de ses *Consultas*, le P. Martin promettait la publication d'un *Compendio de todas mis obras morales* et d'un *Curso de Theologia escolastica*, pour faire pendant à celui de philosophie. Ce *Compendium* était publié du vivant de l'auteur, Madrid, 1698, par son confrère le P. François de la Mota de la province de Castille. On fit paraître après sa mort une *Encyclopedia canonica, civil, moral regular y orthodoxa*, 2 in-fol., 1721, 2ᵉ édit., 1757. Dans son *Apologema* l'auteur publie sans ordre une série des *autores capuchinos y sus obras*, essai rudimentaire de bibliographie, qui fournit des indications utiles.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 966.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

9. MARTIN DE TOURS (Saint), IVᵉ siècle. — S'il n'a aucun droit à figurer ici comme théologien, le grand évêque mérite au moins une brève mention, comme étant l'une des gloires les plus pures de notre Église de France.

I. VIE. — Les renseignements de bon aloi ne manquent pas sur les faits et gestes de Martin; mais sa biographie n'en est pas moins difficile à esquisser. Comme le dit un de ses plus récents historiens, « il semble impossible aujourd'hui de reconstituer sur des bases solides la chronologie de la vie de saint Martin, surtout pour sa jeunesse. Bien des érudits l'ont tenté pourtant, mais la divergence de leurs conclusions autorise une réserve un peu inquiète. » P. Monceaux, *Saint Martin*, Paris, 1926, p. 19. Quelques dates seulement paraissent certaines : le 4 juillet 371, consécration épiscopale; 385, séjour à Trèves; 8 et 11 novembre 397, mort et funérailles.

Martin est né à Sabaria, en Pannonie, de parents païens; son père était tribun militaire, exposé dès lors aux changements de garnison. C'est ainsi que le jeune Martin fut élevé à Pavie; de son propre mouvement il se fait inscrire, à l'âge de dix ans, parmi les catéchumènes; il rêve de la vie ascétique, car de merveilleux récits circulent déjà en Occident sur les « Pères du désert ». En réalité ce fut la loi militaire qui vint le saisir; fils de vétéran, il dut être enrôlé de bonne heure, à quinze ans, dit Sulpice-Sévère. A dix-huit ans il se faisait baptiser; entre temps s'est déroulé, aux portes d'Amiens, la scène du manteau, avec ses bienfaisantes conséquences pour Martin. Quelques années plus tard le jeune officier obtenait son congé. Sulpice-Sévère le fait partir aussitôt après pour Poitiers, attiré qu'il était par la renommée d'Hilaire; ce ne peut donc être que vers l'année 355, puisque l'année suivante l'évêque de Poitiers était exilé en Asie. Hilaire aurait voulu promouvoir Martin au diaconat; mais celui-ci se contenta des modestes fonctions d'exorciste. Peu après, d'ailleurs, il quittait Poitiers, se rendant en Pannonie pour essayer d'y convertir sa famille. Sa mère se laissa gagner; son père demeura inflexible et, d'autre part, la hardiesse avec laquelle le disciple d'Hilaire s'éleva contre l'arianisme, alors tout-puissant dans les régions danubiennes, lui attira de fâcheuses avanies. Des mésaventures analogues l'attendent à Milan; Auxence, l'évêque arien, le chasse de la ville; Martin se réfugie dans l'île de Gallinaria, près de la côte de Ligurie, où il mène quelque temps la vie érémitique. Puis il apprend la rentrée d'Hilaire en Occident, et, l'ayant manqué à Rome où il comptait le joindre, il va le retrouver à Poitiers. Cette fois il devra accepter la prêtrise, mais sans renoncer pour autant à son rêve de vie monastique. Dans un lieu désert, au sud de Poitiers, autour de la cellule où il se retire, voici que des disciples affluent, désireux de se mettre sous sa direction, et c'est l'origine du monastère de Ligugé, le doyen d'âge de tous les couvents français. C'est de Ligugé que se répand, dans toute la région, la renommée de Martin, grand saint et déjà grand thaumaturge, et c'est là, qu'à l'été de 371, les gens de Tours viendront le chercher pour en faire leur évêque. Si elle est acclamée par le populaire et par les saintes gens, l'élection de Martin n'est pas vue d'aussi bon œil par quelques prélats mondains du voisinage : l'élu est de bien piteuse mine et d'allure bien négligée! Il fallut pourtant céder au vœu unanime de la population; le 4 juillet 371, Martin est consacré évêque de Tours.

Son épiscopat sera, dans tout l'ouest de la Gaule, le triomphe du christianisme sur la superstition païenne. En bien des régions tout est à faire; en d'autres, si le Christ a, dans les villes, un bon nombre d'adorateurs, les campagnes restent fort détachées d'une religion qu'elles ne connaissent guère. C'est la gloire de Martin d'avoir entrepris la conquête. Trop anecdotiques, les charmants récits de Sulpice-Sévère ne permettent pas de dire s'il y eut, de la part de l'évêque de Tours, plan concerté ou simple obéissance aux inspirations du moment; du moins permettent-ils d'entrevoir quelques-uns des moyens mis en œuvre. Le plus important c'est l'institution des monastères. Dès le début de son épiscopat, s'était formé aux portes mêmes de Tours le couvent de Marmoutier, résidence ordinaire de l'évêque; des fondations analogues vont se multiplier, où se formeront clercs, moines, évêques même pour la région. Dans ses expéditions en pays païen, on voit d'ordinaire Martin accompagné de quelques-uns de ces moines; ils sont les auxiliaires de sa prédication, les témoins aussi de ses miracles. Car c'est à coup de prodiges, autant qu'à coup de sermons que Martin lutte contre la superstition et le paganisme; devant lui les arbres sacrés tombent, les temples des idoles sont abattus, les démons reconnaissent leur vainqueur. A peine mort, Martin est tout auréolé d'une légende qui se colporte en tous les couvents de la Gaule et que Sulpice-Sévère recueille pieusement. Poésie ou vérité, qu'importe! L'intéressant pour l'historien n'est-il pas de saisir la forte impression qu'a exercée sur son époque celui qui fut de bonne heure proclamé le thaumaturge des Gaules?

L'historien doit relever, d'autre part, que le zèle de l'évêque de Tours ne fut jamais fanatisme. S'il y eut des violences durant ses expéditions missionnaires, c'est contre lui qu'elles s'exercèrent, et c'est en exposant sa vie, non en menaçant celle des autres, qu'il lutta contre les fausses religions. Son intervention en faveur de Priscillien, dont certes il ne partageait pas les idées, donne la mesure de sa largeur d'esprit. On sait comment, se trouvant à Trèves en 385, lors du procès mené par Ithace contre l'ancien évêque d'Avila, Martin essaya, vainement d'ailleurs, d'arracher Pris-

cillien à la mort, comment ensuite il ne se résigna à la communion d'Ithace et de ses complices que pour épargner aux priscillianistes de nouvelles exécutions. Encore sa conscience lui reprocha-t-elle toujours cette démarche qu'il n'avait accomplie cependant que par charité. — Vingt-six ans d'un épiscopat bien rempli lui avaient bien mérité la suprême récompense : elle lui vint le 8 novembre 391, au petit bourg de Candes, où il était allé rétablir la paix. Le 11 novembre son corps était ramené à Tours, en un véritable triomphe. Bientôt, sur ses reliques, une chapelle s'élèverait, en attendant la grande basilique qui redirait à la postérité la gloire de saint Martin. Aucune gloire posthume n'a jamais égalé la sienne; pendant des siècles il est demeuré le grand saint de la France, notre saint national.

II. La profession de foi de saint Martin. — Sous le nom de saint Martin il a été publié pour la première fois, en 1511, par Josse Chichtoue une *Confessio trinæ unitatis et unius trinitatis*, qui, après avoir figuré dans divers recueils patristiques ou conciliaires, a finalement trouvé place dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi, t. vii, p. 599, cf. p. xxvi, et dans *P. L.*, t. xviii, col. 11 et 12.

Ce texte très court est d'ailleurs fort mal conservé; même après les amendements que lui a fait subir Thomas Beaulxamis, qui a essayé de l'expliquer, il demeure par place à peu près inintelligible. Comme une des pièces publiées récemment par K. Künstle dans ses *Antipriscilliania* (reproduite dans Denzinger-B., n. 17), il débute par les mots : *Clemens Trinitas est una divinitas*; comme celle-ci, il tient à établir que la distinction des personnes ne nuit pas à l'unité profonde de la substance divine; mais on pourrait croire que la place et le rôle du Saint-Esprit ne sont pas aussi clairement marqués dans notre document que dans celui de Künstle. Il est d'ailleurs bien difficile de fonder une théorie quelconque sur un texte aussi corrompu, et dont quelques formules sont vraiment inquiétantes.

Le plus extraordinaire est que cette pièce, d'une orthodoxie douteuse, ait jamais pu figurer sous le nom de saint Martin, lequel, à coup sûr, ne se reconnaîtrait pas dans cet amphigouri. Mais rien ne peut étonner en fait d'inventions de copistes. On comprend moins que les critiques de la Renaissance aient cherché à justifier, par un appel à Sulpice-Sévère, l'attribution de cette médiocre pièce à l'évêque de Tours. Sans doute le panégyriste du saint parle de la grâce merveilleuse avec laquelle Martin expliquait l'Écriture, de la science qu'il montrait en parlant des choses de Dieu, *Vita B. Mart.*, 25, *P. L.*, t. xx, col. 175; cf. *Dialog.*, iii, 17, col. 222. Mais il est remarquable que Sulpice, si au courant de tout ce qui touche son héros, ne dise pas un mot de cette confession de foi. Dom Ceillier en avait déjà fait la remarque; elle est décisive. La gloire de saint Martin n'a rien à gagner à cette singulière attribution.

I. Vie de saint Martin. — Il ne saurait être question de donner une bibliographie, même sommaire, de la vie de saint Martin. Voir pour les sources la *Bibliotheca hagiographica latina* des Bollandistes, n. 5610-5666, p. 823-830; pour les travaux et les sources, Ul. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. ii, col. 3108-3112.

La source essentielle, et à vrai dire unique, est Sulpice-Sévère, qui a connu personnellement l'évêque de Tours, et lui a consacré : *De vita B. Martini*; *Epistolæ tres* ; *Dialogi*; auxquels il faut ajouter deux chapitres de l'*Historia sacra*, l. III, c. xlix-l; le tout dans *P. L.*, t. xx, col. 157-222, et mieux dans l'édit. Halm du *Corpus* de Vienne, t. i, 1866. Récemment, dans un livre qui a fait quelque peu scandale, E. Babut a attaqué la sincérité de Sulpice : *Saint Martin de Tours*, Paris, 1912 (paru en articles dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, IIe sér., t. ii, 1911); voir la réfutation de la thèse paradoxale de Babut par H. Delehaye, dans *Analecta Bollandiana*, 1920, t. xxxviii, p. 1-136, et par C. Jullian, dans *Revue des Études anciennes*, t. xxiv, p. 37 sq. et xxv, p. 48 sq., et dans *Histoire de la Gaule*, t. viii, Paris, 1926, p. 255 sq., 299 sq. Bon résumé de la discussion dans P. Monceaux, *Saint Martin*, Paris, 1926, où l'on trouvera une étude sommaire, mais très suggestive. — A côté de Sulpice-Sévère il faut encore mentionner Grégoire de Tours; dans l'*Historia Francorum*, l. I, c. xxxvi-xxxviii, xliii, il essaie de fixer la chronologie de saint Martin; le *De miraculis S. Martini*, en 4 livres, raconte surtout la gloire posthume du thaumaturge; textes dans *P. L.*, t. lxxi, et mieux dans *Monum. Germ. hist.*, *Script. rer. merov.*, t. i, p. 51, 52, et 584-661.

II. Confession de foi. — Publiée en 1511 par Josse Chlichtoue, avec la *Vita* de Sulpice-Sévère, en 1514 par Théodore Pulmann, elle a été surtout étudiée par le carme Thomas Beaulxamis, qui en a donné le texte et le commentaire à la fin de son édition de la *Vita* de Sulpice-Sévère, Paris, 1571. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. i b, 1733, p. 417; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., t. viii, p. 122-123.

É. Amann.

10. MARTIN André (1621-1695), naquit à Bressuire en 1621 et entra à l'Oratoire en 1641; il fut reçu à la maison de Paris le 22 août 1641 et ordonné prêtre en 1646. Il fut envoyé à Marseille où il commença son cours de philosophie et il quitta cette ville en 1652; il vint à Angers où son arrivée annonça une « révolution philosophique », car il enseignait, avec la doctrine de saint Augustin, les théories cartésiennes. Son enseignement et ses leçons lui suscitèrent de vives oppositions : on l'accusa de défendre les cinq propositions de Jansénius et il dut quitter Angers; alors on fit courir le bruit qu'il s'était retiré à Genève; en fait, il vint à Paris au couvent Saint-Honoré et il montra la fausseté des accusations portées contre lui. Il mourut à Poitiers le 26 septembre 1695.

Son premier écrit est *Philosophia moralis christiana*, Angers, 1653, publié sous le pseudonyme de Jean Camerarius. C'est un recueil de textes de saint Augustin. Le t. ier, quoique placé sous la protection de saint Augustin et de saint Thomas, fut mis à l'Index par Innocent X, comme imbu de jansénisme; l'auteur y étudiait les actes humains, la liberté et le concours divin. Martin poursuivit son ouvrage, sous un titre différent : *Sanctus Augustinus, de existentia et veritate Dei*, et sous un nouveau pseudonyme, Ambroise Victor, théologien, 1653; puis un *De anima*, 1656, et enfin *De philosophia morali*, 1658. Ces trois petits volumes eurent un grand succès et ils furent réimprimés, considérablement augmentés, sous le titre : *Philosophia christiana, Ambrosio Victore theologo collectore*, 6 vol., in-12, Paris, 1671; chacun des volumes a un sous-titre : 1. *De philosophia in universum*; 2. *De existentia et veritate Dei*; 3. *De Deo*; 4. *De anima*; 5. *De philosophia morali* avec un appendice de saint Thomas : *De voluntate et liberio arbitro*; 6. *De anima bestiarum*, où il traite une question alors à la mode et montre, par des textes de saint Augustin, que ce Père aboutissait à la même conclusion que les cartésiens : les animaux ne sont que des automates et des machines. Le pseudonyme Ambrosius Victor lui avait été donné par ses confrères de Saumur, à cause de ses triomphes sur l'hérésie, qui en firent un adversaire redouté des protestants. Malebranche parle de lui dans ses *Recherches sur la vérité*, en 1664, et déclare qu'il a puisé, dans les conversations et les écrits d'Ambroise Victor, son goût pour la doctrine de saint Augustin; de nos jours, l'abbé Fabre a réimprimé l'écrit de Martin, et Nourisson, dans son ouvrage, *La philosophie de saint Augustin*, t. i, p. vii-ix et t. ii, p. 226-227, a tenu grand compte de ce travail, et montré l'influence qu'il exerça sur Malebranche. Cf. L. de Lens, *La philosophie en Anjou*, dans la *Revue historique, littéraire et archéologique de l'Anjou*, juin 1873, t. x, p. 362.

Martin avait, au dire des *Mémoires manuscrits de Bonardy*, composé une théologie, d'après les prin-

cipes de saint Augustin; mais ce travail n'a jamais été publié. L'influence de saint Augustin se fait sentir dans les thèses qu'il fit soutenir à Angers, en particulier dans une thèse sur la *grâce*, dédiée à Mgr de Buzanval, évêque de Beauvais, et cette thèse fut reprise trois fois, les 22, 26 et 30 août 1672; dans une thèse sur *la grâce des deux états*, dédiée à saint Augustin, qui en fournit toute la matière; dans une thèse sur la *Trinité* qui expose la doctrine de saint Augustin; dans une thèse sur la *Trinité et l'Incarnation* et une autre sur *la grâce justifiante*; dans une nouvelle thèse sur la *grâce* où on trouve exposée, en 1674, la doctrine des cinq propositions et qui fut condamnée par un décret de l'Index du 4 décembre 1674, en même temps qu'une autre thèse sur la *grâce* dédiée à la Mère de la Divine grâce. Ce fut cette dernière thèse qui valut au P. Martin une lettre de cachet et mit fin à son enseignement (8 août 1674), malgré l'intervention d'Henri Arnauld, évêque d'Angers.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 120; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 32-33; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 225; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit., de 1759, t. VII, p. 299; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 238; Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, 5 vol. in-12, Paris, 1754, t. IV, p. 294-298 et *Histoire littéraire du Poitou*, t. II, p. 225-227; Desessarts, *Les siècles littéraires de la France*, t. IV, p. 306-307; Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, 3 vol. in-4°, Paris et Angers, 1874-1876, t. II, p. 609; Ingold, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. III, p. 518-529; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 448.

J. CARREYRE.

11. MARTIN Claude, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1619-1696). — Né à Tours le 2 avril 1619, il eut pour mère la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline morte au Canada. Profès de la congrégation de Saint-Maur, en l'abbaye de Vendôme, l'an 1642, il fut successivement prieur des abbayes de Meulan, des Blancs-Manteaux à Paris, de Compiègne, de Saint-Serge d'Angers, de Bonne-Nouvelle de Rouen, de Marmoutier, et en même temps assistant de plusieurs supérieurs généraux. Il mourut simple religieux à Marmoutier en 1696. Dom E. Martène a écrit sa vie. Dom Cl. Martin a publié les *Lettres* et quelques autres *traités* composés par sa mère. On lui est redevable de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin, car après en avoir inspiré le dessein il en assura l'exécution. Il faut signaler enfin, comme étant de sa composition, les *Méditations pour les dimanches, les féries et les principales fêtes de l'année*, 2 in-4°, Paris, 1669 (elles ont été traduites en latin par dom Mezger, 4 in-12, Salzbourg, 1695).

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1770, p. 163; dom B. Heurtebize, *La vie des justes de dom Martène*, Paris, 1925, t. II, p. 140; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIV, p. 31.

J. BAUDOT.

12. MARTIN DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé espagnol et auteur ascétique du XVIIe siècle. — Né à Castejón de los Monegros, province de Huesca, en 1579, il entra dans l'Ordre des carmes déchaussés à Saragosse et prononça deux fois ses vœux : d'abord le 26 avril 1598 et puis le 1er mai 1600, en revalidation de la première profession. Homme d'une grande sainteté et d'une vie très austère et pénitente, remarquable par ses longs jeûnes au pain et à l'eau, l'usage fréquent des cilices, des chaînes et des disciplines, il stimula ses confrères à la vie érémitique qui se pratique dans les saints Déserts des carmes déchaussés. Non seulement il leur prêcha d'exemple au saint Désert de Saint-Hilarion de El Cardon, en Catalogne, dont il fut prieur et où il vécut de longues années; mais aussi il leur composa plusieurs ouvrages, qu'il leur dédia. Il fut plusieurs fois maître des novices à Saragosse (la 1re fois en 1610); prieur des couvents de Tamarite, Calatayud, El Cardon, Saragosse et Valence; deux fois provincial de la province de Catalogne, d'Aragon et de Valence et une fois définiteur général de la Congrégation d'Espagne. Il mourut saintement, comme il avait vécu, au couvent de Saint-Joseph de Saragosse, le 13 janvier 1656.

Le P. Martin de la Mère de Dieu publia plusieurs ouvrages ascétiques en espagnol, qui furent assez goûtés de son temps. Notamment : 1. *Practica y exercicios de bien morir*, Madrid, 1628, in-16 et Tortosa, 1630. Cet ouvrage fut traduit en plusieurs langues, entre autres en latin, sous le titre de *Praxis seu exercitium bene moriendi*, Cologne, 1641, in-12. — 2. *Arbitrio espiritual para enriquecer el alma, reducida á tres partes, donde, en qüe, y como quiere Dios*, Saragosse, 1649, in-12. — 3. *Estaciones del Hermitaño de Christo*, Saragosse, 1651, in-8°, dédié aux carmes déchaussés ermites du saint Désert de El Cardon. — 4. *Explicacion de las Estaciones del Hermitaño de Christo*. — 5. *Los tres Assistentes de Jesus, esto es la pobreza, dolor é infamia*, Saragosse, 1654, in-8°, dédié aux mêmes ermites de El Cardon. — 6. *Arpa Cristifera templada à la veneracion de la Imagen de Christo Nuestro Señor Crucificado, destrozada por los hereges, restaurada y colocada con ricos adornos bajo la ara de la capilla mayor del real convento de san Lazaro de Zaragoza...* Saragosse, 1655, in-4°.

Joseph du Saint-Esprit, C. D., *Cadena mystica carmelitana*, Madrid, 1678, *Catalogo de los autores carmelitas descalzos*; Joseph de Sainte-Thérèse, C. D., *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, 1683, t. III, l. IX, c. X, n. 7, p. 45; Aubertus Miræus, *Bibliotheca ecclesiastica*, part. II, 249, édit. de Fabricius, Hambourg, 1718, p. 335; Martial de S. Jean-Baptiste, C. D., *Bibliotheca scriptorum... carm. exc.*, Bordeaux, 1730, p. 289-290, n. 20; Cosme de Villiers, C. C., *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 389-390, n. 85; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783-1788, t. II, p. 106 *a*; Félix de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores Aragoneses que florecieron desde el año de 1500 hasta el de 1802*, Pampelune, 1798-1802, t. III, p. 231, 232, n. 166; Barthélemy de S. A.-Henri du S. S., C. D., *Collectio scriptorum O. carm. exc.*, Savone, 1884, t. II, p. 29, 30, n. 48.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

13. MARTIN Grégoire, controversiste anglais du XVIe siècle. — Originaire de Maxfield, dans le Sussex, il entra en 1557 au collège Saint-John d'Oxford, où il se fit bientôt remarquer par sa connaissance du grec et de l'hébreu. Son catholicisme le força de s'exiler pendant la persécution d'Élisabeth : il alla rejoindre à Douai, en 1570, son compatriote Guillaume Allen, fondateur du Collège anglais de cette ville. Là, il étudia la théologie, fut ordonné prêtre en 1573, conquit la licence le 11 janvier 1575. Après un court séjour à Rome, il fut rappelé à Reims où Allen avait dû transférer son collège en 1578; il y enseigna le grec, l'hébreu, l'Écriture sainte et y resta jusqu'à sa mort qui survint le 28 octobre 1582. Grégoire Martin est surtout connu comme auteur de la traduction anglaise de la Bible qui devait rester célèbre sous le nom de *Bible de Douai*. Il l'entreprit sur les instances d'Allen. Le Nouveau Testament parut à Reims en 1582; l'Ancien Testament fut publié en 1609-1610, avec des notes polémiques et des tables historiques, œuvre de Richard Bristow et de Worthington. Outre cette traduction, qui fut souvent rééditée, Martin a écrit divers ouvrages dont plusieurs sont restés inédits. De son vivant ont paru : 1. *A treatise of schisme*, in-16, Douai, 1578; 2. *A discoverie of the manifold corruptions of the H. Scriptures by the heretikes of our daies, specially the english sectaries*, Reims, 1582, in-8°.

Après sa mort : 3. *A treatise of christian peregrination*, in-16, Reims, 1583 ; 4. *A treatise of the love of the souls, with questions to the protestants*, in-12, Saint-Omer, 1603.

Pearsons-Chalmers, *The general biographical dictionary*, t. XXI, Londres, 1815, p. 368-369; S. Lee, *Dictionary of national biography*, t. XXXI, Londres, 1893, p. 277-278; Gillow, *Biograph. dictionary of the english cath.*, t. IV, col. 484-491; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 278-280; voir aussi la bibliographie donnée à l'article ALLEN.

E. VANSTEENBERGHE.

14. MARTIN Jacques, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (1684-1751). — Originaire du diocèse de Mirepoix (actuellement réuni à Carcassonne), il entra à vingt-quatre ans dans la congrégation de Saint-Maur, fit profession à La Daurade (Toulouse), le 13 mai 1709. Il enseigna quelque temps à Sorèze, puis rentra à Toulouse où il conçut le plan d'un grand ouvrage sur les origines celtiques et la religion des Gaulois. Il le communiqua à Montfaucon, qui, dans cet ardent travailleur, pressentit un sujet de grande espérance et le fit venir à Saint-Germain-des-Prés. Ce fut une des figures les plus marquantes de l'*Académie bernardine* : hébraïsant distingué, il collabora au *Lexicon hebraicon* de dom Guarin, publia en deux volumes des *Explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture*, Paris, 1730, où malheureusement il donna libre cours à son imagination hardie et intempérante : il y avait des idées neuves, des explications ingénieuses et fort originales, mais à cause des planches peu convenables, le gouvernement fit arrêter la vente du livre. La préface contenait une vraie déclaration de guerre contre les appelants exprimée avec une âpre éloquence : aussi les jansénistes le poursuivirent-ils de leurs attaques. Il mourut à Saint-Germain le 5 septembre 1751.

Concernant la religion, son premier ouvrage qui a pour titre : *La religion des Gaulois tirée des plus pures sources de l'antiquité*, 2 in-4°, Paris, 1727, dénote un profond chercheur. Il fut l'occasion d'*Éclaircissements historiques sur les origines celtiques et gauloises, avec les quatre premiers siècles des annales des Gaules*, in-12, Paris, 1744, sorte de débat avec un professeur du collège des Quatre-Nations, qui prépara les voies à l'*Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois, depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française*, 2 in-4°, Paris, 1752-1754. (Dom de Brézillac publia ces deux volumes, après la mort de l'auteur.) La préface dénote un vrai savant. — Dom Jacques Martin ne se bornait pas à l'étude d'un seul peuple. Ainsi il donna : l'*Explication de divers monuments singuliers qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples... avec un examen de la dernière édition des ouvrages de saint Jérôme*, Paris, 1739. Puis il s'intéressa aux écrits de saint Augustin, d'où la publication de deux lettres du saint docteur sous ce titre : *S. Augustini ep. Hipponensis epistolæ duæ, recens in Germania repertæ, notis criticis, hist., chronol. illustratæ...*, Paris, 1734. La traduction de ces deux lettres en français, ayant été attaquée par des docteurs de Sorbonne, dom J. Martin répliqua dans une brochure qui a pour titre : *Venerando seniori et omnibus ac singulis domus societatisque Sorbonicæ doctoribus ac magistris*, 1734? Il donna ensuite : *Les Confessions de saint Augustin, traduites en français avec le latin*, 2 in-8°, Paris, 1741. Le cardinal Quirini, évêque de Brescia, ayant soutenu l'opinion que Platon avait eu connaissance des idées juives sur le mystère de la sainte Trinité, en écrivit à Montfaucon qui avait contredit ce sentiment dans sa *Bibliotheca bibliothecarum*; mais l'illustre bénédictin mourut avant de pouvoir donner la réponse : dom J. Martin prit cette tâche, d'où sa *Lettre à M. le cardinal Quirini, évêque de Brescia et bibliothécaire du Vatican*, s. l., 1742; il y satisfait aux objections du savant cardinal et apporte de nouvelles raisons.

E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 24-28; t. II, p. 243, 277, 300; Ch. de Lama : *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1368; dom Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 498.

J. BAUDOT.

1. MARTINEZ Grégoire, des frères prêcheurs (1575-1637). — Né à Ségovie, d'une famille noble, il avait d'abord été destiné à la profession des armes; ses études de philosophie faites au couvent des frères prêcheurs déterminèrent son entrée dans l'ordre où il fit ses vœux en 1591. Il prit au couvent même les grades de maître ès arts et de lecteur en théologie, puis devint à son tour professeur, d'abord dans cette même maison de Ségovie, puis à Valladolid, au grand couvent de Saint-Paul. En même temps que bon professeur, il était aussi prédicateur goûté et confesseur recherché. Après avoir exercé les fonctions de prieur en diverses maisons (Vittoria, Medina del Campo), il se retira à Ségovie; il mourut à Valladolid où il était allé surveiller l'impression de son dernier ouvrage, le 15 mai 1637. — Il reste de lui des *Commentaria super Iam-IIæ D. Thomæ*, in-fol., en 3 vol. : t. I, q. I-XXI, Valladolid, 1617; t. II, q. XXII-LXXXIX, Tolède, 1622; t. III, q. XC-CXIV, Valladolid, 1637.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 494; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 546; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 660.

É. AMANN.

2. MARTINEZ Jean, des frères prêcheurs (1590-1676). — Né à El Corral de Almaguer (diocèse de Tolède), il entra en 1606 au couvent de Ségovie; après de brillantes études à Salamanque et à Alcala, il professa en diverses maisons avec un très grand succès, notamment à Placenza et à Pampelune où il fonda une nouvelle académie. Recteur du collège d'Alcala à l'époque brillante où Jean de Saint-Thomas y enseignait, il fut ensuite prieur de divers couvents à Madrid, Tolède, Ségovie, puis de nouveau à Madrid. C'est alors qu'il devint confesseur de divers membres de la famille royale et finalement, après la mort de Jean de Saint-Thomas, celui de Philippe IV lui-même. Après la mort de celui-ci, la régente lui offrit le siège de Compostelle, qu'il refusa. Son influence resta considérable à la cour; il était d'ailleurs membre du Conseil suprême de l'inquisition espagnole. Il mourut à Madrid le 1er janvier 1676. — L'ouvrage important qu'il a laissé est le reflet de ses préoccupations de directeur des affaires ecclésiastiques : *Discursos theologicos y politicos*, Madrid, 1664, in-fol.; on y traite des translations d'évêques, des choix épiscopaux (vaut-il mieux choisir des théologiens ou des canonistes, des séculiers ou des réguliers), du caractère des ordres militaires de Saint-Jacques, Alcantara, Calatrava; mais il y a aussi une longue consultation sur la question des blés et farines.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 665; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 735.

É. AMANN.

3. MARTINEZ DEL PRADO Jean, des frères prêcheurs, XVIIe siècle. — Né à Valladolid dans le premier quart du XVIIe siècle, il entra, jeune encore, au couvent des dominicains de Ségovie. Remarqué pour la vivacité de son esprit, il fut envoyé au collège Saint-Thomas d'Alcala, où il enseigna bientôt la théologie avec distinction. Élu provincial d'Espagne en 1662, il s'acquitta de ses fonctions avec beaucoup de zèle, s'efforçant tout spécialement de donner une

forte impulsion aux études. Trop attaché aux opinions de son ordre sur la conception de Marie, il encourut la disgrâce de Philippe IV pour un mémoire qu'il lui avait adressé au sujet d'une ordonnance royale prescrivant aux prédicateurs de saluer, au début de leurs sermons, Marie conçue sans péché. Relégué, de ce chef, au Peñon de Francia, il n'en sortit qu'après avoir adressé à la province une instruction conforme aux ordres royaux. Il mourut à Ségovie le 25 février 1668. Son œuvre imprimée est considérable, et comprend d'une part un cours de philosophie, de l'autre plusieurs ouvrages importants de théologie. Elle a paru tout entière à Alcala.

1° A la philosophie se rapportent : 1. *Controversiæ metaphysicales sacræ theologiæ ministræ*, in-fol., Alcala, 1649; 2. *Dialecticæ institutiones quas summulas vocant*, in-8°, 1650; 2e édit., 1651; 3. *Quæstiones logicæ*, in-4°, 1651, 2e édit., 1655; 4. *Quæstiones philosophiæ naturalis super VIII libros Physicorum*, in-4°, 1651; 5. *Quæstiones super II libros Aristotelis de generatione et corruptione*, in-4°, 1651; 6. *Quæstiones super III libros de anima*, in-4°, 1652.

2° Non moins imposante par la masse est l'œuvre théologique : 1. *Theologiæ moralis quæstiones præcipuæ*, in-fol., t. I, 1653 (auquel est annexée une dissertation sur les stigmates de sainte Catherine de Sienne, parue d'abord comme opuscule séparé en 1652), t. II, 1656; 2. *De sacramentis in genere, et in specie de baptismo et confirmatione*; *dubitationes scholasticæ et morales super IIIam partem, q. LX-LXXII*, in-fol., 1660; 3. *De eucharistiæ sanctissimo sacramento et divino missæ sacrificio, q. LXXIII-LXXXIII*, in-fol., 1662; 4. *De pænitentiæ sacramento a q. LXXXIV ad q. XXVIII supplem.*, publié après la mort de l'auteur, in-fol. 1669. Le P. Martinez avait commencé la rédaction d'un ouvrage sur l'immaculée conception où il entendait mettre au point la doctrine de son ordre sur le privilège marial, et montrer que les diverses décisions pontificales laissaient intactes la position de saint Thomas. Seul le t. Ier a paru, *Notitia veridica doctrinæ O. P. de præservatione immaculatæ virginis Mariæ a peccato originali*, in-4°, Alcala, 1661; encore fut-il bientôt condamné par l'inquisition d'Espagne. Nous avons dit les inconvénients que lui attira son *Memoriale ad regem Philippum IV*, que l'on trouvera dans Alva, *Radii solis veritatis*, rad. 322.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 624; Nicolas-Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., t. I, p. 736; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 278.

É. AMANN.

4. MARTINEZ DE RIPALDA, voir RIPALDA.

MARTINISTES, secte fondée par Pasqualis Martinez. Voir PASQUALIS.

MARTINON Jean, (*Moraines Antonin*) (1586-1662), né à Brioude en 1586, entra au noviciat des jésuites le 4 avril 1604; il enseigna la philosophie pendant deux ans et la théologie pendant vingt ans à Bordeaux, où il mourut le 5 février 1662. Le P. Martinon a laissé deux ouvrages capitaux : *Disputationes theologicæ quatuor tomis distinctæ, quibus universa theologia scholastica, clare, breviter et accurate explicatur.* Le t. Ier fut publié par lui, in-fol., Bordeaux, 1644 et a pour objet *De Deo et de angelis*; le t. II, *De fine ultimo, de beatitudine hominis, de actibus humanis, de peccatis, de legibus et de gratia*, in-fol., Paris, 1663; le t. III, 1re partie, *De fide, spe et caritate*, in-fol., Poitiers, 1663 et 2e partie, *De justitia et jure et reliquis virtutibus moralibus*, in-fol., Poitiers, 1663; t. IV, *De incarnatione et sacramentis*, in-fol., Bordeaux, 1645; t. V (*seu melius*, t. IV, *altera pars*), *De pænitentia et reliquis sacramentis, deque censuris ecclesiasticis*, in-fol., Bordeaux, 1645. Comme on le voit, les t. I, IV et V furent imprimés par Martinon lui-même à Bordeaux, 1644-1646, tandis que les t. II et III en trois volumes ne furent imprimés qu'après la mort de l'auteur à Paris et à Poitiers, en 1663. — L'autre ouvrage de Martinon a pour titre : *Anti-Jansenius, hoc est, Selectæ disputationes de hæresi pelagiana et semipelagiana, deque variis statibus naturæ humanæ et de gratia Christi Salvatoris, in quibus vera de illis doctrina proponitur et Cornelii Jansenii Iprensis falsa dogmata refutantur*, in-fol., Paris, 1652. Cet écrit parut sous le pseudonyme d'Antonin Moraines et est dédié à Louis XIV; on y trouve d'abord une préface *ad orthodoxos*, puis une dissertation préliminaire sur Jansénius et son *Augustinus*; le premier traité en XI disputes se rapporte aux hérésies pélagiennes et semipélagiennes; le second traité (disp. XII-XIX) étudie les divers états de la nature humaine, considérés dans leur rapport avec la grâce; le troisième traité (disp. XX-XL) étudie la grâce du Christ Sauveur et spécialement la question du libre arbitre (disp. XXX-XXXVII) et ensuite la prédestination et la réprobation. Le P. Martinon suit l'*Augustinus* dans ses grandes lignes. L'écrit se termine par une triple *Antistatera* qui montre l'opposition de la doctrine de Jansénius avec les définitions du concile de Trente, et son accord avec les propositions déjà condamnées de Baïus et les erreurs des hérétiques modernes. Le P. Sommervogel cite, en outre, deux lettres du P. Martinon; la première est adressée au P. Petau, 11 avril 1643, et la seconde au P. Labbe, 21 juillet 1762.

Aigueperse, *Biographie des grands hommes de l'Auvergne*, 2 vol. in-8°, Clermont-Ferrand, 1834, t. II, p. 67; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 651-652; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 942; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 949-950.

J. CARREYRE.

MARTYRE. — I. Notion théologique d'après saint Thomas d'Aquin. II. Notion canonique d'après Benoît XIV (col. 223). III. Histoire du martyre dans l'Église catholique (col. 233). IV. Valeur apologétique du témoignage des martyrs (col. 246).

I. NOTION THÉOLOGIQUE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN. — Nous allons d'abord analyser la notion *théologique* du martyre en suivant pas à pas le Docteur angélique, IIa-IIæ, q. CXXIV. On ne peut suivre une méthode plus nette, plus concise et plus progressive.

1° Le martyre est un *acte de vertu*, car il consiste à demeurer ferme dans la vérité et la justice contre les assauts de la persécution; d'ailleurs des actes de vertu, seuls, peuvent procurer la béatitude éternelle promise aux martyrs : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le royaume du ciel est à eux. » Matth., v, 10.

Les saints Innocents semblent une exception à ce principe, puisque l'Église les honore comme martyrs bien que leur martyre ne soit pas volontaire de leur part. Plusieurs théologiens ont essayé d'éluder l'objection en imaginant que, chez eux, l'usage du libre arbitre aurait été miraculeusement avancé, mais cette assertion est gratuite, n'étant nullement appuyée sur la sainte Écriture. Il vaut donc mieux dire que ces enfants obtinrent, par une pure miséricorde de Dieu, une gloire qui exige chez les autres le concours de la volonté. En effet nous savons que le sang répandu pour le Christ équivaut au bienfait du baptême, nous pouvons donc dire : de même que les mérites du Christ communiqués aux enfants baptisés les rendent dignes de la gloire éternelle, de même les mérites du martyre du Christ confèrent la palme du martyre aux enfants dont le sang fut répandu pour Lui. Ainsi

raisonne saint Augustin, *Sermon sur l'Épiphanie*, *Serm.*, CCCLXXIII, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1664. Saint Bernard (*Sermon sur la fête des saints Innocents*) rapproche trois sortes de martyrs et montre dans celui de saint Étienne l'*acte* et la *volonté*; dans celui de l'apôtre saint Jean, la *volonté* seule, dans celui des Innocents, l'*acte* seul sans la *volonté* : « Oui, dit-il, Étienne est un martyr aux yeux même des hommes, puisque nous voyons éclater en même temps et son sacrifice et sa volonté généreuse; Jean le fut aux yeux des anges, puisque ces substances spirituelles ont pu contempler à découvert les secrètes aspirations de son âme. Mais voici vos martyrs à vous, ô mon Dieu, puisque c'est votre grâce seule qui leur a donné cette glorieuse prérogative, dont ni l'ange, ni l'homme ne peuvent découvrir la cause ni le mérite. »

Si certaines femmes sont honorées comme martyres après s'être donné la mort pour échapper au déshonneur, saint Augustin admet que l'Église n'a dû autoriser ce culte que sur des témoignages certains de la volonté divine. *De civ. Dei*, I, XXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 39.

Si le martyre est un acte de vertu, n'est-il pas louable de s'y offrir spontanément, et comment expliquer que l'Église ait vu dans cette démarche une présomption et un danger?

Saint Thomas répond que certains préceptes de la loi divine ne nous imposent que la « disposition d'âme » d'accomplir tel ou tel acte *au moment opportun*. Il faut être prêt à souffrir les injustes persécutions dont nous serons l'objet. *In IV*um *Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, quæst. 2, ad 1um; *Quodl.* IV, 20. Mais il n'est pas permis de donner aux autres l'occasion d'agir avec injustice, ce serait un péché de complicité.

2° Le martyre est un *acte élicite* de la vertu de *force*, car c'est la vertu de force qui affermit l'homme dans le bien et lui permet de résister aux dangers, spécialement à la mort. Le martyr s'attache d'une manière inébranlable au bien puisque le péril imminent de la mort ne peut lui faire abandonner la vérité et la justice.

Il se rapporte à *la foi* comme à *la fin* qu'on se propose d'une manière inébranlable. On distingue en effet dans un acte de force, la *fin* de cette vertu, c'est-à-dire le bien auquel on demeure fortement attaché et l'*essence* de cette vertu, c'est-à-dire la fermeté même qui fait que rien ne peut nous séparer de ce bien.

Le martyre est un acte *impéré par la charité*; c'est elle qui lui donne sa valeur méritoire : « Quand bien même je livrerais mon corps pour qu'il fût livré aux flammes, si je n'avais pas la charité, cela ne me servirait de rien. » I Cor., XIII, 3. C'est ainsi que le martyre manifeste la charité aussi bien que la force : « Il ne saurait y avoir de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » Joa., XV, 13.

La *patience* est louée spécialement chez les martyrs, car la patience à souffrir est l'acte principal de la force, dont l'acte secondaire consiste à attaquer.

3° Le martyre est un acte de *la plus haute perfection*. Il ne le serait pas si on considérait seulement la vertu de force dont il émane, car le martyre, considéré comme l'acceptation obligée de la mort, n'est pas le plus parfait des actes des vertus (souffrir la mort n'est une chose louable que par le but ou le bien qu'on se propose). Mais il le devient si on considère le motif premier qui le détermine, la charité, « lien de la perfection », Coloss., III, 14; il manifeste le plus haut degré, de charité en sacrifiant le plus grand des biens, la vie, et en acceptant le plus redouté des maux, la mort, accompagnée de supplices, dont l'aspect suffit pour réprimer les instincts les plus impétueux chez les animaux eux-mêmes., S. Aug., *Liber LXXXIII quæst.*, q. XXXVI, *P. L.*, t. XL, col. 25.

Si le martyre est un acte si parfait, il devrait être une matière de *conseil* et non de précepte, et cependant il est dit : « Nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. » I Joa., III, 16. Saint Thomas note justement que tout acte de perfection, objet de conseil dans l'ordinaire de la vie, peut devenir, en certains cas, objet de précepte, lorsqu'il est nécessaire au salut; ainsi une personne mariée peut être astreinte à la continence en cas de maladie ou d'absence de son conjoint. Cf. Augustin, *De adulterinis conjugiis*, II, XIX, *P. L.*, t. XL, col. 485. Le martyre est un acte de perfection qui, dans certains cas, devient obligatoire pour le salut; il est d'autre cas, où sans être obligatoire, il s'est imposé à des saints par zèle de la foi ou charité fraternelle.

Il ne faut pas objecter que l'obéissance est supérieure aux victimes, en tant que l'immolation de l'âme à Dieu par l'obéissance est supérieure au sacrifice du corps par le martyre, car le martyre est la forme la plus élevée de l'obéissance, c'est l'obéissance jusqu'à la mort à l'exemple du Christ. Philip., II, 8.

Si le martyre est considéré seulement comme acte de la vertu de force, d'autres actes seront plus parfaits que lui, comme l'enseignement et l'administration qui sont ordonnés au bien de plusieurs, car « le bien de la multitude est supérieur au bien de l'individu », *Éthique*, l. I, II, 8; mais si le martyre est considéré dans sa *fin*, il est le plus parfait des actes; ce qui permet à saint Augustin de dire : « Personne n'oserait, je pense, faire passer la virginité avant le martyre. » *Lib. de sancta virginitate*, XLV; *Enarr. in Psalm.*, LXVII, *P. L.*, t. XL, col. 423; t. XXXVI, col. 812 sq.

4° Le martyre, dans la rigoureuse acception du mot, suppose qu'on souffre la *mort* pour le Christ, a. 4; cf. *In IV*um *Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, quæst. 2. En effet *martyr* signifie *témoin* de la foi chrétienne, qui nous enseigne à mépriser les choses visibles pour les biens invisibles. II Cor., IV, 17. Le martyr témoigne sa foi en montrant *en action* son mépris pour tous les biens présents, et son invincible amour pour tous les biens invisibles de l'avenir. Or il ne montrera d'une manière efficace qu'il méprise absolument tous les biens de la terre que lorsqu'il aura donné sa vie, car pour la conserver, les hommes se résignent à garder tous les autres biens, et à supporter les pires douleurs, ainsi que dit Satan dans le livre de Job, II, 4 : « Vie pour vie; l'homme donnera tout ce qu'il possède pour conserver son âme », c'est-à-dire sa vie. Aussi l'Église n'appelle-t-elle martyrs que ceux qui sont morts pour le Christ et réserve le titre de *confesseurs* à ceux qui ont subi l'exil, la prison, la perte des biens, la torture même pour confesser leur foi.

Ce sera un martyre « par analogie » qui sera attribué à la sainte Vierge dans le sermon *De assumptione*, attribué à saint Jérôme (*Epist.*, IX, *ad Paul. et Eustoch.*) : « Je dirai sans crainte de me tromper que la Mère de Dieu fut en même temps vierge et *martyre*, quoiqu'elle n'ait pas terminé sa vie par une mort violente. » C'est le même sens analogique qui permet à saint Grégoire de dire : « Bien que nous ne soyons plus exposés aux persécutions, nous pouvons encore trouver dans la paix le *mérite du martyre*; car si nous ne courbons pas la tête sous le glaive des bourreaux, nous portons le glaive spirituel dans notre âme, afin d'en retrancher les désirs charnels. » *Homil. in Evang.*, III, 4, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1089.

On pourrait objecter que des vierges, comme sainte Agnès et sainte Lucie, ont généreusement sacrifié leur vie plutôt que de perdre leur intégrité, dès lors on semblerait en droit de conclure qu'une femme mérite davantage le titre de martyre lorsque, pour la défense de la foi, elle perd ce bien de la virginité qu'elle estime supérieur à la vie. Saint Thomas

répond prudemment : Quand une femme perd sa virginité à cause de la foi qu'elle professe, il n'appartient pas aux hommes de déterminer avec certitude si elle subit ce dommage par amour de la foi chrétienne ou par mépris de la chasteté, il n'y a donc pas à leurs yeux de témoignage suffisant pour fonder le martyre proprement dit. Mais aux yeux de Dieu, qui voit le secret des cœurs, cela suffit pour la récompense; c'est ce qui faisait dire à la généreuse Lucie : « Si vous portez atteinte à mon honneur, ma chasteté n'en sera que plus belle et me méritera une double couronne. »

Quand on dit que la mort est essentielle au martyre, cela ne suppose pas que le mérite soit *postérieur* à la mort; le mérite consiste à accepter la mort plutôt que de trahir la foi. Il peut arriver que le martyr vive encore quelque temps après avoir reçu les blessures qui entraîneront la mort; le mérite du martyre commence avec les blessures.

5° Ce n'est pas seulement la foi qui peut être cause du martyre, mais *toute vertu*, pourvu qu'elle se rapporte à Dieu, a. 5 et *Ephes.*, 3, lect. I; ainsi Jean-Baptiste est honoré comme martyr pour avoir soutenu les droits de la fidélité conjugale. Les œuvres de toutes les vertus, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont des professions de foi, puisque c'est la foi qui nous fait connaître que Dieu exige de nous et récompense de telles œuvres. *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 11um et 12um.

Le martyre suppose le témoignage rendu à la vérité divine, non à une vérité quelconque, comme un théorème de géométrie. Cependant comme tout mensonge est un péché, refuser de mentir contre une vérité quelconque, en tant qu'on envisage le péché comme opposé à la loi divine, peut être cause du martyre. *Ibid.*, ad 10um.

L'Église ne considère pas comme martyrs ceux qui meurent dans une guerre juste, quoique, mourant pour leur patrie, ils aient accompli une œuvre d'autant plus méritoire que « le bien de la nation est supérieur au bien individuel ». Aristote, *Éthique*, I, c. II, n. 8. La raison en est que le bien de l'État, le premier des biens humains, passe après le bien divin. Néanmoins le bien humain peut devenir cause du martyre, s'il est rapporté à Dieu, car il devient alors bien divin.

6° *Effets* du martyre : Ils sont mentionnés IIIa, q. LXVIII, a. 2, ad 2um; la libération de toute coulpe et de toute peine s'obtient par le baptême et le martyre; voilà pourquoi il est dit que dans le martyre toute la vertu du baptême s'achève (*De eccles. dogm.*, c. 74); noter cependant la restriction apportée IIIa, q. LXXXVII, a. 1, ad 2um : le martyre délivre de toute coulpe, à moins qu'il ne trouve la volonté actuellement attachée au péché. *In IVum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 3, quæst. 3.

II. Notion canonique d'après Benoit XIV. — Benoît XIV, dans son admirable traité *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bologne, 1737, l. III, c. XI-XXII, étudie longuement les conditions du martyre, nous allons résumer sa savante analyse :

1° *Le Persécuteur* (c. XI), doit être un personnage distinct du martyr; il doit intervenir directement dans la mort. Ainsi, peut-on traiter de martyre la sainte Vierge à qui s'applique la prophétie de Siméon? Certains l'ont admis, ainsi Ildefonse de Florès, App. ad tract. *De inclyto agone martyrii* et saint Bernard. *Sermo de duodecim prærog. B. M. V.*; mais saint Thomas d'Aquin ne lui attribue le martyre que dans un sens impropre et par analogie, cf. *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 4, quæst. 2, ad 4um; IIa-IIæ, q. CXXIV, a. 4. Il est suivi par Dominique Soto, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 2; le card. Capisucchi, *Controversia de martyrio*, n. 3; Hurtado, *Resolut. de vero martyrio*, tr. III, resol. 22, 4; le card. Gotti, *Theologia*, t. XIII, q. II, *De baptismo*, dub. II, n. 1; Théophile Raynaud, *Opera*, t. XVIII, *De martyrio per pestem*, part. II, c. I.

Certains théologiens admettent qu'on peut être martyr par suite du seul désir intense du martyre selon le canon 26 *De Pænitentia.*, dist. I. Il y aurait dès lors des martyrs de la patience, de l'observance claustrale, de la virginité, de la charité chez ceux qui se laissent consumer par le zèle de l'amour divin ou chez ceux qui ont supporté avec vaillance une longue maladie ou qui, soignant les pestiférés, sont morts de la contagion.

Dès lors une question se pose : la mort est-elle nécessaire pour constituer le martyre? Non, répond Martin De Magistris, tract. *De martyrio*, q. I-IV. Oui, répond saint Thomas d'Aquin, IIa-IIæ, q. CXXIV, a. 4, suivi par Cajétan, Capissucchi, Hurtado, Raynaud. Le mérite peut d'ailleurs être le même, puisqu'il dépend des sentiments intérieurs, mais l'*auréole* manque, ainsi que l'explique saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 3um : *Actus exterior semper addit ad rationem meriti, vel demeriti, secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu, in quo prius fuerat... Cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum, quod actui martyrum debetur ratione difficultatis, quamvis etiam possit pervenire ad alterius præmium, considerata radice merendi, quia aliquis ex majori charitate potest velle sustinere martyrium, quam alius de facto sustineat, unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale æquale, vel majus eo, quod martyri debetur, sed aureola, cum debeatur difficultati, quæ est in ipsa pugna martyrii, non debetur, nisi iis, qui actum externum martyrii sustinent.*

Les saints eurent généralement un grand désir du martyre et sont néanmoins honorés comme confesseurs, ainsi saint Dominique, d'après saint Antonin, *Sum. theol.*, part. III, tit. XXXI, c. IX, saint François d'Assise, sainte Thérèse, saint Jean de Capistran, saint Romuald, saint Martin, saint François Xavier et tant d'autres.

Pour ceux qui moururent de la contagion en soignant les pestiférés, Théophile Raynaud, *De martyrio per pestem*, prétend que c'est un vrai martyre; il est suivi par le trinitaire Jean d'Andrada, mais son livre fut condamné par l'Index en 1646, et sa doctrine réfutée par Hurtado, le card. de Lauria, Muratori, *Tract. de peste*, l. III, c. VI. Le cardinal Capisucchi, *Controversia de martyrio*, n. 11, fait une distinction entre celui qui serait placé par le persécuteur au service des pestiférés en haine de la foi et qui serait vraiment martyr, et celui qui s'y mettrait de lui-même. Le martyrologe romain signale au 28 février des martyrs d'Alexandrie morts en soignant des contagieux, mais il emploie le terme *veluti martyres* qui indique une *analogie* avec les martyrs et non une assimilation complète. Le cas de Louis de Gonzague confirme cette doctrine, puisqu'il n'est pas honoré comme martyr quoiqu'il soit mort en soignant des contagieux, de même pour saint Jérôme Émilien.

Cas des martyrs qui se sont donné la mort. — Le persécuteur est alors cause occasionnelle, non cause efficiente. C'est le cas de sainte Apollonie qui sauta dans le feu pour éviter le déshonneur et de sainte Pélagie, vierge d'Antioche, qui se précipita dans l'eau avec sa mère et ses sœurs; de même les trois cents martyrs honorés le 24 août dans le martyrologe romain et désignés sous le titre de *Massa candida*. A propos de ces cas difficiles, saint Augustin, *De civ. Dei*, I, XXVI, dit prudemment : *De his nihil temere audeo judicare.*

Mais Coquée, dans ses notes sur le livre de la *Cité de Dieu*, indique que saint Augustin était tenu à une réserve excessive à cause des circoncellions de son temps qui se livraient à la mort. En réalité, puisque ces saints sont admis dans le catalogue des martyrs, il faut déclarer qu'ils y ont été poussés par une inspiration divine, ainsi le card. Cozza, *Com. hist. dogm. in lib. S. Augustini de Hæres.*, part. I, c. I, n. 177; Gravina, *Contin. sec. P. Cath. Præscript.*, t. IV, p. 336; Soto, *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 2; Baronius, *Annales*, an. 870, n. 41.

2° *Peine infligée par le persécuteur* (c. XII.) — Nous avons vu que la mort est nécessaire pour le martyre; cependant, si le martyr reçoit une blessure mortelle et survit néanmoins par miracle, il ne sera pas privé de l'auréole, de même ceux qui subissent pour le Christ la prison, l'exil, des souffrances jusqu'à la mort. Ainsi pensent avec saint Thomas d'Aquin, Soto, Capisucchi, les Salmanticenses, Suarez, Hurtado, Raynaud, Gotti, Maurus et d'autres. C'est le cas de saint Jean, sorti par miracle de l'huile bouillante, de sainte Thècle, honorée comme première martyre, condamnée aux bêtes mais sauvée par protection spéciale, de saint Félix de Nole honoré le 14 janvier dans le martyrologe romain, de saint Grégoire, évêque de la Grande Arménie, honoré le 29 septembre, comme d'ailleurs de Daniel, échappé de la fosse aux lions et des trois enfants, sauvés de la fournaise. S. Cyprien, *Epist.*, LVIII.

Dans les premiers temps, le titre de martyr était donné aux simples confesseurs comme on peut le voir dans Tertullien, *Ad martyres* et dans saint Cyprien, *Epist.*, X, *Ad martyres et confessores Jesus-Christi*, *Epist.*, XII, XV, XXX. Notons toutefois que certains repoussaient ce titre dont ils se déclaraient indignes; d'autres distinguaient un double degré : martyre *initial* et martyre *parfait*; nous parlons de ce dernier, c'est le martyre au sens strict.

Que penser de celui qui, miraculeusement, n'a ressenti aucune douleur au milieu des supplices? Le cardinal Capisucchi dans sa controverse sur le martyre, n. 5, déclare qu'on peut y voir tout au plus un martyre *inchoative*, mais non au sens rigoureux. C'est d'ailleurs la doctrine de Cajétan. Théophile Raynaud soutient le contraire. C'est le cas des saints Tryphon et Respicius, de saint Théodore d'Ancyre et de saint Basile d'Ancyre. Ce fut d'ailleurs le cas des trois enfants jetés dans la fournaise, que Tertullien et saint Cyprien appellent martyrs.

Que penser maintenant si la blessure, mortelle par elle-même, est guérie par un médecin ou au contraire si la blessure, qui n'est pas mortelle de soi, entraîne la mort faute de soins? Dans le premier cas, répond Soto, p. 1037, il n'y a pas martyre, *quia Ecclesia nullum medicorum judicium, sed solam mortem tamquam sufficiens testimonium approbat martyrii*. Dans le second cas, il faut distinguer : ne serait pas martyr celui qui aurait négligé de recourir au médecin alors qu'il aurait pu le faire facilement, car il paraîtrait avoir désiré la mort d'une façon excessive et être coupable de négligence. Dans le cas contraire, il y aurait martyre et c'est le cas de 20 moines de la Laure de Saint-Sabas, au IXe siècle, honorés au 20 mars.

Si le cas se présentait d'un serviteur de Dieu guéri miraculeusement de blessures mortelles, il faudrait dans la discipline actuelle prouver juridiquement la blessure mortelle, la guérison miraculeuse et la persévérance jusqu'à la mort dans la charité et la pratique héroïque des vertus.

3° *Cause du martyre ex parte persecutoris* (c. XIII). Elle doit être examinée avec soin, et d'abord l'*intention* du persécuteur. C'est ce qui fut fait notamment avec un souci particulier dans la cause célèbre des martyrs du Japon, étudiée par la congrégation des rites en 1685-1687. Précisément l'édit de l'empereur du Japon, interdisant à ses sujets tous rapports avec les Portugais, n'invoquait d'autres raisons sinon que ceux-ci avaient introduit et favorisé les prédicateurs de la foi chrétienne. Cf. Gotti, *De vera Ecclesia*, t. I, c. III, n. 1, 11. Or, le martyr consiste dans l'acceptation volontaire de la mort pour la foi du Christ ou pour tout autre acte de vertu rapporté à Dieu. Il faut donc de la part du persécuteur la haine de la foi ou de toute autre bonne œuvre en tant que commandée par la foi du Christ.

1. Peu importe que le persécuteur soit païen, hérétique, ou même catholique; il suffit qu'il inflige la mort par haine d'une vertu qui peut se ramener à la foi, ainsi Stanislas de Cracovie, Thomas de Cantorbéry, Jean Népomucène furent mis à mort respectivement par Boleslas roi de Pologne, Henri roi d'Angleterre, Wenceslas roi de Bohême qui étaient pourtant catholiques

2. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur soit décidé par la haine de la foi; il peut se faire qu'il croie punir un vrai crime dont la victime a été calomnieusement chargée. Il faut alors prouver que l'*accusateur* a procédé *ex odio fidei*. Le cas s'est présenté dans les premiers temps du christianisme, puisque les chrétiens étaient accusés par leurs ennemis de toutes sortes de crimes odieux, et quoique la preuve juridique n'en ait jamais été faite, il a pu arriver que les juges, en envoyant les martyrs à la mort, aient cru parfois punir de justes crimes.

3. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur avoue expressément agir en haine de la foi; il suffit que ce soit son vrai motif, même s'il invoque un autre prétexte. Cf. Borellus, *De regis cath. præstant.*, c. LXXI, n. 29; Gotti, *Theol.*, t. XIII, q. II. C'est ce que confirme l'histoire, puisque Néron commença la persécution en prétextant l'incendie de Rome qu'il attribua lâchement aux chrétiens.

4. Il n'est pas nécessaire que le persécuteur condamne expressément à mort; il suffit que ses paroles soit interprétées dans le sens d'une condamnation à mort. C'est le cas célèbre du roi Henri d'Angleterre qui s'est défendu d'avoir expressément commandé l'assassinat de saint Thomas de Cantorbéry. Saint Bernard cite un cas analogue, celui de Thomas, prieur de Saint-Victor de Paris, *Epist.*, CLIX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 319.

5. L'occasion du martyre peut venir d'ailleurs, pourvu que la cause finale soit vraiment la haine de la foi, car tout acte reçoit sa véritable espèce de sa cause finale. Ainsi le martyrologe romain célèbre au 16 mai le martyre de saint Abdas dont parle Théodoret, *H. E.*, V, XXXVIII. Or, Abdas avait détruit le temple consacré par les Perses au soleil, ce dont le blâme Théodoret; mandé par Isdegerde, roi des Perses, et sommé de le reconstruire, il refusa et fut mis à mort. Il est considéré comme martyr, non pour avoir détruit ce temple, mais pour avoir refusé de le réédifier. Benoît XIV cite deux autres cas plus célèbres, étudiés de son temps, celui de saint Josaphat et celui de Pierre de Arbues; il cite également le cas plus curieux encore de la bienheureuse Camille Gentili, tuée en 1486 par son mari, pour avoir causé avec sa propre mère, Brandine Grâcie. Personnellement il était favorable à lui accorder le titre de martyre pour avoir méprisé les menaces de son mari, et avoir voulu pratiquer le commandement de Dieu qui ordonne d'honorer ses parents, mais la difficulté de la cause provenait de l'impossibilité de prouver que cette mort injuste lui avait été infligée en haine de la foi.

Comment peut-on prouver que le persécuteur agit

en haine de la foi? Cette preuve peut s'administrer de différentes manières : *a*) Par la sentence du persécuteur qui peut le dire explicitement. — *b*) Par la discussion entre le persécuteur et le martyr. — *c*) Par les promesses faites au martyr pour l'amener à changer de résolution. — *d*) Par l'impunité offerte au martyr s'il consent à renier la foi du Christ. — *e*) Enfin cela peut apparaître *concludenter*, c'est-à-dire par mode de conclusion, et résulter des circonstances, des actes, des démarches; par exemple, il était chrétien, il a refusé de faire quelque chose d'incompatible avec la foi ou avec la morale chrétienne.

4° *Conditions requises chez le martyr avant sa mort* (c. xv). — 1. Considérons d'abord le *cas des enfants*. Pour qu'ils soient martyrs, il suffit qu'ils soient morts pour le Christ, et cela même dans le sein maternel. Nous avons le cas célèbre des saints Innocents que l'Église a toujours honorés comme martyrs. Saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. xxiii : *Etiam infantes illos, qui, cum Dominus Jesus Christus necandus quæreretur, occisi sunt, in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia. P. L.*, t. xxxii, col. 1304.

Notons toutefois cette différence entre les enfants et les adultes que ces derniers seuls auront l'auréole. Cf. saint Thomas d'Aquin, *In IVum Sent*, dist. XLIX, q. v, a. 3, quæst. 2, ad 12um; IIa-IIæ, q. cxxiv, a. 1, ad 1um : *Innocentes, sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii (in quantum scilicet martyrium est actus virtutis et fortitudinis), sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo, ita etiam aureolam, non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem, in quantum scilicet gaudent, se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocencia et carnis integritate.* L'auréole signifie couronne d'or; elle désigne la joie accidentelle s'ajoutant à la joie essentielle du Ciel et provenant de certaines victoires éminentes. Ces victoires peuvent provenir de la lutte contre la chair, contre le monde mauvais ou contre l'erreur; l'auréole convient donc aux vierges, aux martyrs et aux docteurs. Or, les enfants n'ont point lutté, ils sont de vrais martyrs, mais ne peuvent avoir l'auréole.

2. *Adultes.* — Le martyre supplée le baptême d'eau; il produit les mêmes effets, il efface le péché originel, les péchés actuels quant à la coulpe et à la peine; voir la préface de saint Cyprien au *De exhortatione martyrii : Docentes, hoc esse baptisma in gratia majus, in potestate sublimius, in honore præstantius; baptisma, in quo baptizant Angeli, in quo Deus et Christus ejus exultant; baptisma post quod nemo jam peccat; baptisma quod fidei nostræ incrementa consummat; baptisma, quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquæ baptismo accipitur peccatorum remissio, in sanguinis corona virtutum. P. L.*, t. iv, col. 680. — Et saint Augustin, *De civ. Dei*, XIII, vii : *Quicumque, etiam, non percepto regenerationis lavacro, pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis. Qui enim dixit : Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non intrabit in regnum cælorum, alia sententia istos fecit exceptos, ubi non minus generaliter dixit : Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in cœlis est ; et alio loco : Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. P. L.*, t. xli, col. 381. — Aussi l'Église ne prie pas pour les martyrs, elle les invoque, et le pape Innocent III, citant saint Augustin, *In Joannem*, tract. lxxxiv, a pu dire : *Injuriam facit martyri, qui orat pro martyre.* Les théologiens discutent pour savoir si cet effet du martyre est produit *ex opere operato*, ou s'il est produit *ex opere operantis* et provient de l'acte de charité contenu dans l'acceptation du martyre, selon la doctrine de saint Thomas, IIIa, q. lxvi, a. 12, ad 2um : *Effusio sanguinis non habet rationem baptismi, si sit sine caritate*, et IIa-IIæ, q. cxxiv, a. 2, ad 2um : *Martyrium est caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* — Cajétan, Soto, Bellarmin, Suarez enseignent que le martyre ne justifie pas strictement *ex opere operato*, comme les sacrements, mais *quasi ex opere operato*, par suite d'un privilège fondé sur l'imitation de la passion du Christ qui a promis le salut éternel à qui donne sa vie par amour pour lui.

Quoiqu'il en soit de cette discussion théorique, il faut certaines conditions pratiques : Si l'adulte est catéchumène, il doit autant que possible recevoir le baptême d'eau avant le martyre. S'il est déjà baptisé, il doit, si possible, confesser ses péchés à un prêtre ou du moins les regretter et recevoir la sainte communion, car ces préceptes obligent de droit divin au moment de la mort, et le martyre ne peut en dispenser. C'est la doctrine de saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. IV, q. iii, a. 3, quæst. 3, ad 1um; IIIa, q. lxvi, a. 11; cf. Soto, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. I, a. 1, concl. 3 et Estius, *In IVum Sent.*, dist. IV, n. 21. — Les théologiens se demandent si celui qui se rappelle un péché non confessé est tenu de le détester *formaliter* et peut être justifié par un acte d'amour de Dieu *super omnia*, mais si cette discussion théorique s'applique au cas où le précepte de la pénitence n'urge pas, en cas de mort imminente on est tenu de se repentir et de faire un acte formel de détestation de tous les péchés dont on a le souvenir. — Celui qui va mourir pour le Christ et qui n'est pas baptisé ni ne peut l'être, est-il tenu de désirer le baptême? Estius répond qu'il est seulement tenu de ne pas le mépriser, mais qu'il n'est pas tenu de le désirer puisqu'il a un moyen plus parfait d'obtenir la vie éternelle. — La contrition au sens strict est-elle nécessaire? Bellarmin assure que l'attrition suffit comme pour le baptême d'eau; ainsi pensent Bonacina, Anaclet. Le cardinal de Lauria dit que c'est probable, non certain. Suarez, Maurus, Hurtado tiennent qu'en pareil cas il faut s'efforcer de faire un acte de contrition, seul moyen sûr; Soto et Gotti admettent, comme probable, qu'il suffit de la contrition virtuelle incluse dans la ferveur de l'acte de charité par lequel on choisit Dieu plus que sa propre vie. Ces questions qui regardent le for interne intéressent le théologien plus que le canoniste.

L'histoire nous apprend que les fidèles des premiers siècles avaient l'habitude d'aller visiter les chrétiens dans leurs prisons; ils leur apportaient charitablement des vivres, du vin mélangé de myrrhe pour les aider à supporter les tourments, il y eut même des abus contre lesquels saint Cyprien proteste dans son Épître v. Tertullien cite même un cas de martyr ivre, incapable de répondre aux interrogations du juge. Les diacres apportaient aux futurs martyrs la sainte eucharistie, les prêtres célébraient la messe dans leurs cachots pour les préparer au sacrifice suprême.

5° *Désir du martyre, son acceptation, offre spontanée, fuite* (c. xvi). — 1. Est-il permis de désirer le martyre et de le demander à Dieu? — Oui certes; aussi saint Grégoire, commentant le mot de saint Paul, I Tim., iii, *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*, ajoute que Paul a prononcé ces paroles à l'époque où celui qui commandait le peuple chrétien était le premier à marcher au martyre. Ainsi pense saint Thomas d'Aquin, IIa-IIæ, q. clxxxv, a. 1, ad 1um. — D'ailleurs le Christ nous a encouragés au martyre. I Petr., ii, 21. Nous avons de nombreux cas de l'antiquité chrétienne qui nous montrent les aspirations les plus véhémentes vers cette preuve suprême de l'amour de Dieu. Les théologiens n'ont aucune peine à montrer que le désir du martyre ne comprend nulle-

ment l'acceptation du péché commis par le persécuteur ni la moindre complicité avec lui. Le card. de Lauria l'appelle l'œuvre la plus parfaite de surérogation. Estius peut dire fort justement : *Non enim desiderant actus malos diaboli aut malorum hominum sed, præsupposita illorum malitia, desiderant ipsas afflictiones, quæ, ut tales, a Deo sunt, et proinde bonæ.*

2. L'acceptation de la mort est-elle de l'essence du martyre? — Certains ne requièrent aucune acceptation de la mort. Hurtado déclare qu'un homme qui dormirait ou serait aliéné serait martyr, pourvu qu'il soit juste et qu'il soit tué en haine de la foi. Mais cette opinion est généralement rejetée comme peu conforme à Matth., XVI, 24, *Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.*

3. Cette acceptation de la mort doit-elle être actuelle ou peut-elle être virtuelle ou habituelle, ou même interprétative? — L'intention interprétative ne saurait être admise, car il est moins vraisemblable de présumer l'acceptation des tortures et de la mort que celle du sacrement de l'extrême-onction. L'acceptation actuelle est évidemment la meilleure. La virtuelle suffit, c'est-à-dire l'acceptation qui n'a pas été rétractée et qui influe sur l'acte. On pourrait même dire que l'acceptation habituelle suffit, ce qui signifie qu'on aurait autrefois désiré le martyre, puis, sans plus y penser, on ferait quelque chose de méritoire qui entraînerait les coups des ennemis de la foi, comme de prêcher l'Évangile. Benoît XIV cite le cas de Juvénal Ancina, évêque de Saluces, empoisonné par un prêtre à qui il avait reproché sa conduite scandaleuse; il ne fut pas admis comme martyr parce que l'acceptation de la mort ne put être prouvée, puisqu'il avait bu la coupe sans soupçonner le poison qui le ferait mourir.

4. Est-il permis de s'offrir spontanément à la mort? — Cette manière de faire était interdite dans l'antique discipline de l'Église, cependant étaient exceptés ceux qui avaient eu la faiblesse d'abjurer et qui voulaient réparer leur faute; d'ailleurs nous avons de nombreux exemples de martyrs qui s'offrirent eux-mêmes aux persécuteurs et que l'Église n'a nullement blâmés. Les théologiens admettent que l'inspiration du Saint-Esprit peut expliquer cette initiative ainsi que plusieurs autres causes, parmi lesquelles saint Thomas cite le zèle de la foi et la charité fraternelle. Verricelli exige une cause grave et proportionnée, *De apostol. mission.*, tit. *De fide*, q. IX, sect. IV, n. 43; il dit qu'il faut tenir compte de deux éléments : de la disposition de celui qui s'offre, *nam in deliciis nutritus, carnis viciis irretitus, temere lapsus periculo se exponit et hic tentat Deum*, et de la fin qu'il se propose : *Qui enim ultimate et primario martyrium intendit, illicite agit, estque id circoncelliones imitari, quare finis primarius debet esse Dei gloria, fidei exaltatio, persecutoris confusio, infidelium conversio, Ecclesiæ pax, fidelium confirmatio.*

5. Peut-on fuir la persécution? — Tertullien ne l'admettait d'aucune manière, mais son opinion personnelle ne prévaut nullement contre l'opinion commune de l'Église. La fuite, de soi, est permise selon Matth., X, 23. Le Christ nous en a donné l'exemple. Saint Pierre, Act., XII, a fui sur le conseil de l'ange la prison et la mort que lui préparait Hérode. Saint Paul a fui par une fenêtre pour échapper au roi Arétas, II Cor., XI, 33, et l'on connaît la fuite célèbre de saint Athanase échappant aux ariens. Une pareille fuite ne doit nullement être assimilée à une négation de la foi, c'est plutôt une confession virtuelle, puisque c'est l'acceptation de grands maux, comme l'exil, par attachement à la foi.

Par contre, les évêques et ceux qui ont charge d'âme, ne peuvent pas fuir si leur fuite risque d'amener la dispersion du troupeau, Ia-IIæ, q. LXXXV, a. 5. Verricelli, *De apost. mission.*, tit. I, q. IX, sect. V, n. 15, dit que la parole de Matth., X, 23, n'est pas un précepte, mais un conseil ou une permission, car la fuite est parfois préférable. Ainsi les premiers apôtres pouvaient éviter la persécution sans scandale pour les fidèles et répandre de la sorte l'Évangile. De même, ceux qui se sentent faibles : c'est ce que dit Remigius, cité par Abulensis (A. Tostat) : *Licentia fugiendi convenit infirmis in fide, quibus concedit pius magister, ne, si se ultro ad martyrium protulissent, fortassis positi in tormentis negarent.*

On discute le cas de celui qui a promis de revenir en prison; est-il tenu de rentrer s'il prévoit qu'il sera injustement mis à mort? Cajétan l'affirme, car revenir est un acte de courage, donc un acte de vertu, matière apte au serment; d'autres le nient, sous prétexte qu'il n'y a là aucune matière à vertu ni de patience ni de fidélité.

6° *Provocation du persécuteur* (c. XVII). — En règle générale, il n'est pas permis de provoquer le persécuteur; ainsi l'enseigne saint Thomas, IIa-IIæ, q. CXXIV, a. 1, ad 3um. La raison, c'est qu'on se rendrait coupable de complicité et de présomption. Pour expliquer les cas contraires que contient l'histoire de l'Église, il faut invoquer une inspiration spéciale de l'Esprit-Saint, soit pour convertir les assistants, soit pour confirmer les faibles. Mais dans la pratique, comment reconnaître si ces provocations proviennent de Dieu ou au contraire de la légèreté et de la présomption? On le reconnaîtra par les miracles subséquents, par la persévérance dans la confession de la foi jusqu'à la mort, par les vertus héroïques et surtout l'humilité habituelle de celui qui s'expose à la mort, enfin par les circonstances et les mobiles de cette décision extraordinaire.

Benoît XIV distingue sagement entre les provocations au moment même du martyre et celles qui le précèdent. Ces dernières sont généralement des imprudences condamnables, qui reviennent « à tirer les oreilles d'un chien qui dort ». Les premières, au contraire, ne font qu'affirmer l'intensité de la foi et du courage du martyr, c'est le cas des Machabées, de saint Étienne, de tant d'autres.

A propos du fameux canon du concile d'Elvire, Hurtado fait remarquer justement que si les chrétiens sont mis à mort pour avoir détruit les idoles ou les temples des païens, ceux-ci seront présumés avoir agi par légitime défense et non par haine de la foi.

La provocation est licite s'il apparaît qu'elle provient d'une inspiration du Saint-Esprit, ou si les circonstances montrent que le serviteur de Dieu devait agir de la sorte pour le bien de la foi et de la religion, ou par commandement de l'autorité publique. — Nous n'appellerons pas provocation au persécuteur la pratique de certaines vertus qui peuvent attirer la persécution, comme l'acte de Tobie ensevelissant les morts tués en haine de la religion.

7° *Résistance du martyr, sa patience et sa constance jusqu'à la mort* (c. XVIII). — Un des cas les plus intéressants et des plus discutés est de décider si le martyre suppose la non-résistance à la mort.

Ce qui fait hésiter, c'est le passage de la IIa-IIæ, q. CXXIV, a. 5, ad 3um, où saint Thomas semble indiquer que l'on peut considérer comme martyr le soldat qui meurt dans une guerre entreprise pour la défense de la foi. On a beaucoup discuté sur ce point pendant la grande guerre, et il est pénible de constater que, loin de faire avancer la question, la plupart de ceux qui ont pris part à cette controverse semblaient ignorer les éléments de la question, tels qu'ils sont réunis avec une sage diligence et honnêtement discutés par Benoît XIV. — Saint Thomas s'exprime plus clairement encore, *In IVum Sent.*, dist. XLIX,

q. v, a. 3, quæst. 2, ad 11um : *Cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur : sed, si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit; utpote, si rempublicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliuntur et in tali defensione mortem sustineat.* Ainsi Sylvius, Paludanus, saint Antonin, Capisucchi, Hurtado.

Dans cette opinion, il faut une guerre entre fidèles et infidèles, non pour motif politique, mais pour cause de religion; alors ceux qui luttent pour défendre la religion contre les infidèles meurent martyrs, car la mort leur est infligée en haine de la foi. Et leur résistance n'est pas un obstacle à leur titre de martyr, car, disent ces théologiens, ils luttent *non primario* pour défendre leur vie, mais pour la cause de l'Église et la vraie foi contre les adversaires du Christ; ils ne défendent leur vie que *secundario* en tant qu'elle est nécessaire à l'Église et à la foi chrétienne.

D'autres, trouvant peut-être cette distinction quelque peu subtile, réduisent le martyre à l'acceptation de la mort dans l'intervalle qui s'écoule entre la blessure et la mort, ainsi Capisucchi, ou mieux au cas de soldats chrétiens tombant entre les mains des infidèles et sommés d'apostasier, puis, sur leur refus, mis à mort, ainsi les *Salmanticenses.* C'est ce qui arriva vers l'an 1250, comme le raconte une lettre du roi saint Louis, *Gesta Dei per Francos*, t. I, p. 1199. Dans un tel cas, rien ne manque pour un vrai martyre et la lutte qui a précédé n'empêche pas le martyre. C'est d'ailleurs un cas tout différent de celui proposé par le cardinal de Lauria, d'un homme condamné à mort pour de vrais crimes par un prince infidèle et qui déclare accepter de mourir pour la foi qu'il professe; car un tel homme n'est pas martyr, puisque celui qui le fait mourir n'agit aucunement en haine de la foi.

Le cas difficile et vraiment controversé est celui de soldats qui luttent et résistent dans une guerre entreprise pour la foi. C'est pourquoi dans la cause du bienheureux Josaphat, archevêque de Polotsk, les auditeurs de la Rote firent remarquer que beaucoup de théologiens refusent d'admettre le martyre quand la victime résiste, se défend, meurt par nécessité, non par volonté, et tombe parce que ses forces sont incapables de triompher de ses ennemis. Ainsi Raynaud, de Lauria, Lessius, Maurus, Gotti. La raison en est que le martyr doit imiter le Christ qui rendit témoignage à la vérité en souffrant, non en luttant et en résistant, selon la parole de I Petr., XI, 23. C'est ce qu'affirme Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXXIX, c'est le cas de saint Maurice et de ses compagnons de la Légion thébaine. Jadis un texte de saint Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, *Ad Amphilochium*, décida l'empereur Phocas à renoncer à demander la canonisation de soldats morts en luttant contre les ennemis de la foi chrétienne. De même on n'a jamais placé au nombre des martyrs ceux qui moururent pendant les croisades. Il est vrai que l'on pourrait répondre qu'ils ne furent pas tués en haine de la foi.

On oppose en sens contraire certaines paroles qui assimilent aux martyrs les soldats tombés pour la cause de la foi, mais rien ne force de prendre le mot martyr au sens strict dans ces discours destinés à enflammer le zèle des combattants. Voir le cas spécial de saint Procule, protecteur de Bologne, qui est minutieusement discuté.

Tout le monde est d'accord pour exiger, chez le martyr, la patience et la constance jusqu'à la fin, ainsi qu'il est dit dans l'hymne de l'office de plusieurs martyrs : Voir aussi *De civ. Dei*, XXII, IX, 9 et X, XXI. Il faut que le martyr ait persévéré jusqu'à la mort *invicte et patienter.* Mais comment prouver cette persévérance? Certains admettent qu'il suffit de l'absence de signe contraire, ainsi le card. Petra, le card. de Lauria. Mais il faut distinguer la persévérance *interne* et la persévérance *externe.* La première n'est connue que de Dieu; la deuxième est soumise au jugement de l'Église qui conjecture l'autre par celle-ci. Il faut donc que les paroles, les signes et les faits prouvent la persévérance externe. Telle est la discipline traditionnelle de l'Église.

Qu'on n'objecte pas l'exemple de saints vénérés par l'Église comme martyrs sans qu'on ait pu constater leur persévérance jusqu'à la mort, tel saint Julien, dont saint Chrysostome narre le martyre, *P. G.*, t. L, col. 671 : *Allato sacco, et arena completo, cum in eum scorpiones, viperas et dracones injecisset, cum illis et sanctum injecit et in mare demisit.* Mais il est naturel de conjecturer la persévérance jusqu'à la mort en se fondant sur ses actes et sa conduite jusqu'au moment où il est enfermé dans le sac.

Par ailleurs on pourrait objecter ce que nous avons admis plus haut que la volonté habituelle suffit pour le martyre; dès lors que penser du cas d'un homme qui a désiré le martyre, puis qui, n'y pensant plus, est tué en haine de la foi? Dans ce cas, il est évident qu'on ne peut prouver la persévérance jusqu'à la fin; mais Benoît XIV distingue sagement le martyr *coram Deo* et le martyr *coram Ecclesia.* On peut l'être dans le premier sens, sans l'être dans le second. Ajoutons que certains auteurs exigent pour prouver la persévérance interne des miracles postérieurs à la mort; mais cette opinion ne s'impose pas, car l'Église qui ne juge que de l'extérieur est fondée à prouver les sentiments internes par les signes extérieurs.

8° *Cause du martyre ex parte martyris* (c. XIX-XX). — Il faut encore examiner la cause défendue par celui qui meurt. C'est cette doctrine que saint Augustin a souvent exposée contre les donatistes qui se glorifiaient d'avoir, eux aussi, des martyrs : *Recte ista dicerentur a vobis quærentibus martyrum gloriam si haberetis martyrum causam. Non enim felices, ait Dominus, qui mala ista patiuntur, sed qui propter Filium hominis patiuntur. P. L.*, t. XLIII, col 717. Et Chrysostome : *Nam latronibus lacerantur latera, et monumentorum perfossoribus, et præstigiatoribus. Verum idem patiuntur et martyres. Facta quidem sunt eadem, ceterum animus et causa, cur hæc fiant, non est eadem; eoque plurimum est discriminis inter hos et illos. Sicut igitur in illis non tormentum tantum expendimus, sed prius animum et causam, ob quam cruciatus inferuntur, consideramus; et ob id martyres amamus, non quod crucientur, sed quod ob Christum cruciatus ferant; contra latrones detestamur, non quia puniuntur, sed quod ob malefacta puniuntur. P. G.*, t. XLVIII, col 874.

Il faut donc mourir pour la foi, ce qui comprend non seulement ce qu'il faut croire, mais aussi ce que la foi nous enseigne qu'il faut pratiquer, et par conséquent pour l'exercice de toute vertu tombant sous le précepte. C'est ce qu'on appelle profession de foi *in facto*, cf. IIa-IIæ, q. CXXIV, a. 5, et *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. v, a. 3, ad 9um, et *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 7 : *Patitur etiam propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque justitiæ opere pro amore Christi.*

Celui qui confesserait la foi chrétienne par vaine gloire, pour acquérir la célébrité, pour obtenir un culte et être rangé parmi les martyrs, ne serait pas un vrai martyr, car son acte ne serait pas moralement bon. Sans doute, le mouvement de vaine gloire n'est, de soi, que péché véniel, mais ce serait péché mortel que de subir la mort dans un but de vaine gloire.

Pour constituer le martyre, il ne suffit pas d'accepter la mort : 1. pour une vérité connue par lumière naturelle (Benoît XIV cite les cas de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, qui sont des vérités

naturelles, mais qui ont une connexion intime avec la foi, et que saint Thomas appelle des préambules à la foi); — 2. pour une opinion révélée, connue par une révélation particulière; — 3. pour une opinion non encore définie par l'Église (Benoît XIV cite l'immaculée conception qui était encore discutée de son temps); — 4. ni pour un bien ethniquement bon : conserver le secret d'un ami; — 5. ni pour une assertion qu'on croit faussement appartenir à la révélation.

9° *Les faux martyrs hérétiques ou schismatiques* (c. xx). — On peut distinguer deux cas, selon que l'hérétique meurt pour défendre son hérésie, ou qu'il meurt pour un point de doctrine commun avec la vraie foi.

Le second cas est le plus intéressant, mais même alors le patient ne sera pas considéré comme martyr, car, dit Benoît XIV, même s'il meurt pour la vérité, il ne meurt pas pour la vérité proposée par la foi, puisqu'il n'a pas la foi. Durand admettait chez l'hérétique qui nie un point de foi un *habitus* surnaturel, mais informe de foi; cette opinion est communément rejetée par les théologiens. Celui qui n'a pas la foi, ne peut mourir pour la foi. Benoît XIV parle ensuite de l'hérétique *invincibiliter*, c'est-à-dire de celui qui est « de bonne foi » dans l'erreur; s'il meurt pour un vrai point de foi, peut-il être considéré comme martyr? Benoît XIV répond par une distinction importante : il le sera *coram Deo*, mais non *coram Ecclesia*. Il le sera *coram Deo*, pourvu qu'il soit habituellement disposé à croire tout ce qui lui serait proposé par l'autorité légitime, car il n'est pas coupable d'après la parole de saint Jean : *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent*, xv, 22; il ne le serait pas *coram Ecclesia* qui ne juge que de l'extérieur, et qui, constatant l'hérésie externe, en est réduite à conjecturer l'hérésie interne. On voit combien cette distinction proposée par l'éminent canoniste peut donner satisfaction aux plus difficiles. Mais une fois qu'elle est admise pour reconnaître comme martyr *coram Deo* l'hérétique *invincibiliter* qui meurt pour défendre un point de doctrine commune avec la vérité catholique, ne faudra-t-il pas le reconnaître encore s'il meurt avec la même sincérité pour défendre une assertion erronée qu'il croit appartenir au *Credo* chrétien? On voit par ces exemples combien la notion du martyre qui semble, à première vue, très claire et nettement délimitée, pose en réalité de nombreuses questions auxquelles il est difficile de répondre avec certitude.

III. Histoire du Martyre. — 1° *Les temps primitifs*. — 1. *Cause des martyres*. — Les chrétiens vécurent durant deux siècles et demi, depuis le massacre ordonné par Néron en 64 jusqu'à l'édit de tolérance de 313, exposés à la persécution. La guerre religieuse connut cependant des accalmies. Ce fait de la persécution acharnée est d'autant plus surprenant que le Romain se montrait très tolérant et respectait les dieux des diverses nations.

Mais les chrétiens furent d'abord confondus avec les juifs et héritèrent de l'antipathie dont souffraient ceux-ci. Vers l'an 50, l'empereur Claude avait banni de Rome les juifs, *judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes*. Suétone, *Claude*, 25. Ce ne fut qu'une courte tempête, dans laquelle les chrétiens d'origine juive furent englobés. Les juifs furent admis de nouveau, mais le christianisme ne bénéficia pas de la tolérance accordée au judaïsme, car il n'avait aucun caractère national, sa foi, sa morale, son culte s'adressaient à tous sans distinction de race et de nationalité. En devenant chrétien, on cessait d'être romain. Le christianisme était une menace pour le culte de l'État et son extension risquait de ruiner le paganisme officiel. Personne n'admettait alors que Rome, et avec elle l'Empire romain, pût subsister sans les dieux nationaux : ainsi s'explique que la persécution la plus acharnée provint des empereurs les meilleurs et les plus romains.

Mais si les chrétiens furent poursuivis par dérogation à la tolérance dont les Romains couvraient ordinairement toutes les religions, en vertu de quelle loi le furent-ils? Sur ce point les historiens discutent.

Duchesne parle « des origines si obscures de la législation persécutrice. » *Les origines chrétiennes*, p. 115. Certains la font remonter à Domitien vers la fin du premier siècle (Dion Cassius, LXVII, 13; Suétone, *Domitien*, 10). On admet assez généralement qu'elle date de Néron, à la suite de Tertullien qui ne craint pas de l'appeler *Institutum neronianum*. *Ad Nat.*, I, 7. Néron, ceci est assuré, prit prétexte de l'incendie de Rome pour l'attribuer aux chrétiens et en fit un affreux massacre. Tacite, *Annales*, XV, 44.

Certains ont pensé que les chrétiens étaient poursuivis au nom du droit commun, comme suspects de magie, de sacrilège ou lèse-majesté, ainsi Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, Paris, 1895; Görres, *Realencyclopaedie der christl. Altertümer*, t. I, p. 215; Dartigue-Pérou, *Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme*, Paris, 1897. Mais cette thèse, contraire à la tradition, est également démentie par les faits historiques; elle est aujourd'hui abandonnée.

Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischem Recht*, *Historische Zeitschrift*, 1890, t. LXIV, p. 389-429, suivi par Ad. Harnack, art. *Christenverfolgungen*, dans la *Realencyclopaedie* de Herzog-Hauck, et Veis, *Christenverfolgungen, Geschichte ihrer Ursachen im Römerreiche*, Munich, 1899, a prétendu que, pendant les deux premiers siècles, les magistrats usèrent contre les chrétiens de leur droit de coercition. Les chrétiens passaient pour des sujets dangereux à cause de leur conduite, de leurs paroles et de leurs opinions. Dès lors chaque préfet ou gouverneur pouvait user contre eux d'un droit de police illimitée, appelée coercition. La coercition ne prévoyait ni forme de procès ni peine déterminée, le fonctionnaire n'était lié par aucune règle. Ceci expliquerait que la condamnation n'est ordinairement basée sur aucun autre grief que le fait d'être chrétien. Cette thèse, on ne sait trop pourquoi, a été considérée par certains catholiques, comme diminuant la signification du martyre chrétien. Elle a été vivement combattue, et par des arguments qui ne sont pas tous d'ordre historique.

Aussi est-on revenu, dans quelques milieux, à l'ancienne tradition d'après laquelle les chrétiens furent, dès le temps de Néron, condamnés en vertu d'une loi particulière proscrivant le christianisme : *Christianos esse non licet*. Ainsi le déclareraient Tertullien, Méliton de Sardes et Sulpice-Sévère, *Chron.* II, 29. Mais ces affirmations sont ou bien tardives, ou bien imprécises; et la question ne semble pas résolue. Intéressante au point de vue de l'histoire, elle n'a pas, au point de vue théologique, l'importance qu'on a voulu lui attribuer. Voir ci-dessus, col. 226, ce qu'en pensait déjà Benoît XIV.

2. *Les décrets de persécution*. — Au second siècle la législation se précise en se modérant. Nous avons le texte du rescrit de Trajan dans Pline. *Ep.*, X, 96. Le rescrit adressé en 112 au gouverneur de Bithynie déconseille de poursuivre d'office, mais commande de condamner les accusés qui se reconnaissent chrétiens et refusent de sacrifier; sentence confirmée en 124 par le rescrit d'Hadrien à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie, Eusèbe, *H. E.*, IV, IX, les rescrits d'Antonin entre 147 et 161 à diverses cités de Macédoine, de Thessalie et de Grèce, *ibid.*, IV, XXVI, 10 (citation de Méliton) et le rescrit de Marc-Aurèle en 177 au légat de la Lyonnaise. *Ibid.*, V, I, 47.

Saint Justin, *Apol.*, I, 4, 7, 8 et Tertullien, *Apol.*, 5-8, attaqueront sans peine l'illogisme de cette déci-

sion qui interdit de poursuivre les coupables et néanmoins ordonne de les condamner s'ils sont accusés. Mais l'illogisme n'est-il pas le correctif imposé par le bon sens à tous ceux qui s'engagent dans une fausse voie et qui craignent de s'y aventurer trop loin? D'ailleurs, comme le fait justement remarquer P. Allard, cette sentence montre que la profession du christianisme ne supposait l'inculpation ou la présomption d'aucun crime de droit commun, sans quoi le fait de renier la foi chrétienne n'aurait pas suffi à entraîner l'acquittement.

De plus il est permis de voir une volonté providentielle dans cette législation exceptionnelle qui faisait dépendre la condamnation à mort de la seule volonté de ceux qui s'y exposaient par leur fidélité à la foi chrétienne. Le martyre deviendra, de la sorte, le plus beau et le plus méritoire triomphe de la liberté morale. Les chrétiens peuvent jusqu'au dernier moment échapper au supplice. Leur couronne n'est pleinement glorieuse que parce que leur mort est acceptée volontairement.

Au IIIe siècle, à partir de Septime-Sévère, cf. Spartien, *Vita Severi*, 17, chaque persécution est précédée par un édit qui ordonne de poursuivre les chrétiens et de les mettre en demeure d'abjurer. Le nombre des chrétiens était devenu trop considérable; on interdit seulement les conversions nouvelles et l'on restreignit les poursuites aux convertisseurs et aux nouveaux convertis. C'est alors que Clément d'Alexandrie est forcé de s'enfuir et que ses élèves sont mis à mort. Eusèbe, *H. E.*, VI, I, IV. A Carthage a lieu le martyre de sainte Félicité et de ses compagnons. — Maximin, en 235, limite les poursuites aux principaux chefs. *H. E.*, VI, XXVIII. Ainsi sont déportés en Sardaigne le pape Pontien et l'antipape Hippolyte qui rachètera son schisme par la gloire du martyre. — Dèce, en 250, élargit la poursuite et l'applique à tous sans exception : tous devront, à jour fixé, sacrifier aux dieux. Ceux qui n'auront pas obtenu le *libellus*, gage de leur apostasie, subiront soit le bannissement avec confiscation des biens, soit la mort. Les procès pourraient être rapides; les juges les traînent en longueur dans l'espoir d'obtenir le reniement par la persuasion ou par la torture. Saint Cyprien écrit : « Ceux qui veulent mourir ne viennent pas à bout de se faire tuer ». *Epist.*, LIII, 2. Dèce veut obtenir l'apostasie plus que la mort, il cherche à « détruire les âmes, non les corps ». Saint Jérôme, *Vita Pauli eremitæ*, III.

Valérien tente une nouvelle tactique et procède, non plus par masse, mais par séries. En 257, il ordonne aux évêques et aux prêtres de sacrifier sous peine d'exil, défend aux chrétiens de participer aux réunions liturgiques sous peine de mort. Saint Cyprien comparaît alors devant le proconsul d'Afrique, saint Denys d'Alexandrie devant le préfet d'Égypte. *H. E.*, VII, XI. En 258, l'exil est remplacé par la peine de mort immédiate contre les membres du clergé; pour les chrétiens de condition, confiscation, dégradation et mort pour les hommes, exil pour les femmes, pour les Césariens (affranchis de la maison impériale) confiscation et réduction à l'état de serfs de la glèbe. Résultat : à Rome, martyre du pape Sixte II et de ses diacres; à Tarragone, de Fructueux et de ses diacres; à Carthage, de Cyprien. La mort de Valérien amena la fin de la persécution et Gallien rendit à l'Église ses biens. *H. E.*, VII, XIII. Mais Aurélien aurait rendu en 274 un nouvel édit, qui précéda sa mort de quelques mois. Lactance, *De mort. persec.*, VI.

Dioclétien, après s'être montré bienveillant, lance successivement trois édits. En 303, le premier ordonne que les églises soient rasées, les saintes Écritures livrées aux flammes, les chrétiens de condition élevée privés de leurs honneurs, les gens du peuple emprisonnés. *H. E.*, VIII, II. Le deuxième ordonne que tous les chefs des Églises soient jetés en prison, VIII, VI, 8. Le troisième prescrit de libérer ceux des ecclésiastiques qui consentent à sacrifier et ordonne contre les autres les supplices les plus cruels. VIII, VI, 10. En 304, l'édit de Dèce est renouvelé contre tous les chrétiens. C'est une guerre d'extermination. Elle cesse en Occident à la suite du partage de l'Empire qui suit l'abdication de Dioclétien, elle continue en Orient avec Galère et Maximin Daïa. En 306, ceux-ci publient un 5e édit pour prescrire à tous le sacrifice par appel nominal. Eusèbe, *De mart. Palestinæ*, IV, 8. Ce fut, dit Eusèbe, un orage inexprimable. En 306, 6e édit promulgué par Maximin Daïa multipliant les proscriptions. En 311, Galère malade se croit puni par le Dieu des chrétiens (Lactance, XXXIV), et publie un édit en leur faveur. A sa mort, Maximin recommence la persécution. Mais l'ère des persécutions allait bientôt finir : en 313, l'édit libérateur de Milan, appliqué en Occident au mois de mars, fut affiché en mai à Nicomédie après la défaite de Maximin par Licinius. Le christianisme, par son courage intrépide contre les persécuteurs, avait chèrement conquis sa liberté.

3. *Principaux mobiles des persécutions.* — *a*) *Préjugés populaires.* — A l'origine, confondus avec les juifs, les chrétiens partagent leur impopularité; plus tard, c'est encore pire; ils sont accusés d'athéisme, Justin, *Apol.*, I, 6; II, 3; de haine du genre humain, Tacite, *Annales*, XV, 44; d'adorer une tête d'âne, Tacite, *Hist.*, V, 4; de commettre des crimes odieux : incestes, repas de Thyeste, Minucius Félix, *Octavius*, IX; Tertullien, *Apol.*, 8; Origène, *Contra Cels.*, IV, 27. Cependant aucun chrétien ne fut jamais condamné en jugement régulier pour de tels forfaits. Le peuple les rendait responsables des calamités publiques : *Si Tiberis ascendit ad mœnia, si Nilus non ascendit in arva, si cœlum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim : Christianos ad leonem! acclamatur.* Tertullien, *Apol.*, 4. On les nommait : *Hostes publici deorum, imperatorum, legum, morum, naturæ totius inimici.*

b) *Préjugés d'hommes d'État.* — Il faut tenir compte de l'étroit formalisme du droit romain. La loi défend « la superstition nouvelle », les chrétiens tombaient sous la loi de lèse-majesté (*Lex Julia majestatis*) pour assistance aux assemblées nocturnes, pour participation à des associations interdites (*hetæriæ, cœtus illiciti*), pour refus d'offrir à l'empereur l'encens et les libations en lui donnant le titre de Dieu (*impietas in principes*), crimes punis de la décapitation pour les gens de condition élevée, du bûcher ou de l'exposition aux bêtes pour les gens moindres. Paulus, *Sentent.*, V, XXXIX, 1. Pline reprochera aux chrétiens de Bithynie leur désobéissance, leur entêtement, leur inflexible obstination, *Epist.*, X, 97; Marc-Aurèle, leur opiniâtreté, leur superstition sans mesure, *Pensées*, XI, 3. Valérien dénonce les chefs « d'une coalition dangereuse ».

c) *Certaines raisons personnelles.* — Néron fit attribuer aux chrétiens l'incendie de Rome pour dégager sa propre responsabilité. Maximin les persécuta en haine de son prédécesseur, Alexandre-Sévère, qui les avait favorisés, Eusèbe, *H. E.*, VI, XXVIII; Dèce, par aversion personnelle contre Philippe; Valérien était occultiste et fut entraîné par les délations intéressées des devins qui avaient sa confiance. *Ibid.*, VII, X, comme par sa cupidité. Saint Ambroise, *De offic.*, II, XXVIII. Dioclétien fut déterminé par des réponses d'haruspices, au dire de Lactance, *De mort. pers.*, XI; Galère, par les conseils de sa mère, vieille paysanne fanatique, qui avait été prêtresse. *Ibid.*, XII.

4. *Culte des martyrs.* — En principe, les lois romaines

privaient de sépulture les condamnés à mort; en fait cependant, les cadavres étaient accordés aux proches qui les demandaient. Avec quelle ferveur les chrétiens réclamaient les restes précieux de ceux qui avaient donné leur vie pour la foi! Parfois ils les enlevaient en secret et les ensevelissaient avec respect.

Au jour anniversaire de la mort, *depositio*, on se réunissait auprès du tombeau, cf. *Martyrium Polycarpi*, XVIII, on célébrait le saint sacrifice et on faisait des distributions aux pauvres. La liste des anniversaires célébrés dans chaque église sera le germe des martyrologes. On ne prie pas pour les martyrs, S. Augustin, *Serm.*, CCCIX, 1, on les invoque. Des lampes brûlaient devant les tombeaux, mais il n'y a aucune confusion avec les rites païens. Cf. Vacandard, *Les origines du culte des saints*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, III[e] série, Paris, 1912. L'Église procéda à des enquêtes, surtout depuis le III[e] siècle. Quand les hérésies se développèrent, il fallut séparer les martyrs orthodoxes des hérétiques. L'Église refusait de reconnaître comme martyrs ceux qui avaient provoqué la colère du persécuteur par quelque acte inconsidéré. S. Augustin, *Breviculus coll. cum donat.*, III, III, 25.

On se partageait les reliques : sang recueilli sur des linges ou avec des éponges, huile des lampes brûlant près du tombeau. On se recommandait à l'intercession des héros avant et après leur martyre. On désirait être enterré auprès d'eux. La superstition pouvait même se glisser parfois, puisqu'une inscription d'une basilique romaine proteste contre les excès d'une dévotion peu éclairée : « Ce n'est point par le voisinage du corps, c'est par l'âme que nous devons approcher des Saints ». *Bull. di arch. crist.*, 1864, p. 33.

5. *Nombre des martyrs.* — Ce nombre est impossible à évaluer, même d'une façon approximative, mais la tradition et l'histoire attestent qu'il fut très élevé.

H. Dodwell, le premier, *Dissert. Cyprian*, IX, *De paucitate martyrum*, Oxford, 1684, tenta une apologie des empereurs romains et relégua les martyrologes au nombre des fables inventées par les moines. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689, lui répondit victorieusement. Il n'essaya pas cependant de justifier le chiffre fantaisiste de 11 millions donné par le P. Florès, *De inclyto agone martyrum*, l. IV, c. III, et résultant des calculs d'Arias et de Génébrard, ni surtout de 2 millions et demi pour la seule ville de Rome, Gaume, *Les trois Rome*, Paris, 1848, t. IV, p. 591, ni même de revendiquer, pour Rome seule, 700 martyrs à chaque jour du calendrier. Cf. Boldetti, *Osservazioni sopra cimiteri dei SS. Martiri ed antichi cristiani di Roma*, Rome, 1720, p. 266. Le nombre des martyrs romains serait de 13825 d'après le Martyrologe romain, cf. Kraus, *Die Blutampullen der röm. Katakomben*, Francfort, 1868, p. 35; il est réduit par le P. V. de Buck au nombre, déjà respectable, de quatre mille, *De phialis rubricatis, quibus mart. Rom. sepulcra dignosci dicuntur observationes*, Bruxelles, 1855, p. 31 sq.

Gibbon reprit en 1776 la thèse de Dodwell, *Decline and fall of the Roman Empire*, c. XVI, suivi par Ernest Havet, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1884, t. IV. G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1911, t. I, p. 457, donne la note juste : « Qu'on songe que la persécution, avec plus ou moins d'atrocité, a duré deux siècles et demi, et qu'elle s'est étendue à l'empire entier, c'est-à-dire à tout le monde connu, que jamais la loi contre les chrétiens n'a été complètement abrogée jusqu'à la victoire de l'Église, et que, même dans les temps de trêve et de répit, lorsque la communauté respirait, le juge ne pouvait se dispenser de l'appliquer toutes les fois qu'on amenait un coupable à son tribunal, et l'on sera, je crois, persuadé qu'il ne faut pas pousser trop loin l'opinion de Dodwell, et qu'en supposant même qu'à chaque fois et en particulier, il périt peu de victimes, réunies, elles doivent former un nombre considérable. »

On oppose un texte d'Origène, *Contra Celsum*, III, 8 : « Ceux qui furent mis à mort pour la foi chrétienne ont été peu nombreux et sont faciles à compter, car Dieu ne voulait pas que toute la race des chrétiens fût anéantie. » Mais cette expression *peu nombreux* ne doit être prise que dans un sens *relatif*, c'est-à-dire par rapport au total des chrétiens, et de plus il faut remarquer qu'Origène écrit en 249 avant la persécution de Dèce et ne peut y faire allusion.

Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christenthums*, 1[re] édit., p. 345, ose dire : « Un regard jeté à l'aide des ouvrages de Tertullien sur Carthage et l'Afrique du nord, montre qu'avant l'année 180 il n'y eut dans ces régions aucun martyr, et que depuis lors, jusqu'à la mort de Tertullien, elles n'en comptèrent, même en joignant la Numidie et les Maurétanies, guère plus de deux douzaines. » Ces deux douzaines représentent sans doute les chrétiens de Scillium d'une part et de l'autre Perpétue, Félicité et leurs compagnons, tous martyrisés entre l'an 180, date à laquelle Tertullien déclare que « le glaive n'a pas encore été tiré contre les chrétiens », *Ad Scapulam*, 3, et sa mort. Cependant il y eut d'autres martyrs, car, en 197, Tertullien nous parle de nombreux fidèles attendant en prison l'heure d'être mis à mort, *Ad Martyres*, 1, et d'autres encore qui ont été lapidés ou brûlés par la foule ameutée des païens, *Apol.*, 37, de beaucoup d'autres qui ont péri par le glaive, le feu, les bêtes, les fouets. *Apol.*, 11, 12, 31, 50.

Pour les chrétiens massacrés en 64 par Néron, Tacite, *Ann.*, XV, 44 et saint Clément, *I Cor.*, VI, indiquent « une grande multitude. » En 95, sous Domitien, Dion Cassius, *Hist. Romaine*, LXVII, 14, en mentionne « beaucoup », de même saint Jean. Apoc., VI, 9-11. Sous Trajan, la fureur populaire en fit mourir un « grand nombre », sans compter ceux qui tombaient victimes d'un jugement régulier. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIII, 2. « D'innombrables martyrs » dans le monde entier subirent la mort sous Marc-Aurèle. *Ibid.*, V, I. Les proconsuls et les préfets ne pouvaient suffire à toutes ces condamnations. Septime-Sévère fit couler le sang à flots; on crut à la venue de l'Antéchrist. Eusèbe, VI, II, 3. Dèce, que Lactance appelle « un monstre exécrable », n'épargna ni âge, ni sexe, ni condition; « le sang coulait par torrents », affirme S. Cyprien, *Epist.*, VIII,

Sous Gallus « une multitude innombrable » de martyrs reçut la couronne. S. Cyprien, *De mortalitate*. Pendant son règne si court, Valérien versa beaucoup de sang chrétien, affirme Lactance, *De mort. persec.*, V. La persécution de Dioclétien « dévasta pendant dix ans le peuple de Dieu », aucune guerre n'avait décimé à ce point la population. Sulpice-Sévère, *Hist. sacr.*, II, XXXII; Orose, *Adv. pagan.*, VII, XXII. Le glaive était émoussé et les bourreaux exténués devaient se relayer. En Égypte, il n'était pas rare de voir sur une place « trente, soixante ou cent » victimes sacrifiées en même temps. Eusèbe, *H. E.*, VIII, IX.

Renan, *L'Église chrétienne*, p. 316, dit : « De Néron à Commode, sauf de rares intervalles, on dirait que le chrétien vit toujours en ayant sous les yeux la perspective du supplice. » Harnack exprime la même opinion : « Sur chaque chrétien pendait l'épée de Damoclès; il avait la sensation d'être toujours sous le glaive, même si celui-ci tombait rarement. » *Loc. cit.*, p. 345.

Le nombre des martyrs fut certainement très grand dans la seconde moitié du III[e] siècle. Il le fut plus encore au début du IV[e]. Eusèbe, VIII, IV, parle de

« milliers » et déclare que le langage humain ne saurait exprimer combien de martyrs il y eut dans les villes et dans les provinces; en Égypte il y eut un très grand nombre d'hommes, μυρίοι τὸν ἀριθμόν, sans compter les femmes et les enfants. VIII, VIII.

On connaît des exemples d'exécutions en masse : les quarante martyrs de Sébaste, S. Grégoire de Nysse, *Oratio II in XL martyres*, la Légion thébaine (sur laquelle le dernier mot n'est pas dit), les habitants d'une ville de Phrygie enfermés dans leur église à laquelle on mit le feu. Eusèbe, VIII, XI.

2° *Après la conversion de Constantin.* — 1. *Empire des Perses.* — La conversion des empereurs ne mit pas fin à la persécution, elle ne fit que la déplacer. Les Perses persécutèrent les chrétiens comme suspects de connivence avec les empereurs chrétiens. Les persécutions furent engagées par Sapor II de 340 à 399, par Jazgerd Ier en 420, par Bahral V en 421 et 422, par Jazgerd II de 446 à 450. Sozomène, *H. E.*, II, 14, affirme que, sous Sapor II, il y eut 16 000 martyrs dont les noms furent conservés. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904. Là encore le juge offrait à l'accusé de l'acquitter pourvu qu'il consentît à renoncer à sa religion; la torture était employée pour arracher par la souffrance le désaveu de la foi! La barbarie orientale inventa des supplices plus cruels que ceux infligés par les persécutions romaines.

2. *Martyrs faits par les donatistes.* — Ce schisme qui éclata dès que la paix eut été rendue à l'Église et qui divisa l'Afrique romaine, remplit de violences le IVe siècle et une partie du Ve. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, t. IV, *Le donatisme*, Paris, 1912, qualifie les donatistes de « diables déchaînés ». Les donatistes honoraient comme martyrs ceux des leurs qui avaient succombé dans des rixes engagées contre les catholiques, ou même ceux qui avaient été punis par les magistrats pour des crimes de droit commun. Ils cherchaient dans le suicide à s'assimiler aux martyrs. On en vit se précipiter du haut des rochers, ou se noyer, ou se brûler vifs, parfois en compagnie de leurs évêques, ou forcer des passants à les tuer, persuadés qu'ils iraient ainsi droit au ciel, comme s'ils avaient confessé la foi devant les bourreaux.

S. Optat, *De schism. donat.*, III, IV, et saint Augustin nous affirment que ces fanatiques firent de nombreux martyrs, évêques, prêtres, fidèles. Les circoncellions coupaient les bras et les jambes, arrachaient la langue, crevaient les yeux ou aveuglaient en versant sur les yeux de la chaux mêlée de vinaigre. Voir dans Monceaux le commentaire de l'épitaphe composée par saint Augustin pour Nabor, le diacre martyr. T. IV, p. 475.

3. *Les ariens.* — Les empereurs ariens persécutèrent les catholiques fidèles à la foi de Nicée; saint Athanase, exilé par Constance, raconte le martyre de Paul de Constantinople, *De fuga*, III, avec ses deux secrétaires, Martyrios et Marcien, Sozomène, *H. E.*, IV, 3; Valens recommença dix ans plus tard : 80 prêtres furent embarqués sur un navire auquel on mit le feu en pleine mer. Théodoret, *H. E.*, IV, 21. — Dans l'Afrique vandale, il y eut des persécutions déchaînées par les ariens depuis la conquête par Genséric 429, jusqu'à la reprise sous Justinien, 535. Nous en avons le récit dans l'*Historia persecutionis Africanæ provinciæ* de Victor de Vite. Pendant 37 ans, Genséric persécute dans un but partiellement politique pour asseoir sa domination; aussi proscrit-il l'aristocratie et l'épiscopat à cause de leur attachement pour Rome. Par contre, il donne sa confiance au clergé arien qui persécuta les catholiques tout en évitant de leur procurer l'auréole du martyre. Pendant sept ans, Hunéric persécuta avec plus de violence. Il exclut les catholiques de toutes les fonctions palatines ou administratives, il condamne à l'exil 4.966 prêtres, diacres et fidèles. Ceux qui résistent reçoivent 550 coups de verge ou sont brûlés vifs. Après une conférence contradictoire organisée entre évêques catholiques et ariens qui tourne au succès des premiers, on essaye de diviser le bloc des 466 évêques catholiques en les invitant à signer un serment politique habilement formulé : les uns signent, les autres refusent. Alors les premiers sont condamnés à l'exil pour avoir prêté serment malgré l'Évangile qui semble l'interdire, les autres sont condamnés aux travaux forcés en Corse parce qu'ils se sont montrés peu loyalistes envers l'héritier présomptif. Victor de Vite, IV, 5. La fureur s'exerce aussi contre les simples fidèles. Dionysia est dépouillée de ses vêtements, placée sur un lieu élevé et fouettée en public. Pendant que des ruisseaux de sang coulent sur tout son corps, elle s'écrie : « Tourmentez tous mes membres, mais respectez ma pudeur. » Par son courage, elle donna à presque tous ses coreligionnaires la force de résister comme elle. *Ibid.*, V, 1. Les ariens essayaient de rebaptiser de force; ainsi firent-ils pour l'évêque Habetdeum, mais « cette eau menteuse ne put submerger sa volonté ». Il répondit à celui qui le proclamait arien malgré lui : « Il n'y a de crime que si la volonté a consenti! Or, ferme dans ma foi, j'ai par mes cris confessé et défendu ce que je crois et ce que j'ai toujours cru. Après que tu m'as chargé de chaînes et que tu as verrouillé la porte de ma bouche, je me suis retiré dans mon cœur comme dans un prétoire, et là j'ai dicté aux anges les actes de la violence qui m'était faite, et je les ai fait lire à Celui qui est mon souverain. » *Ibid.*, V, 12.

Les ariens s'efforçaient de faire apostasier les enfants. Si quelques mères trop faibles conjuraient leurs enfants d'accepter le second baptême, d'autres les exhortaient à rester fidèles au baptême qui les avait faits catholiques. C'est à ce dernier parti que tous se décidèrent, les enfants se montrant, pour une fois, plus courageux que leurs mères. *Ibid.*, II, 9. Les catholiques, restés à Tipasa en Maurétanie, ayant refusé d'apostasier, on leur coupa la main droite et la langue : Victor de Vite, V, 6, affirme qu'ils continuèrent à parler et son témoignage est confirmé par le comte Marcellin, *Chron.*, a. 484; Procope, *De bello vand.*, I, VIII; Victor de Thune, *Chron.*, a. 479, et Grégoire le Grand, *Dialog.*, III, XXXII.

3° *Réforme.* — 1. *La tolérance et les protestants.* — C'est une erreur assez répandue que la Réforme aurait suscité l'idée de tolérance! L'histoire montre au contraire que cette idée est née plus tard par réaction contre le paroxysme d'intolérance occasionnée par la Réforme.

Témoins du triste spectacle donné par ces chrétiens qui s'entretuent et de l'impuissance de la violence à résoudre les différends religieux, les hommes du XVIIe siècle et surtout du XVIIIe cherchent une nouvelle formule : les uns glissent vers l'indifférentisme et la tolérance qu'il inspire, les autres s'élèvent à la tolérance pratique et raisonnée. Ainsi par des voies différentes, presque tous aboutissent à des résultats équivalents.

Avant d'arriver à ce résultat, il faut constater qu'un bon nombre de partisans des idées nouvelles répandues par la Réforme furent décapités, pendus ou brûlés par sentence des parlements en France, de l'Inquisition en Espagne et en Italie, des tribunaux de Philippe II dans les Pays-Bas. De même les anabaptistes sont brûlés ou noyés par les villes protestantes de Suisse ou les princes luthériens d'Allemagne. Henri VIII, croyant avoir trouvé dans l'anglicanisme un juste milieu entre le papisme et le protestantisme, se montrera aussi sévère contre les anabaptistes et

les luthériens que contre les catholiques fidèles à l'autorité de Rome. A son tour, sa fille, Marie, exécutera les anglicans avec une ardeur implacable.

Hume, *The History of England from the invasion of Julius Cæsar to the Revolution in 1688*, Londres, 1762, vante « la fermeté inflexible qui leur fit braver les dangers, les tourments et la mort même ». Bossuet parle au contraire de « l'entêtement de parti » et, dans son *Cinquième avertissement aux protestants sur les lettres de M. Jurieu*, fait remarquer combien « ce courage forcené ressemble peu à la constance véritable, toujours réglée, toujours douce et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs ».

Mais ceci peut sembler de la polémique. Aujourd'hui, le théologien peut juger les protestants morts pour leur convictions religieuses avec moins de sévérité et reconnaître que ceux qui moururent avec courage et sincérité, purent avoir le *mérite* du martyre; néanmoins ils n'en auront point à nos yeux l'*auréole*, car l'Église reste fidèle à la sentence traditionnelle formulée par saint Augustin : *Causa, non pœna, martyrem facit.* Comme l'enseignait à la Sorbonne le futur cardinal Perraud : « Il était incontestable qu'ils avaient souffert, souffert avec une invincible constance, souffert des supplices semblables à ceux que le paganisme expirant avait fait souffrir aux disciples du Crucifié. Il y avait là un élément de séduction bien propre à troubler les consciences les plus généreuses. » *Le protestantisme sous Charles IX*, dans *Revue des cours littéraires*, 1870. — Nous pouvons appliquer les mêmes principes aux prêtres assermentés qui mourront victimes de la Révolution française, expiant leurs erreurs passées par le refus héroïque d'apostasie.

Si donc le théologien refuse, à bon droit, le titre de martyr à ces hérétiques morts avec intrépidité pour leurs convictions religieuses, ce n'est pas qu'il mette en doute leur courage et leur sincérité, ce n'est pas qu'il méconnaisse l'influence profonde produite par leur mort sur ceux dont ils affermissaient ainsi les convictions erronées. Il y a des points d'histoire qui, par leur certitude, échappent à toutes les discussions théoriques.

2. *Victimes des protestants.* — Ces victimes furent beaucoup plus nombreuses que les martyrs de la Réforme.

Bossuet, *Cinquième avertissement*, dit fort justement : « Ceux qui nous vantent leur patience et leurs martyrs sont en effet les agresseurs, et de la manière la plus sanguinaire. » Il nous suffit de rappeler sommairement les principes des réformateurs. Le doux Théodore de Bèze affirmait avec vigueur : *Libertas conscientiarum diabolicum dogma.* Luther, *Propos de table*, III, 175, disait : « Avec les hérétiques on ne doit pas discuter : il faut les condamner sans les entendre, et, pendant qu'ils périssent par le feu, les fidèles devraient poursuivre le mal jusque dans sa source, en baignant leurs mains dans le sang des évêques catholiques et du pape, qui est le diable déguisé. » Et Mélanchthon, *Opera*, édit. Bretschneider, t. IX, p. 177 : Il est très sévèrement commandé par l'Écriture aux magistrats politiques de détruire en tous lieux, à main armée, les statues qui sont l'objet de pèlerinages et d'invocations, et de punir par des supplices corporels les inguérissables qui conservent avec obstination le culte des idoles. » Calvin, *Lettres*, édit. Bonnet, t. II, p. 267, recommande de « réprimer par le glaive les gens obstinés aux superstitions de l'Antéchrist ».

Ce sont ces principes que l'on vit appliquer contre les catholiques par les pseudo-réformateurs partout où ceux-ci arrivèrent au pouvoir. C'est ce que nous allons montrer brièvement.

a) Luthéranisme. — La Réforme s'opéra par les profanations, le sac des églises, la destruction des monastères, le bris des images, la confiscation des biens ecclésiastiques, l'exil imposé aux prêtres et laïques fidèles au catholicisme. Néanmoins il y eut peu de sang versé; des catholiques furent mis à mort à la suite d'émeutes populaires, d'attentats individuels, non de sentences judiciaires. La raison vient surtout de ce que, dans les contrées allemandes, il n'y eut guère de résistance à la Réforme, dès qu'elle fut proclamée par les princes.

Par contre il y en eut en Suède, où Gustave Wasa recourut à l'astuce et à la violence; en Danemark, où tous les évêques furent incarcérés; en Norvège, où les évêques durent s'enfuir pour éviter un sort semblable; en Islande, où un évêque fut mis à mort.

b) Calvinisme. — *a. Pays-Bas.* — Les Gueux commirent des profanations et des atrocités sans précédent. A la prise de Brielle (1572), les 184 prêtres qui refusèrent d'apostasier furent mis à mort. Trois mois après, les 19 martyrs de Gorcum furent pendus. Leur admirable mort a été racontée par Estius; ils furent canonisés en 1867.

b. France. — Bien avant le crime politique de la Saint-Barthélemy, des massacres prémédités de catholiques s'accomplirent dans toutes les provinces, Normandie, Orléanais, Maine, Dauphiné, Languedoc, Provence. Les huguenots, aidés du baron des Adrets, s'emparèrent de Lyon en l'an 1562, mirent les églises à sac et chassèrent prêtres et moines. Le cardinal de Lorraine pourra dire au concile de Trente : « Trois mille religieux français ont subi le martyre pour n'avoir pas voulu trahir le Siège apostolique. » On peut en voir le détail dans le *Theatrum crudelitatis hæreticorum*, Anvers, 1587. Voir, p. 42, plus de 120 personnes martyrisées, en moins de 2 ans, dans le seul diocèse d'Angoulême. Citons les jésuites Salez et Saultemouche que Pie XI vient de béatifier. J. Blanc, *Les martyrs d'Aubenas*, Valence, 1906. Les camisards immolèrent un grand nombre de catholiques dans les Cévennes. Jeanne d'Albret décréta, en 1571, dans son royaume du Béarn l'abolition du culte catholique. Bossuet déclare : « Une infinité de prêtres, de religieux, de catholiques de tous états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre. » *Cinquième avertissement.* Le culte catholique n'y fut rétabli qu'un an après l'édit de Nantes.

c. Suisse. — La Réforme de Zwingle et de Calvin s'imposa par la violence. Le plus illustre martyr est le capucin Fidèle de Sigmaringen assassiné en 1622 et canonisé en 1746. Un des paradoxes les plus curieux, ne s'expliquant que par une foncière ignorance de l'histoire, est de nous voir reprocher certaines victimes du fanatisme de Calvin lorsque sa fureur aveugle s'étendit même sur les adversaires du dogme catholique.

d. Hongrie. — Luthériens et calvinistes se disputaient la prépondérance; les catholiques furent persécutés par les deux partis. Tous les chanoines de Grosswarden furent massacrés en 1566, pour avoir refusé de se marier et d'embrasser le nouvel évangile. En 1619, Rakoczy, lieutenant du calviniste Bethlen Gabor, envahit la ville de Kaschau et fit mourir, après les pires supplices, le chanoine Crizin et les jésuites Grodecz et Pougracz. Ces trois martyrs ont été béatifiés en 1905.

c) Anglicanisme. — La persécution commence en 1535 sous Henri VIII; puis loi de 1547 sous Édouard VI; bill de 1558, de 1563, de 1571, de 1581, de 1593 sous Élisabeth, variant les peines et les délits, pour aboutir toujours finalement à la peine capitale. Jacques II essaya de réagir, mais indocile aux conseils de modération du pape Innocent XI, il provoqua la révolution de 1688. Guillaume III et Marie remirent

en vigueur les lois persécutrices et y ajoutèrent celles de 1700. La reine Anne fit voter la loi de 1704 contre les catholiques d'Irlande.

Cependant le mouvement d'opinion qui se propage au XVIIIe siècle apporte une certaine tolérance dont bénéficient les catholiques. En 1778, sous Georges III, l'édit de 1700 fut rapporté. En 1829, l'émancipation des catholiques sera obtenue. Enfin Georges V aura la mérite de supprimer ce que contenait de blasphématoire le serment prononcé par le roi au jour de son couronnement.

Les cruautés exercées contre les catholiques furent vraiment barbares : régime des prisons horribles, raffinement de supplices: aiguilles enfoncées sous les ongles des mains et des pieds (P. Bryant); Jean Ogilvie privé de sommeil pendant neuf jours et neuf nuits; pour l'empêcher de dormir, on le pique avec des stylets et des aiguilles.

La peine capitale appliquée aux catholiques est celle des crimes de haute trahison; sauf les grands personnages, comme le cardinal Fisher, Thomas Morus, Margaret Pole, qui furent décapités, les autres sont pendus, mais la corde est coupée avant la mort, on ouvre le ventre de la victime, on lui découpe les entrailles lentement de manière à prolonger l'agonie (Chartreux de 1555). Les martyrs anglais meurent avec courage, bien plus avec humour, avec joie; aussi leur héroïsme produisit des conversions.

Le cardinal Allen fonda en 1558 le collège anglais de Douai, qui donna 160 ecclésiastiques immolés pour leur foi, sans compter ceux qui moururent en prison ou qui furent punis par l'exil. Le séminaire anglais de Rome, fondé en 1575, mérita le nom glorieux de *Seminarium martyrum*.

4° *Islam*. — L'on a parfois exagéré l'intolérance systématique de l'Islam et l'on a oublié que Mahomet avait établi comme règle d'accorder la liberté du culte, moyennant le paiement d'un impôt, à ceux qui possédaient un Livre reconnu par lui comme saint, c'est-à-dire aux juifs et aux chrétiens. Il est également vrai que les lourds impôts exigés des sujets non musulmans décidèrent certains califes, plus politiques que religieux, à s'opposer pour des raisons fiscales aux conversions de chrétiens. Mais il n'en reste pas moins que le fanatisme l'emporta souvent sur l'intérêt. La population berbère fut contrainte quatorze fois, par la violence des armes, d'embrasser le mahométisme, quatorze fois, elle revint à sa religion; enfin plus de trente mille familles chrétiennes furent déportées dans le désert, et les autres n'échappèrent à l'extermination qu'en se retirant dans les montagnes.

Toute tentative d'un chrétien pour attirer un musulman à sa foi était punie de mort. La même peine atteignait tout musulman qui s'était fait chrétien, et cela jusqu'en 1855, date à laquelle la peine de mort fut remplacée par le bannissement.

Signalons les martyrs du IXe siècle au sud de l'Espagne. Plus tard, dans le nord de l'Afrique, plus de 200 franciscains sont martyrisés dans la seule année 1261, et peu de temps après 190 dominicains. Après la prise de Saint-Jean-d'Acre par les musulmans en 1291, frères mineurs et prêcheurs restent vaillamment en Palestine, beaucoup cueillent la palme du martyre. Le célèbre Raymond Lulle est lapidé en 1315. Au XIIIe siècle cinq franciscains furent décapités au Maroc; en 1342 sept autres sont mis à mort dans le Turkestan. Antoine Neyrot, dominicain, pris par les pirates et conduit à Tunis, a le malheur d'apostasier, épouse une musulmane, traduit le Coran en italien. Touché par une grâce efficace, il se convertit, se soumet à une pénitence rigoureuse, retourne renier solennellement la foi musulmane et expie sa faute par une dure flagellation suivie de la lapidation. Saint André de Chio est décapité en 1465.

On connaît des musulmans convertis qui ont subi un glorieux martyr, tels Martin Forniel de Tlemcem mis à mort à Alger en 1558, cinq Persans martyrisés à Ispahan en 1621.

Les esclaves chrétiens remplissaient les galères de l'État à Constantinople, dans le Levant et les États barbaresques. Ils pouvaient recevoir les visites des missionnaires qui venaient traiter de leur rachat ou leur apporter les secours religieux. Mais parfois la tolérance faisait place à l'atrocité et plusieurs moururent avec courage pour la foi chrétienne.

En 1860, plus de 40.000 maronites du Liban furent massacrés par les Druses avec la complicité des Turcs; la France dut intervenir. En 1895-96, 100.000 arméniens furent martyrisés par les musulmans. Pendant la grande guerre la férocité de l'Islam s'exerça plus librement encore; il y eut 1 500 000 arméniens massacrés, parmi lesquels 12 évêques.

En 1906, près de Tunis, un parti de fanatiques vient forcer les chrétiens à apostasier. Le domestique de ferme, Del Rio Gesomino, refuse de suivre l'exemple de ses maîtres et de reconnaître Mahomet comme un prophète : il meurt brûlé à petit feu.

5° *Schisme Gréco-Russe*. — Les Uniates sont des chrétiens de rite oriental qui, au XVIe siècle, abandonnèrent le patriarche de Constantinople pour revenir à l'unité romaine. Ils donnèrent de nombreux martyrs, parmi lesquels saint Josaphat Kuncewicz, archevêque de Polotsk, massacré à Vitebsk en 1623, et André Pobola, jésuite polonais, brûlé en 1657 et béatifié en 1853.

Catherine II fera massacrer en 1768 les catholiques. Les Polonais comptent 200 000 victimes, les Russes en avouent 50 000. Ce fut encore pire après les partages de 1772, de 1793 et 1795. Huit millions de Ruthènes furent, de force, entraînés dans le schisme. Sous Nicolas Ier (1826-1855), nouvelle persécution légale qui devient sanglante dès qu'elle rencontre une résistance : on parvint à arracher à Rome trois millions de Grecs-unis. Il y eut de nombreux martyrs, 406 prêtres, les religieuses basiliennes de Minsk (1844). La persécution continue sous Alexandre II (1855-1881), s'aggrave sous Alexandre III (1881-1894) pour s'adoucir sous Nicolas II. Une conséquence inattendue fut l'émigration des uniates répandus par centaines de mille aux États-Unis, au Canada, au Brésil. En 1905, l'édit de tolérance amena des retours nombreux. La persécution bolcheviste s'exerce indistinctement contre toutes les confessions chrétiennes.

6° *Révolution française*. — L'Église a attendu plus d'un siècle pour examiner les martyrs de cette période troublée où les prétextes politiques se mêlaient aux passions religieuses. Elle a fini par se prononcer sur la réalité du martyre des 16 carmélites de Compiègne, des 4 filles de la charité de Cambrai, des 11 ursulines de Valenciennes, des religieuses d'Orange, du prêtre Noël Pinot d'Angers, des trois évêques avec 188 compagnons de Paris (martyrs des Carmes), et si 22 victimes de la rage révolutionnaire ont été rayées au dernier moment, c'est afin de supprimer tout prétexte à discussion. La liste glorieuse qui vient de s'ouvrir est loin d'être terminée.

7° *Missions d'Asie*. — 1. *Chine*. — Le premier martyr fut le dominicain François Capillas (1648). Il fut suivi de beaucoup d'autres, surtout aux XVIIIe et XIXe siècles : Pierre Sanz et ses compagnons massacrés en 1747, béatifiés en 1893; Dufresse mort en 1815, béatifié en 1900; Clet mort en 1820; Perboyre, l'un et l'autre béatifiés. En 1900, la persécution des Boxers a fait 7 à 8 mille victimes. Nulle part les chrétiens n'ont failli devant les ennemis de leur foi. Le nombre des chrétiens a, depuis, décuplé. Rome constate officiellement

que leur christianisme arrive à l'âge adulte, en leur donnant des évêques indigènes.

2. *Corée.* — La Corée n'avait pas vu de prêtres avant la fin du XVIIIe siècle. Dès que le christianisme y paraît, la persécution commence. En 1827, on comptait déjà plus de mille martyrs. Un vicariat apostolique est fondé en 1831. De 1866 à 1870, on compte 8 mille martyrs (Just de Bretenières). Dès que la liberté est rendue, les conversions se multiplient.

3. *Japon.* — Depuis la prédication de saint François Xavier en 1549, les persécutions se succédèrent avec de courtes accalmies. Citons les célèbres martyrs de Nagasaki en 1622. On estime à trente mille le nombre des chrétiens martyrisés en la seule année 1624. L'atrocité des supplices dépassa en raffinement ceux de l'antiquité. L'Église du Japon qui avait, dit-on, atteint 1 800 000 membres au XVIe siècle semblait complètement anéantie en 1858. La France obtint par un traité le droit d'élever des églises nécessaires au culte chrétien. Le Père Petitjean arrivant à Nagasaki en 1865 eut la joie de trouver des villages entiers où se perpétuaient depuis deux siècles le souvenir et les rites d'une religion qui avait donné tant de martyrs. Vingt-six furent canonisés en 1867, 205 furent béatifiés, à la grande joie de l'Église universelle. La persécution reprit de 1869 à 1871; plusieurs milliers de catholiques furent exilés ou déportés. Beaucoup moururent à la suite des privations et des tortures. La complète liberté religieuse fut enfin accordée par la Constitution de 1889.

4. *Indo-Chine*. — Peu de missions s'honorent d'un si grand nombre de martyrs et comptent aujourd'hui plus de fidèles. Le premier martyr de la Cochinchine, André, fut décapité en 1644. Au Tonkin, la persécution éclata en 1696, en 1712, en 1721. En 1798 la Cochinchine et le Tonkin, réunis en un même État, recommencèrent la persécution. En 1838, les martyrs furent particulièrement nombreux, parmi lesquels les évêques Borie, Ignace Delgado et Hénarès. Le terrible Tu-Duc lança en 1851 un édit qui se terminait ainsi : « Les prêtres européens doivent être jetés dans les abîmes de la mer ou des fleuves, pour la gloire de la vraie religion; les prêtres annamites, qu'ils foulent ou non les croix, seront coupés par le milieu du corps, afin que tout le monde connaisse la sévérité de la loi. Après le nouvel édit de 1855, la France intervint, mais ne put empêcher un redoublement de persécution de 1857 à 1862. Les évêques Diaz et Berrio-Ochoa, les prêtres Jaccard, Vénard, Néron, 115 prêtres annamites, une vingtaine de religieuses indigènes, près de 5.000 chrétiens donnèrent leur vie pour Jésus-Christ. Le traité de 1852 obtint la liberté religieuse de l'Annam. Mais le Tonkin vit encore de 1883 à 1885 martyriser 15 missionnaires, 18 prêtres indigènes, 123 catéchistes, 270 religieuses, 35.384 chrétiens. Nulle part le sang des martyrs ne fut plus fécond. Les chrétiens se comptent aujourd'hui par centaines de mille et forment les missions les mieux organisées.

5. *Inde.* — Évangélisés dès la première heure, les chrétiens de l'Inde ne sont connus d'une façon précise que depuis la conquête des Portugais à la fin du XVe siècle. Noyés au milieu de 59 millions de musulmans, de 7 millions de bouddhistes, de 220 millions de brahmanes, les catholiques dont le nombre ne dépassa jamais deux millions furent persécutés par ces diverses religions. Les protestants hollandais qui supplantèrent les Portugais ajoutèrent leur intolérance plus perfide et non moins cruelle. Les premiers missionnaires franciscains furent martyrisés par les musulmans en 1521; peu de temps après, le dominicain Jourdain Catalini de Sévérac. Chaque année donne plusieurs noms glorieux au martyrologe. En 1638, le navigateur Pierre Berthelot, en 1693 le jésuite Jean de Britto, béatifié en 1852. En 1638, le carme Denis, le frère Redempt et deux franciscains furent massacrés; ils ont été béatifiés en 1900. La persécution du Rajah de Mysore, Tippoo Saïb (1749-1799) fit mourir plus de cent mille chrétiens, en réduisit autant à l'esclavage, imposa la circoncision à quarante mille.

8° *Afrique.* — 1. *Abyssinie.* — Christianisée dès le IVe siècle par Frumence, évêque sacré par saint Athanase, l'Abyssinie dut aux circonstances de devenir monophysite. Au XIIIe siècle, douze dominicains amenèrent de nombreux retours à l'Église catholique : leur zèle fut récompensé par le martyre. Au XVIe et au XVIIe siècle, des missionnaires jésuites, envoyés à leur tour, versèrent leur sang pour la foi. Des franciscains (Pères Agathange et Cassien) envoyés par le fameux Père Joseph subirent le même sort; ils furent béatifiés en 1903. Au XIXe siècle, de nouvelles persécutions furent suscitées contre Mgr de Jacobis et ses fidèles. A partir de 1889, l'empereur Ménélik rendit une certaine liberté au catholicisme.

2. *Afrique Centrale.* — Lavigerie envoya en 1879 ses Pères Blancs dans le royaume de l'Ouganda. Le roi Mouanga proclama d'abord la liberté religieuse, puis, changeant d'idées, résolut d'anéantir le catholicisme. Il y eut un grand nombre de martyrs qui moururent avec courage et que l'Église a élevés sur les autels. Le protectorat anglais fit cesser la persécution.

9° *Amérique.* — Il y eut au XVIIe siècle des religieux espagnols ou portugais martyrisés dans l'Amérique méridionale par les Indiens. Plus célèbres furent les martyrs du Canada, jésuites, sulpiciens, prêtres des missions étrangères, capucins. Pie XI vient de béatifier les jésuites, Jogues, Brébeuf, Lallemant et leurs compagnons massacrés au Canada par les Iroquois, en 1646-1648.

10° *Océanie.* — Il y eut des persécutions dirigées contre les missionnaires de Picpus par les méthodistes introduits aux îles Sandwich dès 1820. On connaît le martyre du mariste Chanel (1841) dans l'île de Fontouna, béatifié en 1889; l'héroïsme du Père Damien, apôtre des lépreux. Mgr Ecalle et ses compagnons furent massacrés en débarquant dans l'île Isabelle de l'archipel Salomon (1845). L'année suivante, trois autres maristes furent massacrés par les indigènes de l'île San-Christovan. En 1855, le Père Mazucconi des missions étrangères de Milan fut martyrisé.

C'est ainsi que dans tous les siècles et dans tous les pays, on rencontre la même animosité contre l'Évangile, le même courage intrépide chez les disciples du Christ, préférant la mort même la plus cruelle au reniement de leur foi.

IV. Valeur apologétique du témoignage des martyrs. — Il appartient au théologien d'examiner la valeur apologétique du témoignage rendu par les martyrs dans les différents siècles et les divers pays. Tout le monde connaît la parole célèbre de Pascal : « Je crois volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » Mais cet argument n'a de force que s'il est présenté avec certaines conditions qu'il nous faut préciser.

Ainsi G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1907, t. I, p. 544, comprend mal notre argument lorsqu'il lui refuse toute valeur apologétique : « Nous pouvons conclure avec d'autant plus d'assurance que la question n'est pas, à proprement parler, une question religieuse. Elle le serait si on pouvait affirmer que la vérité d'une doctrine se mesure à la fermeté de ses défenseurs. Il y a des apologistes du christianisme qui l'ont prétendu : ils ont voulu tirer de la mort des martyrs la preuve irrécusable que les opinions pour lesquelles ils se sacrifiaient devaient être vraies. On ne se fait pas tuer, disaient-ils, pour une religion fausse.

Mais ce raisonnement n'est pas juste, et d'ailleurs l'Église en a ruiné la force en traitant ses ennemis comme on avait traité ses enfants. Elle a fait elle-même des martyrs, et il ne lui est pas possible de réclamer pour les siens ce qu'elle ne voudrait pas accorder aux autres. En présence de la mort courageuse des Vaudois, des hussites, des protestants qu'elle a brûlés ou pendus, sans pouvoir leur arracher aucun désaveu de leur croyance, il faut bien qu'elle renonce à soutenir qu'on ne meurt que pour une doctrine vraie. »

Remarquons au sujet de cette dernière assertion que l'Église ne l'a jamais soutenue, et si quelque apologiste, à psychologie un peu courte, avait eu la naïveté de le faire, il eût été désavoué par les autres, car nul ne peut ignorer que le courage et la conviction peuvent accompagner les pires erreurs. La preuve de la vérité de la religion par le témoignage des martyrs est donc plus nuancée et plus délicate que l'argument caricatural justement réfuté par Boissier.

1° *Notion trop restreinte du mot martyr.* — Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906, essaie d'y répondre, mais cet historien de première valeur raisonne avec moins de sûreté dès qu'il s'aventure dans le domaine de la théologie. Il appuie trop sur le sens original du mot *martyre* et prend le témoignage dans un sens trop exclusivement juridique : « selon l'étymologie du mot, un martyr est un témoin. On n'est pas témoin de ses propres idées. On est témoin d'un fait » (p. 311). P. Allard croit donc pouvoir conclure que « tout homme qui meurt pour une opinion ne peut être appelé un martyr » et que « les martyrs sont témoins non d'une opinion, mais d'un fait, le fait chrétien. »

Ici, c'est le juriste qui parle et qui prend le mot *témoin* dans un sens restreint, comme à la barre. J'accorde facilement que les apôtres étaient témoins au sens strict, témoins d'un fait, car, selon la parole si expressive de saint Jean : « Leurs mains avaient touché le Verbe de Vie. » I Joa., I, 1. Mais cela n'est plus vrai pour la seconde génération chrétienne et encore moins pour les suivantes, et cependant leur témoignage est à bon droit invoqué par l'apologiste. Ce doit donc être dans un sens plus large que celui adopté par l'éminent magistrat.

Ainsi quand saint Ignace écrivait : « Je sais et je crois qu'il fut dans la chair même après sa résurrection, et quand il vint à Pierre et à ses compagnons, Il leur dit : « Tenez-moi et touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps. » *Smyrn.*, 3, il affirmait non pas un *fait* qu'il avait vu, mais une *foi* dont il établissait la parfaite crédibilité. De même, quand Polycarpe fut brûlé vif en 155, pour avoir refusé d'apostasier le Christ, il avait répondu au proconsul de Smyrne : « Il y a 86 ans que je le sers et Il ne m'a jamais fait de mal, comment pourrais-je injurier mon roi et mon sauveur? » Ce Christ pour lequel il mourait, il ne l'avait jamais vu, mais « il avait été instruit par les apôtres, il avait vécu familièrement avec beaucoup de ceux qui avaient vu le Christ, il avait été ordonné en Asie évêque de Smyrne par les apôtres », probablement par saint Jean. Sa foi était fondée, mais il affirmait des réalités dont il n'était pas le témoin.

Son disciple saint Irénée, à son tour, s'il est vraiment mort martyr, parlant des leçons de son maître Polycarpe, pouvait dire : « Ces leçons ont grandi pendant que croissait mon âme et se sont identifiées avec elle : de sorte que je pourrais indiquer l'endroit même où s'asseyait le bienheureux Polycarpe, quand il nous adressait la parole, décrire ses allées et venues, sa manière de vivre, son apparence personnelle, répéter les discours qu'il tenait au peuple, et comment il décrivait ses relations avec Jean et avec le reste de ceux qui avaient vu le Seigneur, et comment il citait leurs paroles. Et tout ce qu'il avait appris d'eux sur le Seigneur, et sur ses miracles, et sur son enseignement, Polycarpe, comme l'ayant reçu de témoins oculaires de la Vie du Verbe, le relatait en concordance avec les Écritures. J'avais coutume d'écouter avec attention, par la grâce de Dieu, les choses qui étaient ainsi exposées devant moi, les notant non sur le papier, mais dans mon cœur, et toujours, par la grâce de Dieu, je les repasse fidèlement en moi-même. » Eusèbe, *H. E.*, V, XX. Il est évident qu'un tel témoignage ne peut être récusé, mais Irénée ne témoigne pas de faits qu'il a vus, et les deux générations qui lui ont transmis les vérités pour lesquelles il meurt auraient pu altérer certains faits historiques; une critique attentive de leur conservation fidèle devient donc nécessaire, et combien cela nous paraît plus vrai encore dès que nous passons aux martyrs des siècles suivants.

2° *Critique de cette notion.* — Aussi le P. Laberthonnière, *Le témoignage des martyrs*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1906, a-t-il raison de reprocher à P. Allard un certain « empirisme historique », qui résulte d'une dissociation trop absolue entre le *fait* chrétien et la *doctrine* chrétienne. Il conteste que « les martyrs soient morts pour un fait, mis à part d'une doctrine, et attesté simplement comme tel dans sa matérialité », et l'accuse « de rabaisser les martyrs à n'être plus en quelque sorte que des témoins de faits divers qui viennent devant un tribunal certifier qu'ils ont vu ceci ou cela, tel jour et en tel lieu, pour qu'on dresse procès-verbal de leurs dépositions ». Il voit dans cette méthode « un appauvrissement et même une dénaturation » du témoignage des martyrs.

Était-ce pour attester l'existence de Jésus-Christ devant les Juifs que meurt saint Étienne le premier des martyrs? Là-dessus, les Juifs qui le lapidèrent savaient aussi bien que lui à quoi s'en tenir. De même, lorsque les chrétiens comparaissent devant les tribunaux de l'empire, ce qui se dégage de leur attitude et de leurs réponses, ce qu'ils affirment, ce qu'ils confessent, c'est leur *foi* en Jésus-Christ. Et c'est tout différent de la certitude empirique de son existence. Et c'est toujours là-dessus qu'ils sont condamnés.

Le fait attesté par les martyrs — même témoins au sens strict — ce n'est pas du tout un fait pur, un fait brut dans sa donnée expérimentale, c'est un fait interprété et restitué à son sens intime, à sa réalité spirituelle, un fait dans lequel ils trouvent incarnée la vérité éternelle du Christ; c'est leur foi en cette vérité qu'ils expriment.

Aussi créent-ils la conviction par leur attitude. Ils apparaissent comme des hommes qui savent souffrir, qui savent mourir. Ils sont comme une doctrine vivante qui s'affirme et qui rayonne. Nous pouvons nous en rapporter à saint Justin, *Apol.*, II, 12, lorsqu'il écrit : « Moi-même, lorsque j'étais disciple de Platon, entendant les accusations portées contre les chrétiens, et les voyant intrépides en face de la mort et de ce que tous les hommes redoutent, je me disais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et dans la débauche. Quel homme impur et débauché, aimant à se repaître de chair humaine, pourrait accueillir avec joie la mort, qui le prive de tous les biens? Ne chercherait-il pas à jouir plutôt de la vie présente? Ne le verrait-on pas se cacher des magistrats, au lieu de s'exposer de son plein gré à la mort? » Et Tertullien, *Ad Scapulam*, 5, constate : « Bien des hommes, frappés de notre courageuse constance ont recherché les causes d'une patience si admirable; dès qu'ils ont connu la vérité, ils sont devenus des nôtres, et ont marché avec nous. » Le même sentiment est exprimé par l'auteur du *De Laude martyrum*, 5 : « Je l'ai bien

compris, un jour que des mains cruelles déchiraient le corps d'un chrétien, et que le bourreau traçait de sanglants sillons sur ses membres lacérés. J'entendais les conversations des assistants. Les uns disaient : « Il y a quelque chose, je ne sais quoi, de grand à ne point céder à la douleur, à supporter les angoisses. » D'autres ajoutaient : « Je pense qu'il a des enfants, une épouse est assise à son foyer. Et cependant ni l'amour paternel, ni l'amour conjugal n'ébranle sa volonté. Il y a quelque chose à étudier, un courage qu'il faut scruter jusqu'au fond. On doit faire cas d'une croyance pour laquelle un homme souffre et accepte de mourir. » Voilà pourquoi derrière la faux qui brisait tant de vies, les chrétiens repoussaient plus nombreux, ce qui justifiait le mot célèbre de Tertullien. *Apol.*, 50 : *Plures efficimur quoties metimur a vobis, semen est sanguis christianorum.* Et le principe reste toujours le même, témoin ce païen de Cochinchine, qui, au moment le plus terrible de la persécution, se présente chez le missionnaire en demandant le baptême : « Pourquoi veux-tu te convertir? — Parce que j'ai vu mourir des chrétiens et que je veux mourir comme eux. J'en ai vu précipiter dans les fleuves et dans les puits, j'en ai vu brûler vifs et percer de lance. Eh bien, tous mouraient avec un contentement qui me surprenait, récitant des prières ou s'encourageant les uns les autres. Il n'y a que les chrétiens qui meurent ainsi, et voilà pourquoi j'ai voulu me convertir. » *Annales de la Prop. de la foi*, janvier 1889, p. 33.

Ce témoignage des martyrs est essentiellement le même que celui rendu par la vie chrétienne. Il a le même sens, il a la même portée que celui qu'ont rendu tous les saints et tous ceux qui, à un degré quelconque, dominant les péripéties, les passions et les misères de l'existence terrestre, se sont éclairés à la Vérité éternelle et alimentés à l'éternelle Bonté. Il n'en diffère que par les circonstances extérieures. D'un côté comme de l'autre, il y a le renoncement, le sacrifice par lequel s'accomplit la renaissance spirituelle, il y a la mort enfin par laquelle tous nous devons passer. Mais, tandis que les uns l'acceptent quand les fatalités naturelles la leur imposent et qu'elle est inévitable, de telle sorte que leur acceptation, si manifeste et si édifiante qu'elle puisse devenir, reste comme le secret de Dieu, les autres l'acceptent quand ils seraient à même de l'éviter. Ce sacrifice prend dès lors un caractère tragique qui en accentue et qui en marque fortement la signification! C'est ce qui fait sa valeur spéciale de prosélytisme et de propagation. Il brille avec l'éclat et la souveraineté de l'éclair. On ne peut pas ne pas le remarquer. Il ne peut laisser indifférent : il touche les cœurs ou les endurcit.

Car la liberté de la foi subsiste. Les martyrs ont beau se dresser devant nous avec leur témoignage de foi, il n'y a ni démonstration stricte, ni moyen mécanique qui puisse faire, par sa propre vertu, que leur foi devienne la nôtre. C'est une grâce de lumière et de force, une atmosphère chaude et lumineuse qui nous oriente vers l'Auteur et le Consommateur de la foi.

3° *Vraie notion.* — C'est pourquoi le devoir du théologien est de préciser les caractères et les conditions de ce témoignage et de montrer chez les martyrs leur manière surhumaine de souffrir et de mourir.

Comme dit M. Dubois dans la *Revue du Clergé français*, art. *Le témoignage des martyrs*, 15 mars 1907, p. 29 : « Il suffit de mettre en relief la supériorité morale de nos martyrs comparée à ceux des religions non chrétiennes » et M. Rivière dans la *Revue pratique d'apologétique*, art. *Autour de la question du martyre*, 15 août 1907, p. 641 : « Il y a dans le cas de nos martyrs quelque chose d'extraordinaire qui mérite objectivement de retenir l'attention, quelque chose de distinctif qui les met au-dessus des autres et qui sollicite par conséquent une explication différente : c'est le fait d'une incontestable supériorité morale et, pour tout dire, de leur héroïsme surhumain. » M. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 226, s'exprime avec précision : « La force démonstrative du martyre n'est donc qu'accidentellement dans le nombre, elle consiste formellement dans l'intention, la valeur morale, la patience héroïque des suppliciés. »

D'ailleurs P. Allard, dans son bel article, *Martyre*, *Dictionnaire apol. de la foi cath.*, t. III, col. 334-335, corrige son point de vue primitif et distingue deux aspects du témoignage des martyrs : l'aspect *historique* par lequel les martyrs attestent la réalité des faits évangéliques et l'aspect *doctrinal* selon lequel les martyrs attestent la vérité de la foi chrétienne, et sont *testes fidei christianæ*, comme dit saint Thomas, IIª-IIæ, q. CXXIV, a. 4.

Il est évident qu'avec cette distinction, la doctrine devient irréprochable, sauf peut-être quand on prolonge l'aspect historique jusqu'à saint Irénée, c'est-à-dire à la troisième génération chrétienne. Mais une fois cette distinction accordée, et elle devait l'être forcément, pourquoi ne pas faire rentrer le premier cas dans le second comme un cas particulier rentre dans le cas général? et nous revenons tout simplement à la doctrine de saint Thomas d'Aquin : tous les martyrs sont des témoins de la foi chrétienne, ils affirment avec courage leurs convictions religieuses, mais ce témoignage devient particulièrement convainquant quand ils meurent pour attester des faits qu'ils ont vus. A ces derniers, et à eux seuls, s'applique la parole citée de Pascal, comme d'ailleurs la parole de Notre-Seigneur, Act., I, 8. Si les autres martyrs continuent à porter le même nom, c'est qu'ils témoignent, eux aussi, d'une doctrine, non d'un fait, ou du moins du fait dans la mesure où il est compris dans la doctrine pour laquelle ils meurent.

4° *Divers éléments à considérer.* — Le Père de Poulpiquet, *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris, 1912, détermine avec une précision remarquable la valeur du motif de crédibilité tiré du témoignage des martyrs, p. 154 : « Les martyrs réalisent, à un degré éminent, les vertus les plus rares et les plus difficiles, dans les circonstances les moins favorables à leur développement. » Il applique à cette question l'analyse de la vertu de force faite par saint Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*, et montre que la force qui doit soumettre à l'emprise de la raison et du vouloir les deux passions de crainte et d'audace, qu'un péril éminent de mort fait naître en nous, doit nous maintenir dans un juste équilibre et nous préserver des exagérations contraires. Or les martyrs ont su se défendre contre ces deux ennemis les plus redoutables : l'absence de peur, l'*intimiditas* ou indifférence devant le danger, et l'excès d'audace ou la témérité.

1. Pas d'*insensibilité* devant la mort. Les martyrs ont connu la crainte, comme le fait remarquer dom Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 4. « Ce n'était pas sans une secrète appréhension que beaucoup envisageaient les heures d'atroces souffrances qui ouvraient le Paradis. Plusieurs témoignages montrent naïvement le rang que tenait dans les âmes, même bien trempées, la préoccupation de la souffrance physique. » Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, c. IX, p. 106, 107, cite cette vision de saint Flavien : « Il me sembla que j'interrogeais notre évêque, Cyprien, le premier qui eût été immolé avant nous pour le Christ. Je lui demandais si le coup de la mort causait une grande douleur. Appelé au martyre, je m'inquiétais de savoir ce que j'aurais à endurer. Il me répondit : « Lorsque l'âme est toute dans le ciel, la chair qui souffre n'est plus la nôtre, le corps reste insensible quand l'esprit est en Dieu. » Lorsque sainte Agathonicé sent la

flamme courir sur son corps, elle crie à trois reprises : « Seigneur, aidez-moi, je me suis réfugiée près de vous. » Leclercq, t. I, p. 71 ; et saint Saturnin supplie pendant la torture : « Pour l'amour de ton nom, donne-moi, ô mon Dieu ! la force de souffrir. »

2. Ce courage des martyrs devant la mort ne provient nullement d'un *mépris* déréglé et coupable pour la vie présente. Chez eux rien du pessimisme absolu du stoïcien ou du bouddhiste. Leur mépris des biens qui passent se fonde sur leur foi à l'existence de Dieu, à la divinité de Jésus, à l'immortalité de l'âme, à l'éternité. Ainsi saint Ignace écrivant aux Romains : « Le monde et ses royaumes ne me sont rien. Mieux vaut pour moi mourir pour Jésus-Christ que régner sur toute la terre. Je cherche celui qui est mort pour nous. Je veux celui qui est ressuscité pour nous. Ma délivrance est proche. De grâce, mes frères, ne me privez pas de la vie, ne me condamnez pas à mort. Je veux être à Dieu, ne me livrez pas au monde, ne m'attirez pas avec la matière. » Leclercq, t. I, p. 54. De même quand le préfet demande à Apollonius : « Tu veux donc mourir? » Celui-ci répond : « Mon désir est de vivre dans le Christ, mais je n'ai pas sujet de craindre la mort à cause de mon attachement à la vie. Il n'y a rien de plus désirable que la vie éternelle source d'immortalité pour l'âme qui a mené une vie honnête. » *Ibid.*, t. I, p. 117. Saint Pione, cloué sur un poteau, déclare : « J'ai voulu mourir, afin que tout le peuple comprît qu'il y a une résurrection après la mort. » T. II, p. 86. Saint Flavien, avant de mourir, disait aux païens : « Même quand on nous tue, nous vivons, nous ne sommes pas vaincus, mais vainqueurs de la mort, et vous-mêmes, si vous voulez savoir la vérité, soyez chrétiens. »

3. Chez les chrétiens, *nul orgueil*, mais au contraire l'humilité la plus sincère. La doctrine pour laquelle ils meurent, ce n'est pas une doctrine dont ils s'attribuent orgueilleusement la paternité. Ce n'est ni par la vigueur de leur intelligence, ni par un labeur prolongé qu'ils en ont reconnu et admis la vérité, mais en vertu d'une illumination surnaturelle, à laquelle leurs mérites personnels n'ont aucune part : « Et toi, qui es-tu? » demande le préfet à Évelpiste. — « Je suis esclave de César, répond le martyr, mais chrétien, j'ai reçu du Christ la liberté, par ses bienfaits; par sa grâce j'ai la même espérance que ceux-ci. » Leclercq, t. I, p. 87.

4. Les martyrs gardent une attitude digne et calme; rien chez eux de l'exaltation causée par le *fanatisme*. Traduits au tribunal, ils défendent leur foi avec intrépidité, avec enthousiasme même, mais aucun signe ne prouve que leurs facultés supérieures, raison et volonté, aient cessé d'agir. Bien plus, leurs réponses aux juges révèlent une parfaite liberté d'esprit. Toujours claires, fermes, précises, pleines de bon sens et d'à-propos, elles dénotent une parfaite possession d'eux-mêmes.

5. Pas de *témérité*; les martyrs, d'ordinaire, ne s'offrent point d'eux-mêmes à la mort. Aucune exaltation chez l'ensemble, un devoir rigoureux exécuté avec courage sans excès. La prudence fondée sur l'humilité pour ne pas s'exposer à la tentation, et sur la charité pour ne pas provoquer les persécuteurs à commettre un crime. Quelle différence avec le montanisme qui de Phrygie passa en Occident et séduisit le puissant esprit de Tertullien! Sombre, toujours tendu, le montanisme veut qu'on aille au-devant du martyre. Il condamne, comme un acte de défiance envers le Saint-Esprit, tout effort pour se dérober aux persécuteurs. Fuir devant eux est, pour lui, presque plus coupable encore que d'apostasier, Tertullien, *De fuga*. Pour les fanatiques, le montanisme devient, selon la juste expression de Renan, *Marc-Aurèle*, p. 243, « une fièvre impossible à dominer ». Au contraire dans l'Église, tout reste sain et pondéré. D'où les règles suivantes : *a*) Ne pas se dénoncer soi-même aux ennemis de la foi. « Nous ne louons pas ceux qui vont d'eux-mêmes s'offrir. L'Évangile n'enseigne rien de pareil. » *Martyrium Polycarpi*, c. IV. « Chacun doit être prêt à confesser sa foi, mais personne ne doit courir au-devant du martyre, » dit saint Cyprien. Cf. *Canons* 9 et 10 de saint Pierre d'Alexandrie, *P. G.*, t. XVIII, col. 488. — *b*) Ne pas irriter les païens par des outrages à leur culte; « Il n'est pas permis d'insulter, de souffleter les statues des dieux. » Origène, *Contra Celsum*, VIII, 38. : « Si un chrétien abrisé des idoles et a été tué sur le fait, il ne sera pas compté au nombre des martyrs, » dit le concile d'Elvire, canon 60. Tertullien blâmera avec indignation ceux qui ont acheté à prix d'argent la tolérance du persécuteur, mais l'Église sera moins sévère et Pierre d'Alexandrie (can. 12) louera ceux qui ont employé ce moyen pour éviter le danger de l'apostasie et se sont montrés plus attachés à Jésus-Christ qu'à leur argent.

L'Église conseillait la fuite pendant la persécution, invoquant contre les montanistes le texte de Matth., X, 25. La retraite volontaire accompagnée de la confiscation des biens est appelée par Cyprien, *De lapsis*, 8, le second degré du martyre.

6. *Préparation*. — Les chrétiens se préparent humblement au martyre : « Puisque une nouvelle persécution est proche et que de fréquentes révélations l'annoncent, soyons prêts et armés pour le combat. Ne laissons pas nus et sans défenses ceux que nous encourageons à la lutte, nourrissons-les par la protection du corps et du sang de Jésus-Christ; rassasiés de la nourriture divine, qu'ils trouvent dans l'eucharistie leur sauvegarde, leur rempart contre les ennemis. »

Quand l'heure de la torture ou de la mort a sonné, les martyrs y marchent avec intrépidité, mais aussi avec cette humilité profonde qui les garde de toute vaine présomption. Il était pourtant facile de céder à l'orgueil en un pareil moment! que l'on songe à ce contact mystérieux qui s'établit dans tout supplice public, entre le patient et le spectateur. Celui-ci ne ménage point ses éloges lorsque le condamné demeure héroïque au milieu des tourments. N'y a-t-il pas alors une singulière ivresse à se voir exposé comme un sanglant trophée à l'admiration enthousiaste des foules? Et ne faut-il pas une vertu éminente pour ne pas s'attribuer tout le prix de la victoire? Cependant, les martyrs affirment bien haut que, seule, la grâce divine leur donne la force de supporter la torture, et tout le temps du supplice, joignant l'exemple à la parole, ils ne cessent de prier avec une ardeur inlassable. Qu'il suffise de citer ici les martyrs de Lyon qui, après avoir confessé leur foi avec intrépidité et subi la torture à plusieurs reprises, non seulement ne permettaient pas qu'on les appelât martyrs, mais au milieu d'un flot de larmes, conjuraient les frères d'offrir à leur intention de continuelles prières pour qu'ils fissent une bonne fin. Aussi Renan, bon juge en matière d'humilité, ne peut-il s'empêcher d'y voir « l'idéal du martyre, avec aussi peu d'orgueil que possible de la part du martyr ». *Marc-Aurèle*, p. 340.

7. *La douceur des martyrs*. — La douceur des martyrs stupéfiait les païens, habitués à voir mourir la haine au cœur; or, cette douceur se manifestait dans les conditions les plus opposées à son développement; car rien ne favorise la colère comme l'injustice qu'on subit, et il n'y a pas d'injustice plus révoltante que d'être condamné à mort quand on se sait innocent. Les martyrs se justifient, avec humilité et fierté, de tous les reproches qu'on leur adresse au tribunal. Et cependant, malgré cette parfaite conscience de l'injustice de

leur condamnation, au lieu de maudire, ils bénissent, au lieu de haïr, ils aiment et ils pardonnent. Ainsi les martyrs de Lyon « priaient pour ceux qui les faisaient si cruellement souffrir. Seigneur, disaient-ils, ne leur imputez pas ce crime! » Leclercq, t. I, p. 105. Quand le bourreau arrive pour décapiter Cyprien, le martyr donna ordre qu'on comptât à cet homme vingt-cinq pièces d'or », *Ibid.*, t. II, p. 106. Au moment de mourir, Maximilien se tourne vers son père et lui dit : Donne aux licteurs mon vêtement neuf, celui que tu m'avais préparé pour être soldat. » T. II, p. 155. En marchant au supplice, le centurion Marcel dit à Agricola qui vient de le condamner à mort : « Dieu te bénisse. » Et il ne faut voir dans ces mots aucun trait d'ironie ou d'ostentation, mais le témoignage très sincère d'une vertu que le monde avait jusque-là ignorée : la charité chrétienne.

8. *Allégresse des martyrs.* — Sainte Perpétue est gaie dans sa prison : « Ayant été tous condamnés aux bêtes, nous rentrâmes joyeux dans la prison. » *Passio SS. Perpetuæ, Felicitatis*, VI, 12. Sabine rit en allant au tribunal. *Passio S. Pionii*, 6. Les spectateurs sont stupéfaits en voyant Carpos sourire pendant l'interrogatoire, sourire même sur le bûcher. *Martyrium SS. Carpi, Papyli et Agathonices.* Théodosie reste souriante pendant la torture, Eusèbe, *De martyr. Palest.*, VII. Hermès plaisante en marchant au supplice. *Acta S. Philippi*, 13. « C'est avec joie que nous confessons le Christ et que nous mourons, » dit saint Justin, *Apol.*, I, 39. Saint Cyprien, entendant la sentence de mort prononcée contre lui, répond avec joie : *Deo gratias.*

Dom Leclercq a noté chez les martyrs anglais du temps de la Réforme, ce même sentiment de joie qui s'exprime au moment de mourir par des traits d'humour britannique, *Les martyrs*, t. VII, p. 56. Comme Jean Ogilvie traversait la ville de Glasgow à cheval pendant son procès, les témoins s'étonnaient de son calme et de sa gaîté : « On ne cesse de rire, dit-il, que lorsqu'on n'a plus la tête sur les épaules. » Une vieille mégère s'approche du jeune martyr et maudit sa vilaine figure. Ogilvie lui répond : « Que la bénédiction du Ciel descende sur ton frais minois, » et voilà la vieille qui s'excuse et qui demande pardon. Thomas Morus demande qu'on l'aide à gravir l'échafaud, « car pour la descente, dit-il, je ne m'en occupe pas. » Pendant que John Roberts attendait, au pied de la potence par un jour de décembre, le moment du supplice, un assistant, pris de pitié, lui offre un bonnet pour couvrir sa tête : « Ne vous inquiétez pas de cela, Monsieur, répond-il avec un sourire, je n'ai plus peur de m'enrhumer. » Dans sa prison, sa joie était si visible qu'il craignait de malédifier par sa trop grande gaîté. On le rassure en lui disant : « Vous ne pouvez mieux faire que de laisser voir à tout le monde avec quelle joie vous allez mourir pour le Christ. » Tous ces martyrs ont connu et pratiqué jusqu'à la fin la belle parole de saint Paul : « Dieu aime celui qui donne joyeusement. »

Concluons avec le Père de Poulpiquet, p. 184, que la mise en valeur de l'argument tiré du témoignage des martyrs suppose le développement des éléments suivants : 1. La durée de la persécution dans l'Église primitive. — 2. Le nombre des martyrs. — 3. Les diverses conditions sociales des martyrs. — 4. Les épreuves morales des martyrs. — 5. Les épreuves physiques antérieures au supplice. — 6. Les supplices des martyrs. — 7. La continuité ininterrompue des martyrs dans l'Église au cours des siècles.

C'est cet ensemble qui donne à l'argument toute sa valeur apologétique et qui fournit au martyre chrétien son véritable caractère de *miracle moral*. L'Église catholique n'a pas seulement le droit de vénérer ses martyrs avec reconnaissance et avec respect, elle a le devoir de proposer l'ensemble de leur témoignage comme un phénomène *unique dans l'histoire*, et de demander aux historiens et aux psychologues s'ils peuvent expliquer par des causes naturelles la continuité dans l'attaque, et surtout la continuité dans l'acceptation de la mort pour la foi. Si ces causes naturelles font défaut, il y a nécessité logique pour l'incroyant d'étudier avec une sympathique curiosité une doctrine pour laquelle tant de victimes sont tombées avec un courage émouvant, et le croyant y trouve un indéniable réconfort pour sa foi.

R. HEDDE.

MARZILLAS Pierre Vincent, bénédictin espagnol, fut professeur à Saragosse et à Compostelle : il mourut vers 1613. Il écrivit une *Paraphrase sur le Pentateuque, insérée dans l'édition de la Vulgate, avant la correction Clémentine*, in-fol., Salamanque, 1600-1610. Il fut plutôt canoniste que théologien, et publia les *Decreta sacrosancti concilii Tridentini ad suos quæque titulos secundum juris methodum redacta*, auxquels il ajouta les déclarations publiées par l'autorité apostolique, telles qu'on les trouve dans les quatre volumes des décisions de la Rote romaine, Salamanque, 1613. L'ouvrage fut prohibé comme contraire aux règles générales.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 579.

J. BAUDOT.

MAS (Hilaire du), voir DUMAS *Hilaire*, t. IV, col. 1863.

MASBOTHÉENS, secte juive, des débuts de l'ère chrétienne. — Son nom est mentionné pour la première fois par Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, 5 et 7, *P. G.*, t. XX, col. 380, comme celui de l'une des sept sectes juives : esséniens, galiléens, hémérobaptistes, *masbothéens*, samaritains, sadducéens, pharisiens. A en juger par le silence que gardent sur elle pseudo-Tertullien, *De præscriptione*, Philastre de Brescia et Épiphane, il y a tout lieu de penser que le *Syntagma* d'Hippolyte n'en faisait pas mention, bien que le docteur romain fût attentif à relever les aberrations doctrinales les plus diverses. A partir du IVe siècle, la lecture du passage d'Eusèbe a piqué la curiosité de quelques hérésiologues, et les masbothéens ont pris place en divers catalogues d'hérésies. En Orient les *Constitutions apostoliques* les mentionnent entre les pharisiens et les hémérobaptistes avec cette explication : les masbothéens nient la Providence, disant que les êtres résultent de réactions automatiques; ils restreignent l'immortalité de l'âme : Μασβωθαίοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνιστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες, VI, VI, 4, édit. Funk, p. 315. Visiblement l'auteur de cette notice ne sait rien sur ces hérétiques et la conjecture qu'il fait à leur sujet pourrait bien provenir d'une fausse étymologie : il ferait dériver leur nom de *sebût*, volonté. Cf. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 31, n. 43. Plus prudent, Théodoret, qui a lu leur nom dans Eusèbe, les mentionne avec d'autres sectes juives sans donner d'autre explication. *Hæret. fab.*, I, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 345. Ainsi encore le patriarche Sophrone, dans sa lettre synodale à Sergius de Constantinople. *P. G.*, t. LXXXVII *c*, col. 3189.

Chez les latins une autre étymologie prévalut que l'on trouve dans pseudo-Jérôme, *Indiculus de hæresibus judæorum*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 636 et dans Isidore de Séville, *Etym.*, VIII, IV, t. LXXXII, col. 297, d'où elle est passée dans Honorius Augustodunesis, *Liber den hæresibus*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 235 (le texte de Migne lit *Marbonæi*, qui est certainement fautif). Selon ces auteurs, *Masbothæi dicunt esse Christum qui docuit illos*

in omni re SABBATIZARE; le nom dériverait de sabbat : c'est invraisemblable, mais c'est pourtant ce qu'ont adopté les divers auteurs d'encyclopédies. — W. Brandt a bien montré que le nom de masbothéens dérive tout naturellement du mot *maṣbôʿîtâ*, qui, en araméen palestinien, signifie baptême, et qu'il faut comparer à *maṣbutâ*, qui, chez les mandéens, désigne les purifications légales. Ainsi les masbothéens sont des « baptistes » et ne diffèrent sans doute pas des « hémérobaptistes » qu'Hégésippe mentionne immédiatement après eux. Au début de l'ère chrétienne, il y eut en effet plusieurs sectes juives où les bains ou baptêmes, soit journaliers soit du moins très fréquents, avaient une signification religieuse. Il n'est nullement invraisemblable que des conversions au christianisme se soient produites dans ces milieux. Les elchésaïtes, sur lesquels le dernier mot n'est pas dit, formaient ainsi une secte judéo-chrétienne où la pratique des baptêmes et immersions était fréquente. Ne serait-ce pas à eux que pensait Hégésippe quand il distinguait les masbothéens des hémérobaptistes?

Les *sources* anciennes ont toutes été mentionnées dans l'article.

Travaux modernes. — A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884 (voir la table alphabétique); F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, t. I, p. 314, n. 4; W. Brandt, *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchristentums = Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, Beiheft 18, Giessen, 1910 (capital); du même, art. *Masbothæans*, dans J. Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, t. VIII (1915), p. 483.

É. AMANN.

MASCARON Jules, évêque d'Agen, fils d'un célèbre avocat au parlement d'Aix, naquit à Marseille en 1634. Après ses premières études faites au collège des oratoriens de cette ville, il entra très jeune dans leur congrégation (1650) et fut envoyé au collège du Mans pour professer la rhétorique, puis à Saumur pour étudier la théologie. Très bien doué pour la prédication, il attira la foule dans l'église Saint-Pierre de cette ville, devenue trop petite pour le nombre de ses auditeurs; les protestants mêmes venaient l'entendre, en particulier, Tanneguy Le Fèvre, père de Mme Dacier, qui lui applique l'éloge que Pline fait d'un orateur de son temps : *Proœmiatur apte, narrat aperte, ornat excelse, postremo docet, delectat, afficit.* Il prêche ensuite à Marseille, à Aix, à Nantes, à Paris dans la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré et dans l'église Saint-André-des-Arts; il fait en 1666 l'oraison funèbre de la reine Anne d'Autriche devant l'archevêque de Rouen, François de Harlay, qui l'aide à entrer à la cour. Mascaron y prêche l'Avent en 1666, le Carême en 1667, l'Avent en 1668, le Carême de 1669 et 1670, l'Avent de 1671. Il sut dire toute la vérité aux grands, tout en ménageant leur susceptibilité : « Il faut, dit-il dans son sermon sur la parole de Dieu, que vous ayez plus de pénétration que je n'ai de hardiesse; que vous entendiez plus que je ne vous dis. » Sur quoi Louis XIV fermait la bouche aux courtisans offensés : « Monsieur le prédicateur a fait son devoir, c'est à nous de faire le nôtre. » En 1671, le roi le nomma à l'évêché de Tulle. Mascaron prêcha encore à la cour le Carême de cette année; les bulles ayant tardé deux ans à venir, il prononça à Paris l'oraison funèbre du duc de Beaufort et celle d'Henriette d'Angleterre à deux jours d'intervalle, puis en 1672 celle du chancelier Séguier; ensuite étant évêque de Tulle, celle de Turenne, à la conversion duquel il avait travaillé. Mme de Sévigné dit « n'avoir rien vu de si beau que cette pièce d'éloquence ». Il prêche encore au Louvre le Carême de 1675, 1679; en 1678 il est nommé évêque d'Agen où il travaille à la conversion des protestants; sur les 30 000 qu'il y avait à son arrivée, il n'en restait plus que 2 000 à sa mort; il fonda un séminaire, un hospice. Le roi aimait tant à l'entendre qu'il lui demanda encore l'Avent de 1679 et 1683, le Carême de 1684, l'Avent de 1694. « Tout vieillit ici, Monsieur, lui dit-il, il n'y a que votre éloquence qui ne vieillit pas. » En 1695, il prononça le discours d'ouverture de l'Assemblée du clergé et se retira définitivement dans son diocèse où il mourut le 16 décembre 1703.

Mme de Sévigné mettait Fléchier au défi de le surpasser; Rollin les compare l'un à l'autre : « Mascaron a beaucoup d'élégance et beaucoup de noblesse; mais il est moins orné que l'un (Fléchier), moins sublime que l'autre (Bossuet). » *Traité des études*, t. II. Aujourd'hui, on n'oserait plus mettre en parallèle Mascaron avec Bossuet. En disant qu'il fut « populaire en son temps par ses défauts autant que par ses qualités, subtil, enflé, mais grave et fier, avec des éclairs d'admirable éloquence », Jacquinet a prononcé le jugement définitif.

On a de lui un volume d'*Oraisons funèbres*, 1704; un *Mandement* sur la condamnation du livre de Fénelon, *Explication des Maximes des Saints*, grand placard in-folio avec trois vignettes sur bois, 1697; des lettres imprimées : deux à Baluze, dans *Notes pour servir à la biographie de Mascaron*, quinze lettres au même dans Lehanneur; une à Bussy-Rabutin (*Corr. de Bussy-Rabutin*, Lalanne, 1858, t. IV, p. 346); une à Colbert dans la *Correspondance administrative sous Louis XIV*, t. IV, p. 98.

Baluze, *Historia tutelensis*, 1717; Bellecombe (André de), *L'Agenois illustré*; Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 282-308; Blampignon, *Mascaron d'après des documents inédits*, *Correspondant* du 10 mai 1870, p. 420; Bordes, *La vie de messire Jules Mascaron*, en tête des oraisons funèbres; Bougerel, *Hommes illustres*, notice 363; Dussaud, *Mascaron*, Paris; Ingold, *Essai de bibliogr. oratorienne*, p. 96-98; Labénazie, *Oraison funèbre de Mascaron*, Agen, 1704; Tamisey de Larroque, *Notes pour servir à la biographie de Mascaron écrites par lui-même*, Paris, 1863; Lehanneur, *Mascaron d'après des documents inédits*, thèse présentée à la faculté de Paris, La Rochelle, Siret, 1878; Jacquinet, *Les prédicateurs au XVIIe siècle avant Bossuet*, p. 197; Ad. Perraud, *L'Oratoire de France...*, p. 328; Villemain, *Essai sur l'oraison funèbre*, dans l'édition des oraisons funèbres de Bossuet, Paris, 1851.

A. MOLIEN.

MASCOLO Jean-Baptiste, dont le nom est transcrit en latin *Masculus*, naquit à Naples en 1582, entra dès 1598 dans la Compagnie de Jésus, et mourut à Naples en 1656. Longtemps professeur d'humanités, puis de rhétorique, il s'exerça tout spécialement dans la poésie latine, où il produisit des œuvres qui eurent grand succès. Le théologien retiendra seulement ses *Eruditarum lectionum veterum Patrum libri acroamatici*, où il a réuni, surtout à l'usage des prédicateurs, les pensées et expressions remarquables de divers auteurs ecclésiastiques. Le t. Ier, in-fol., de 800 p., paru à Venise en 1649, est consacré à saint Jérôme; le t. II, in-fol. de 900 p., Naples, 1652, à saint Augustin; le t. III, in-fol. de 560 p., Naples, 1656, à saint Ambroise; un t. IV, sous un titre un peu différent, in-fol. de 250 p., Naples, 1660, est consacré à saint Grégoire de Nazianze. Il faut encore citer : *Gladius ac pugio impietatis sive persecutiones Ecclesiæ*, in-4°, Naples, 1651. Tout cela sent bien la rhétorique.

Moreri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1759, au mot *Mascolo*; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, au mot *Masculus*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 666-669, donne le détail des productions littéraires de l'auteur; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1097.

É. AMANN.

MASSARELLI Ange, prélat italien, célèbre surtout par le fait qu'il fut secrétaire du concile de Trente (1510-1566). — Né à San-Severino, dans la

Marche d'Ancône, en 1510, il fit à l'Université de Sienne ses études de droit, la quitta avec le titre de *doctor in utroque*, se rendit à Rome où il s'efforça de faire carrière, bien que simple laïque. Entré en 1538 au service de Jérôme Aléander, il le suivit dans sa légation d'Allemagne. A la mort d'Aléander, Massarelli passa au service du cardinal Marcel Cervin, 1er avril 1542, qui l'occupa d'abord comme bibliothécaire. Quand Marcel partit pour Trente, en qualité de président du concile qui allait s'ouvrir, Massarelli l'accompagna (février 1545). Sans autre situation officielle, au début, que celle de secrétaire du légat, il joua un rôle considérable dans les préparatifs de l'assemblée et fut au courant de bien des événements. A partir du 1er avril 1546, il fut désigné comme secrétaire provisoire du concile; le provisoire dura jusqu'à la translation à Bologne (mars 1547); à Bologne (mars 1547-septembre 1549) Massarelli est le secrétaire officiel. Après la prorogation de cette assemblée, Massarelli rentre à Rome, et assiste au conclave qui élit Jules III (8 février 1550). Nommé par celui-ci secrétaire pontifical, il est envoyé à Trente en avril 1551, pour y remplir les fonctions de secrétaire du concile qui reprend le 1er mai. L'assemblée ayant été dissoute en avril 1552, Massarelli rentre à Rome et reprend ses fonctions à la curie; il les continue sous l'éphémère Marcel II, son ancien protecteur (9 avril-1er mai 1555) et sous Paul IV (1555-1559). Ce dernier le nomma en 1557 évêque de Telese. Massarelli, qui était entré dans la cléricature au moment où Jules III l'avait nommé secrétaire pontifical, reçut donc les trois ordres sacrés le 18 décembre 1557 et fut consacré évêque trois jours après. Quand Pie IV ordonna la reprise du concile, le nouvel évêque de Telese, qui n'avait pas quitté la curie, reprit le chemin de Trente (mars 1561), en qualité de secrétaire de l'assemblée; mais son rôle paraît avoir été beaucoup moins important durant cette dernière période. Le concile terminé (décembre 1563), Massarelli reçut l'ordre de faire souscrire par les ayants droit les pièces officielles et de transporter à Rome tous les papiers intéressant le synode. Le 11 décembre 1563, il quittait définitivement Trente, pour rentrer à Rome. Il s'occupa dès lors de mettre au net les actes conciliaires que la curie avait d'abord l'intention de publier. La première rédaction n'ayant pas plu à la commission cardinalice chargée de la publication, Massarelli se remit à l'œuvre, mais ne put la mener à bien; il mourut le 16 juillet 1566, après une courte maladie.

Il apparaît avant tout à l'historien de la théologie comme secrétaire du concile de Trente; et c'est un immense service qu'il a rendu de compiler les actes volumineux d'une assemblée qui dura si longtemps, et qui s'occupa de questions si diverses. A l'art. TRENTE *(Concile de)*, on étudiera la valeur de ces *Actes* dont Massarelli fut le rédacteur. Nous ne pouvons y insister présentement; qu'il suffise de dire que les récents travaux sur le concile de Trente ont montré, que, dans l'ensemble, les procès-verbaux de Massarelli reproduisent d'une manière suffisante la physionomie des diverses séances.

Non moins intéressants, peut-être, que les *Actes conciliaires* sont les *Journaux*, *diaria*, qui ont été tenus par un certain nombre de témoins, et qui renseignent sur un grand nombre d'à-côté de l'assemblée. Or Massarelli a été un infatigable mémorialiste; dans une série de journaux, il a consigné, très souvent au jour le jour, les événements grands ou menus dont il a été le témoin. Ces divers journaux, dont plusieurs avaient déjà servi aux anciens historiens du concile, et dont quelques parties avaient déjà vu le jour, viennent d'être publiés, avec tout le soin désirable dans la magnifique édition du *Concilium Tridentinum* de la *Gœrresgesellschaft*. On trouvera au t. I, p. LXVIII-CXXIV (à compléter par t. II, p. XV-XLIX), tous les renseignements désirables sur cette production de Massarelli. Qu'il suffise d'en donner ici un bref aperçu :

Le journal n° 1, *diarium Ium*, publié t. I, p. 149-404, contient les souvenirs de Massarelli du 22 février 1545 au 1er février 1546, en latin jusqu'au 2 mai 1545, puis en italien. Ce premier journal ne fournit presque rien sur les actes des congrégations, auxquelles Massarelli n'assistait pas encore. — Le journal n° 2, *diarium II*, t. I, p. 405-466, en latin, beaucoup moins important, contient dans une première partie les documents antérieurs au concile, puis un journal des événements entre le 6 février 1545 et le 11 mars 1547; il n'est alors qu'un abrégé des nos 1 et 3. — Le journal n° 3, *diarium III*, t. I, p. 467-626, en latin, va du 18 décembre 1545 au 11 mars 1547; comme il renferme de nombreux souvenirs sur les congrégations particulières, auxquelles Massarelli n'a assisté qu'à partir du 1er avril 1546, il reste à déterminer les sources auxquelles l'auteur a emprunté ses renseignements pour la première partie. — Le journal n° 4, *diarium IV*, t. I, p. 627-873, en latin, est tout entier consacré aux sessions tenues à Bologne et va du 12 mars 1547 au 10 novembre 1549. — Les trois journaux suivants ont beaucoup moins d'importance pour l'histoire du concile. Le n. 5, *diarium V*, t. II, p. 1-148, en latin, est exclusivement consacré au conclave qui suivit la mort de Paul III et aboutit à l'élection de Jules III; il va du 6 novembre 1549 au 8 février 1550. — Le n° 6, *diarium VI*, t. II, p. 149-243, en latin, contient les souvenirs relatifs aux premiers temps de Jules III, 8 février 1550-8 septembre 1551, et ne se rapporte à la reprise du concile qu'à partir du 15 avril 1551 (p. 223) où Massarelli est expédié à Trente d'extrême urgence. — Le n° 7, *diarium VII*, t. II, p. 245-362, en latin, allant du 12 février 1555 au 30 novembre 1561, ne se rapporte lui non plus aux affaires de Trente qu'à partir de mars 1561 (p. 353), encore est-il extrêmement sommaire; la belle ardeur des premiers temps qui faisait rédiger à Massarelli jusqu'à trois journaux successifs de la première période du concile est décidément tombée; soit fatigue, soit ennui, soit accablement, il laisse choir la plume, le 30 novembre 1561, sur une phrase inachevée. C'est à d'autres mémorialistes qu'il faut recourir pour la dernière partie du concile

Outre la rédaction des *Actes*, et les *Journaux*, Massarelli, qui avait de réelles aptitudes aux travaux d'archives, et dont les contemporains goûtaient l'érudition, a laissé en ms. plusieurs études sur divers points d'histoire. Le ms. *269* de la Bibliothèque Victor-Emmanuel à Rome contient des documents rassemblés par Massarelli, sur les pontificats d'Innocent VI, Urbain VI, Grégoire XII, Alexandre V, le concile de Florence, etc. Quatre mss. des Archives vaticanes, *Arm.*, XI, t. 43, 44, 45 et *Varia Polit.*, t. 103, contiennent plusieurs études du même auteur sur divers points d'archéologie et d'histoire. De même aussi un ms. de la bibliothèque communale de San-Severino. Analyse sommaire dans *Conc. Trident.*, t. I, p. XCVIII-CI.

Étude de fond de S. Merkle, dans *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, Fribourg-en-B., 1901, t. I, prolegom., p. LXVIII-CXXIV; cf, t. II, p. XV-XLIX; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III. col. 95-98.

É. AMANN.

MASSILLON, prêtre de l'Oratoire et évêque de Clermont (1663-1742). — I. Vie. II. Le prédicateur. III. L'évêque, l'homme.

I. VIE JUSQU'A LA PRÉDICATION A LA COUR. — Jean-Baptiste Massillon est né le 24 juin 1663 à Hyères en

Provence, de François Massillon notaire et de Anne Brune, dans une maison qui existe encore, 7, rue Rabatou. Il commença au collège des oratoriens de cette ville ses études qu'il continua à Marseille chez les mêmes Pères qui y dirigeaient une maison depuis 1625. En automne 1681, il entra, malgré l'opposition de son père, à leur noviciat d'Aix : « Il était, dit Bougerel, doué des plus belles qualités de l'âme, des agréments de la personne, ayant un fond d'amabilité et de galanterie. »

Il étudia ensuite à Arles la philosophie, la théologie, l'histoire, la littérature, la prédication; en septembre 1684, il fait la quatrième au collège de Pézenas est envoyé deux ans après à Marseille, où il ne fait que passer, professe la seconde à Montbrison en 1687, la rhétorique en 1688; puis, à Vienne, où il demeure six ans, la philosophie et ensuite la théologie; il y reçoit les ordres sacrés, est ordonné prêtre en 1691.

Il commence à prêcher, tantôt dans la chapelle de l'Oratoire, tantôt dans les paroisses de la ville; sa véritable carrière de prédicateur s'ouvre en 1693 par les oraisons funèbres de M. de Villars, archevêque de Vienne, et de M. de Villeroy, archevêque de Lyon, et se ferme en 1723 par celle de la princesse Palatine, mère du régent. Il fait encore en 1693 un *Sermon pour la bénédiction des drapeaux du régiment de Catinat*, dans lequel vibre le plus éloquent patriotisme.

Il passe de Vienne à Lyon en 1695, prêche les *Dominicales* dans la chapelle de la congrégation dédiée à la *Sainte Enfance du Sauveur*, aujourd'hui église Saint-Polycarpe, et quitte subitement la ville pour s'enfermer dans la solitude de Sept-Fonts où il ne restera, il est vrai, que de juillet à novembre 1696. Le P. de la Tour lui confie alors la direction de la maison de Saint-Magloire, transformée en 1620 par le cardinal de Retz en séminaire diocésain et confiée par lui à l'Oratoire, à condition d'y entretenir douze boursiers. C'était le premier établissement organisé en France d'après les prescriptions du concile de Trente. Massillon veut y reprendre et y compléter l'œuvre admirable des *Conférences ecclésiastiques* dont saint Vincent de Paul avait été l'initiateur à Saint-Lazare. Nous avons de cette période, 1696-1697, huit *Conférences aux jeunes clercs* sur l'*Excellence du sacerdoce*, la *Fuite du monde*, l'*Ambition*, la *Communion*, le *Zèle contre le scandale*, la *Vocation à l'état ecclésiastique*, l'*Usage des revenus ecclésiastiques*, la *Conduite des prêtres dans le monde*. En un très digne langage, il démontre courageusement à ces fils de famille avides de fortune que, s'ils n'entrent dans l'Église que pour s'y faire une position et occuper un rang, ils se trompent dans leurs calculs. Massillon ne donnera pas de modèle d'éloquence plus ordonnée, plus saisissante, plus communicative; Maury dira que ces conférences sont : « plus riches en idées neuves que les sermons ».

II. Le prédicateur. — Sept-Fonts et Saint-Magloire avaient été deux haltes bienfaisantes entre la jeunesse et la maturité. Dévoué aux grandes chaires, Massillon ne peut plus s'y dérober; après un Carême à Montpellier, en 1698, un à la chapelle de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, 1699; lié d'amitié avec l'abbé de Louvois, apprécié du cardinal de Noailles, il est invité à donner l'Avent à Versailles en 1699. Les six sermons répartis différemment dans les éditions, sont les suivants : *Le bonheur des justes*, *La vérité de la religion*, *La conception de la sainte Vierge*, *Le délai de la conversion*, *Dispositions nécessaires à la communion*, *Bienfaits de la naissance du Sauveur*.

Massillon, effrayé de l'incrédulité croissante, attaquait le mal dans son foyer en s'adressant au cœur, dont le dérèglement est la source première; l'impiété née de la corruption entraîne l'ébranlement de tous les principes qui font les peuples dignes et forts. Les hommes, dit-il, sont « lâches plutôt qu'incrédules ». Le prédicateur fut moins goûté des courtisans, directement atteints, que de Louis XIV qui lui dit : « J'ai entendu plusieurs grands orateurs dans ma chapelle, j'en ai été fort content, pour vous, toutes les fois que je vous entends, je suis très mécontent de moi-même. »

De 1699 à 1718, Massillon donne dix-neuf Carêmes dont deux à Versailles en 1701 et 1704 et dix Avents; en 1700, il prêche le Carême à Saint-Gervais; en 1702, le Carême à Notre-Dame et l'Avent à Saint-Honoré; en 1703, le Carême à Saint-Eustache et l'Avent à Saint-Germain-en-Laye. Les sermons de ces différentes stations recueillis par son neveu, le P. Joseph Massillon, qui en bouleversa l'ordre, composent ce qui est imprimé dans ses œuvres sous le titre de *Grand Carême*.

Parmi ces discours, il faut signaler celui sur la *Soumission à la volonté de Dieu*, par lequel l'orateur commença sa nouvelle station devant le roi, et par lequel il préparait la cour aux grandes vérités qui devaient être le thème du Carême; celui sur la *Parole de Dieu*, considéré comme un des meilleurs; sur la *Samaritaine*, où il montre que les gens de cour allèguent les mêmes excuses que la pécheresse. Bossuet qui l'entendit se déclara « très content »; ceux sur la *Confession* et la *Communion*, d'une sévérité qui paraît excessive, mais qui s'explique par la légèreté, l'état d'esprit de ceux à qui ils sont adressés; dans les deux homélies sur *Lazare* ou le *Mauvais riche*, sur l'*Enfant prodigue*, il s'ouvre, même après les Pères, une voie nouvelle dans ce genre de prédication.

Massillon commença le Carême de 1704 par le sermon sur les *Dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie*, où il flétrit la passion des grands pour le luxe, les spectacles et le jeu; le premier dimanche, il prêche sur les *Vices et les vertus des grands*; le mercredi suivant, en parlant de la *Vérité d'un avenir*, il met les courtisans en face de leurs éternelles destinées. Dans les sermons sur le *Petit nombre des élus* et sur l'*Impénitence finale*, on a relevé quelques traces d'exagération doctrinale; peut-être pourrait-on dire pour les expliquer que Massillon avait été élevé à l'Oratoire dans la crainte d'une morale relâchée et qu'il voulait en défendre les grands; s'il leur demandait beaucoup, c'est parce qu'il ne les savait que trop disposés à ne pas donner assez. Le discours sur le *Petit nombre des élus* est resté le plus célèbre; quand, après avoir dit que titres et dignités ne servaient de rien, l'orateur se fut écrié : « O mon Dieu! où sont vos élus? et que reste-t-il pour votre partage? » la même scène de désolation qui s'était produite l'année précédente à l'église Saint-Eustache se renouvela dans la chapelle de Versailles, chacun crut sa dernière heure arrivée.

C'est dans ce Carême que l'éloquence de Massillon atteignit son apogée; on admirait en lui une finesse, une délicatesse qui charment, qui attachent, qui enchantent. Le roi, très assidu à venir l'entendre, le réinvita.

Massillon cependant ne devait plus remonter dans la chaire de Versailles; il allait être victime des suspicions dont son ordre commençait à être l'objet; des accusations auxquelles Mme de Maintenon n'était pas étrangère s'efforçaient de le faire passer pour janséniste; les succès mêmes de 1704 fournissaient un aliment à la jalousie; Chamfort, Fontenelle, Maurepas affectaient sans aucune raison de soupçonner ses rapports avec de grandes et respectables familles; peut-être quelques phrases du sermon sur la *Médisance* visent les auteurs d'attaques odieuses.

Outre les stations qu'il ne cessa de donner à Paris surtout, Carême à Saint-Paul en 1706, à Notre-Dame en 1707, etc., il prononça quelques panégyriques dans

lesquels il se propose avant tout, comme Bourdaloue du reste, l'instruction et l'édification de ses auditeurs sans mettre assez en relief la personnalité de son héros : ainsi dans ceux de saint Louis, de saint Thomas, il expose seulement les qualités d'âme sans faire valoir l'influence extérieure. On lui reproche de manquer de mouvement et de vie; Sainte-Beuve fait observer qu'il entend mieux la morale que l'histoire, et que, dans ces grands sujets, il ne sait pas assez prendre son parti. *Lundi* du 3 octobre 1853.

Massillon eut l'honneur d'être choisi pour prononcer l'oraison funèbre de plusieurs personnages célèbres : le 21 juin 1709, à Saint-André-des-Arts, celle du prince de Conty, neveu du grand Condé, qui avait hérité d'une part de son génie militaire, où passe comme un éclair du génie de Bossuet; à la Sainte-Chapelle, celle du Dauphin, mort le 14 août 1711, dont, ne pouvant mieux faire, il loua la bonté : la critique admira les considérations morales et les éloges de Montausier et de Bossuet; celle surtout dans la même chapelle de Louis XIV, où la vue de tant de grandeurs anéanties lui inspira en commençant ce mot sublime : « Dieu seul est grand »; celle enfin, en 1723 à Saint-Denis, lorsqu'il était évêque de Clermont, de la princesse palatine épouse de Monsieur, frère du roi, mère du Régent dont il loue la sincérité dans la foi, la sollicitude devant les désordres de son fils. Ses oraisons funèbres ne sont pas comme celles de Bossuet de sublimes pages d'histoire où l'éloquence grave comme sur des tables de bronze la vie des héros, mais avant tout des études morales pleines d'applications pratiques, riches de précieuses observations et écrites avec beaucoup de finesse.

Dans les deux sermons de vêture et les deux de profession religieuse que nous avons, dont les destinataires sont à peu près inconnues et qui ont été certainement répétés plusieurs fois, Massillon s'attache à faire voir les consolations de la vie religieuse, les tentations qu'on peut y rencontrer, les devoirs qu'imposent les trois vœux, l'alliance de justice, de sagesse, de miséricorde, que la vierge chrétienne contracte avec Jésus-Christ. La morale chrétienne y occupe aussi une grande place; il sait, à l'occasion de la cérémonie touchante à laquelle ils assistent, rappeler leurs devoirs aux parents et amis.

Massillon, écarté de la chaire royale depuis 1704, devait y remonter en 1718, mais sous Louis XV, aux Tuileries, pour un Petit Carême seulement. Le Régent qui l'avait appelé au conseil de conscience le fit nommer évêque de Clermont en 1717; avant que d'être sacré (il ne le fut que le 21 décembre 1718), Massillon prononça dix sermons de 25 minutes environ pour l'instruction du jeune roi et des personnes de la cour. Il sut y parler en prêtre et rappeler à chacun son devoir avec une dignité et un tact parfaits. Le *Petit-Carême* est un admirable petit cours convenant au temps, aux lieux, aux personnes, le développement des idées de Fénelon dans le *Télémaque*, un code abrégé des devoirs des princes. Le précepteur du roi en demanda une copie pour le faire apprendre par cœur à Louis XV, copie retrouvée par Blampignon qui s'en servit pour corriger les éditions précédentes.

Le *Petit-Carême* fut accueilli par les applaudissements de tous, il devint le livre de chevet des personnes de la cour et de la ville qui se piquaient de goût; Voltaire en faisait très grand cas, d'Alembert y voyait le chef-d'œuvre de la chaire. La critique moderne est un peu plus sévère et, tout en reconnaissant que cette prédication est « chrétienne et évangélique », lui reproche une trop grande absence du dogme. Brunetière, *Nouvelles études critiques*, série II, p. 9 sq.

Si Massillon dans la chaire n'a pas la concision, la sublimité de Bossuet et de Bourdaloue, il possède l'élégance, le nombre, l'harmonie qui le rapprochent de Fénelon et de Racine. Pour le fond des pensées, il puise dans un cœur profondément épris de justice, des idées sur la sociologie, sur la politique où sont défendus les droits sacrés de la morale chrétienne. Il est asurément le plus grand moraliste du XVIIIe siècle, presque le seul grand, car Vauvenargues et Joubert ne sauraient lui être comparés; par sa profonde connaissance du cœur humain, il rendait ses leçons plus prenantes et faisait rougir les grands de leur conduite.

III. L'ÉVÊQUE, L'HOMME. — Sacré le 21 décembre 1718, dans la chapelle des Tuileries, Massillon fut reçu à l'Académie deux mois après, prit possession de son siège le 29 mai 1719, mais n'y résida qu'à partir de février 1721. Entre deux, il revint à Paris, à la demande du Régent, pour s'occuper des affaires de l'Église de France troublée par les querelles jansénistes.

Bien qu'il fut sévère en morale, plus sévère malgré les apparences contraires que Bourdaloue, Massillon ne put jamais être sérieusement accusé de jansénisme. On a incriminé, il est vrai, quelques expressions de son sermon sur les *Dispositions à la communion* : « Au sortir du tribunal, la communion vous tient lieu de pénitence. Vous allez de plein pied du crime à l'autel... C'est un azyme pur; il faut être exempt de levain pour en manger... Ces personnes du monde que les circonstances d'une solennité déterminent à s'approcher de l'Eucharistie, ont-elles quitté le vieux levain en se présentant à l'autel. » 2e réflexion. Ou bien encore : « Si la communion ne fait pas naître Jésus-Christ dans nos cœurs, elle l'y fait mourir; si elle ne nous rend point participants de son esprit et de ses grâces, elle est pour nous l'arrêt de notre condamnation.... Je parle de cette foi respectueuse qui est *saisie d'une horreur de religion* à la seule présence du sanctuaire. » Mais cette rigueur s'explique trop bien par les habitudes de l'auditoire, par les abus très réels qu'il faisait de la sainte eucharistie. La conclusion du prédicateur est parfaitement orthodoxe : « Vous ne voulez pas m'en exclure, dit-il à Dieu, vous voulez m'en rendre digne; vous ne voulez pas que je m'en retire, mais vous voulez que je m'y prépare. » De même, si dans la conférence sur la *Communion*, on trouve quelques expressions un peu vives : « Avoir faim de la chair de Jésus-Christ, c'est trouver tout insipide, hors cette nourriture céleste », elles s'expliquent par les sentiments des jeunes clercs qui regardaient le sacerdoce comme un honneur non comme un apostolat.

Au contraire, la doctrine de Massillon est tout à fait antijanséniste : « Si, malgré tous les soins que Dieu a de notre salut, nous périssons; c'est toujours la faute de notre volonté et non pas le défaut de sa grâce. » *Sur le délai de la conversion*, Ire partie. « C'est Lui (Jésus-Christ) que nous honorons en elle (Marie)... c'est sa puissance que nous réclamons en réclamant celle de sa sainte Mère, et elle et nous, nous ne sommes ce que nous sommes que par Lui. » *Sur la fête de l'Assomption*, IIe partie. Dans l'oraison funèbre de M. de Villeroy, il fait l'éloge de Rome « où l'autorité de l'empire et du sacerdoce se trouve réunie dans la même personne ».

Un seul texte pourrait rappeler les idées jansénistes, au moins en ce qui regarde la cour de Rome « De toutes les merveilles que vous admirez, écrit-il à l'abbé de Louvois en mission à Rome, je n'envie que la consolation que vous avez de pouvoir aller prier sur le tombeau des saints Apôtres et d'y respirer les restes d'esprit que leurs cendres inspirent; j'aimerais mieux les aller puiser là qu'au Vatican. » Lettre du 2 janvier 1701. Pauthe est d'avis que « cette lettre avec ses réflexions téméraires et ses sous-entendus peu révérencieux traduit plutôt chez Massillon

ses opinions gallicanes que ses tendances jansénistes ». *Massillon, sa prédication*, p. 381. Avec non moins de conviction que Bossuet, il défendait les idées renfermées dans la *Déclaration de 1682* et dans le *Discours sur l'unité.* Il écrit au cardinal de Bissy, successeur de Bossuet : « Le fond de votre doctrine sur les bornes des deux puissances, leur souveraineté, leur indépendance dans l'exercice de leurs fonctions, m'a paru la véritable doctrine de l'Église. » Lettre du 7 décembre 1734. Et dans l'oraison funèbre de Louis XIV : « Rome est forcée de désavouer par un monument public le droit des gens violé et l'outrage fait à une couronne de qui elle tient sa splendeur et la vaste étendue de son patrimoine. » Ces idées nous choquent aujourd'hui, mais elles étaient couramment admises en France à cette époque et Rome ne les avait pas encore condamnées.

Toute sa vie au contraire, il lutta contre le jansénisme. Jeune professeur au collège de Pézenas, il résiste à l'évêque d'Agde qui s'opposait au *Formulaire*, il entretient de bonnes relations avec les jésuites et les cordeliers de cette résidence. Si, vers 1700, il subit un peu l'influence de M. de Noailles, celui-ci ne tarde pas à lui reprocher son peu de zèle et lui préfère le P. de la Rue pour l'oraison de son frère le maréchal. De 1712 à 1742, à Paris comme à Clermont, il se voue à l'œuvre de la pacification « Il prend le parti qui n'était point parti, celui de l'Église. » Lettre du 28 février 1728.

Avant la condamnation du jansénisme par Clément XI, dans la bulle *Unigenitus*, 1713, il s'était employé avec autant de zèle que de sagesse à ramener M. de Noailles à la vérité. Avec Louis XIV et Mme de Maintenon, il avait proposé un projet d'acceptation pour déterminer l'archevêque à signer la bulle; ses démarches étant restées vaines, le Régent le pria en 1718 de reprendre les négociations. Massillon présenta au cardinal un nouveau précis théologique rédigé avec l'abbé Couët, l'évêque de Bayonne et le F. de La Tour. En même temps le Régent, voulant profiter de la présence de trente évêques à Paris pour hâter la solution, ces prélats d'accord avec Massillon demandèrent aux appelants de signer le projet et obtinrent 97 signatures; Massillon put ainsi persuader à M. de Noailles que la rédaction était acceptée de l'épiscopat; le cardinal finit par adhérer en 1720. Les jansénistes se vengent en lançant le pamphlet : *Les plaintes de la vérité contre ceux qui ont fait fortune à Clermont;* ils le calomnient violemment à cause de sa participation au sacre de Dubois, nommé archevêque de Cambrai, à qui, semble-t-il maintenant, on ne peut vraiment reprocher que son ambition démesurée. Voir L. de Laborie, *Correspondant*, 25 janvier 1902, p. 343.

A Clermont, Massillon est fréquemment l'objet des attaques des *Nouvelles* jansénistes; en vain, Soanen, évêque de Senez, enfermé à la Chaise-Dieu, excite l'agitation dans son diocèse, il ne lui répond que par des bontés, l'engageant à se soumettre, l'invitant dans sa maison de campagne de Beauregard.

Sans se troubler de ces difficultés perpétuellement renaissantes, il travaille à la pacification, à l'administration de son vaste diocèse qui avait, en plus du diocèse de Clermont actuel, celui de Moulins, et qui comptait 33 chapitres, 29 abbayes, 284 prieurés, 758 paroisses divisées en 15 archiprêtrés. Arrivé le 12 février 1721, il annonce dès le 9 avril sa visite pastorale qu'il achève en huit ans, défend les intérêts de tous, temporels aussi bien que spirituels; dans une peste qui désolait la ville de Thiers, il mérite d'être appelé par les habitants : *Defensor civitatis;* il demande l'illustre P. Bridaine pour donner des missions dans son diocèse, etc...

Chaque année, il réunit ses prêtres dans un synode après lequel, il fait donner une retraite. Il compose pour eux ses *Discours synodaux*, ses *Mandements*, ses *Conférences* dans lesquels, il se montre plus pratique et non moins éloquent que dans ses sermons prononcés à la Cour; il est difficile de trouver langage plus persuasif, piété plus grande, compétence plus parfaite. L'évêque y complète l'enseignement donné par le directeur de Saint-Magloire; tous les devoirs de la vie sacerdotale y sont rappelés : sanctification personnelle, charité mutuelle, zèle pour tous, en particulier pour les pauvres, les enfants dont il disait : « Regardons-les avec une espèce de culte, comme des temples purs où résident la gloire et la majesté de Dieu. » Année 1730.

Durant les dernières années de sa vie, tout en revoyant ses sermons qu'il ne voulait cependant pas imprimer, il composait les *Paraphrases morales des psaumes*, dans lesquelles, sans doute, il ne faut point chercher l'érudition d'un Bellarmin; elles sont les pures et simples effusions d'un chrétien qui s'élève vers son adorable Maître, qui bénit ses perfections, célèbre son ineffable bonté, redoute sa justice, se confie dans sa souveraine clémence. Dans ces pages trop peu connues et qui, sans pouvoir être considérées comme des mémoires, révèlent cependant l'âme de leur auteur, Massillon laisse voir la sublimité de ses sentiments : tantôt, il s'élève de la vue des créatures à la magnificence du Créateur, à la charité de Jésus-Christ, psaume VIII; tantôt il célèbre les délices d'un cœur qui, livré d'abord au monde, s'en désabuse et revient à Dieu; tantôt c'est la prière d'une âme juste et innocente en proie à la calomnie; tantôt la tristesse l'envahit à la vue de l'incrédulité croissante. Après sa mort on a retrouvé ces pages inachevées, une trentaine de psaumes seulement sont étudiés. C'est une des plus belles parties de l'héritage du grand évêque, un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne qui peut fournir des sujets de méditations aux âmes des justes comme à celles des pécheurs.

Au commenceemnt de l'année 1742, Massillon avait annoncé qu'il voulait commencer sa troisième visite pastorale; mais après le synode et la retraite, il fut obligé, aux premiers jours de septembre, de se retirer à Beauregard où il mourut le 19 laissant pour « héritiers universels les pauvres du grand Hôtel-Dieu de cette ville de Clermont ». Il pouvait dire : « Mon diocèse que j'ai trouvé plein de trouble en y entrant, est aujourd'hui le plus paisible du royaume. »

On ne connaît habituellement de Massillon que le grand orateur; l'évêque, l'homme sont au-dessus encore. Malgré la guerre acharnée que lui ont faite les jansénistes, malgré les insinuations malveillantes de Sainte-Beuve, que lui-même reconnaît être sans preuves, sa mémoire est sans tache. Le jugement de Brunetière est très juste : « Massillon est l'un des meilleurs, des plus aimables et des plus vertueux en même temps dont se puisse honorer l'histoire de notre littérature et l'épiscopat français. » *Nouvelles études critiques*, IIe série, p. 117.

Œuvres. — En 1705 parurent à Trévoux cinq petits volumes contre la publication desquels Massillon protesta; ils avaient pour titre *Sermons sur les évangiles de Carême et sur divers sujets de morale*; en 1744-1745, son neveu, le P. Joseph Massillon, donna une première édition dont celles de Renouard et Didot perfectionnèrent la correction typographique; les autres éditions témoignent de beaucoup d'insouciance à publier les œuvres d'un écrivain qui avait tant soigné le texte; Mgr Blampignon corrigea le *Petit Carême* sur le manuscrit de 1718, profita des perfectionnements apportés à l'édition de 1745 par Renouard et Didot, recueillit avec attention les pièces éparses dans des publications rares ou des feuilles périodiques et ajouta des notes très précieuses; il ne parvint pas à retrouver les manuscrits; son édition est la meilleure : *Œuvres complètes de Massillon*, 3 vol. in-4°, Bar-le-Duc, 1865.

Études. — Adry (Le P.), *Massillon, Bibliothèque oratorienne*; d'Alembert, *Œuvres littéraires et discours académiques*; Blampignon, *Massillon d'après des documents inédits et sa correspondance*, Paris, 1879; *Supplément à la vie et à la correspondance de Massillon*, Paris, 1892; Bayle, *Massillon, étude historique et littéraire*, in-12, Paris, 1867; Bernard, *Le sermon au XVIIIe siècle*, in-8°, Paris; Bliard *Dubois cardinal et premier ministre*, 2 vol. in-8°, Paris, 1901; Bougerel, *Vie de Massillon*, parue dans *Mémoires pour servir à l'histoire de plusieurs hommes illustres de Provence*, Paris, 1752, reproduite par Blampignon, t. I, p. XV; Brillon, *Le Théophraste moderne*, publié en 1704 sous le titre : *Caractères des RR. PP. Maure et Massillon*; Brunetière, *Nouvelles études critiques*, IIe série; Chateaubriand, *Le génie du christianisme, l'éloquence de la chaire*; Dangeau, *Journal*; de Laborie, *Une apologie du cardinal Dubois, Correspondant*, 25 janvier 1902; Laharpe, *Cours de littérature*, t. VII; Ledieu, *Journal*; Maury, *Essai sur l'éloquence de la chaire*, t. I; Pauthe, *Massillon, sa prédication sous Louis XIV et sous Louis XV*, in-8°, Paris, 1908; Perraud, *L'Oratoire au XVIIe siècle*, p. 328; Saint-Simon, *Mémoires, passim*; Sainte-Beuve, *Lundis*, t. IX; *Port-Royal*, l. III, c. XII; Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, *De l'éloquence de la chaire*; Vuillart, *Lettres*. Toutes les histoires de la littérature française.

A. Molien.

MASSON Jacques, voir Latomus *Jacques*, t. VIII, col. 2626.

MASSORE (Texte hébreu de la). — I. Tradition. II. Intégrité (col. 269). III. Valeur théologique (col. 275).

Le texte hébreu massorétique, ou de la Massore, est le texte stéréotypé de nos Bibles hébraïques, tel qu'il fut imprimé à Venise, en 1524-1525, par le flamand Daniel Bomberg, dans l'édition *princeps* de la Bible rabbinique du juif, plus tard converti, Jacob ben-Chayim. Il y figurait — pour la première fois — les observations critiques élaborées et traditionnellement fixées depuis les temps immédiatement voisins de l'ère chrétienne par les *scribes* (*sopherim*) des communautés synagogales, jusqu'au temps des *massorètes*, gardiens de cette tradition, qui, vers la fin du VIe siècle, commencèrent à noter, dans les marges des manuscrits bibliques, le détail de ces observations, en même temps qu'ils introduisaient dans le texte même, à l'effet d'en arrêter la prononciation estimée correcte et la lecture raisonnée et modulée, les signes nommés « points-voyelles » et « accents ». — La Massore (*masôrâh* : « lien », ou « tradition ») est proprement le *corpus* de ces annotations. Elle est prise aussi pour le texte lui-même en tant que constitué et transmis en fonction des principes de critique textuelle ou d'exégèse qui dominaient et inspiraient alors ces notations massorétiques.

Or, ce *textus hebraicus receptus*, emprunté pour la circonstance d'un manuscrit espagnol à massore extrêmement soigné et daté de l'an 1280, avait été imprimé déjà, après avoir été préalablement rendu conforme à la seconde édition de toute la Bible hébraïque de Naples, 1491-1493 — et donc avec plus d'une variante intentionnelle importante — dans la polyglotte d'Alcala, 1514-1517, autorisée par Léon X, parallèlement à celui de la Vulgate et des Septante que les décrets du concile de Trente, 8 avril 1546, et de Sixte-Quint, 8 octobre 1586, allaient bientôt déclarer, le premier : « authentique », le second : « à recevoir et à tenir par tous ». — En face de ces deux textes ecclésiastiques, proclamés seuls utilisables, l'un, celui de la Vulgate, « dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques », l'autre, celui des Septante, « pour l'intelligence plus complète de l'édition vulgate latine et des saints Pères anciens », quelle position théologique peut ou doit tenir notre texte hébreu massorétique? Nous essayerons de marquer cette position en considérant et en étudiant ce texte au triple point de vue de sa transmission ou tradition séculaire officielle dans la Synanogue, de son essentielle intégrité dogmatique, de sa valeur comme source pour le moins encore officieuse de la révélation par rapport aux deux autres qu'il peut contribuer à éclairer toujours, et souvent même, en maint détail, à éclaircir.

I. Tradition du texte hébreu. La Massore et son esprit. — Nous n'avons pas de texte hébreu manuscrit de la Bible plus ancien que le IXe, ou même peut-être le Xe siècle.

Ni les écrits du Nouveau Testament, ni les Pères ou écrivains ecclésiastiques, ni le Talmud lui-même ou les *Midraschim* ne citent ce texte, ou ne le citent assez souvent, ou assez longuement pour qu'il soit possible d'instituer une comparaison fructueuse et concluante entre lui et ces citations, en vue d'en déduire l'histoire de sa transmission durant un premier millénaire. Mais pour remplir ce cadre nous avons justement la version latine de saint Jérôme qui, remise en hébreu, dénote pour la fin du IVe siècle un exemplaire original à très peu près identique au texte de la Massore livré, comme on sait, au saint traducteur par la Synagogue elle-même; et nous avons aussi la version grecque des Septante qui, à vrai dire dans le Pentateuque seulement, nous représente pour les IIe et IIIe siècles avant notre ère un texte hébraïque presque identique, lui encore, à celui de nos Bibles à massore. Une part fort importante des écrits originaux de l'Ancien Testament, la Loi, se trouve donc avoir été fixée peu après sa retranscription officiellement opérée par Esdras, restaurateur de la communauté juive sur la fin du Ve siècle, et n'avoir que très peu varié durant deux millénaires. L'autre part, Prophètes et Hagiographes, assez différente de la version grecque dans nos Bibles, a dû être fixée à son tour un peu plus tard, vers la fin du Ier siècle de notre ère environ, ce dont font foi et la version syriaque, et les versions grecques d'Aquila — celle-ci fort littérale — de Symmaque et de Théodotion, dans les Hexaples d'Origène : leur original est bien celui qui a été traditionnellement reproduit et annoté par les scribes et les massorètes.

Cette fixation graduelle du texte hébreu fut l'œuvre des *Sopherim* (γραμματεῖς), à la fois scribes et docteurs, directeurs des exercices cultuels dans les synagogues, que Philon et Josèphe nous montrent sou cieux de « ne rien changer au texte reçu de Moïse ». Philon, dans Eusèbe, *Præp. evang.*, l. VIII, c. VI, n. 9, *P. G.*, t. XXI, col. 600-601; Josèphe, *Cont. Apion.*, 1, 8. Le Talmud nous dit qu'ils furent ainsi nommés « parce qu'ils *comptaient* toutes les lettres de la Loi ». *Kidduschim*, 30 *a*. On doit présumer que leur texte unifié, mais non toutefois exempt de légères variantes ou d'altérations, comme le prouve la comparaison que l'on en peut faire dans le détail particulièrement avec les *targums* (paraphrases) d'Onkelos et de Jonathan, avait caractère officiel. Cela se déduit, du moins, du fait signalé dans le Talmud, *Taanith*, IV, 2, et par Josèphe, *Vita*, 75, que des manuscrits des Écritures se trouvaient déposés dans le temple à titre de manuscrits types d'après lesquels étaient corrigés les autres manuscrits. En tout cas, l'uniformité presque absolue était réalisée à la fin du IIe siècle. Le Talmud ne connaît plus de variantes proprement dites dans les manuscrits des Livres saints : toute particularité de transcription, de prononciation, de lecture, est tenue pour primitive et dite « remonter », pour la Loi, « à Moïse et au Sinaï ». *Nedarim*, 37*b*-38 *a*; *Sopherim*, VI, 8, 9. Les *sopherim* ont désormais accompli leur tâche; leur texte a toutes les apparences d'une recension unique issue d'un seul manuscrit; il offrait au lecteur l'aspect général suivant :

Le texte courant d'abord écrit en caractère hébréo-phéniciens, et graduellement retranscrit en caractères *carrés*, *Sanhédrin*, 21*b*-22 *b*; *Megilla*, I, 9, se trouve divisé clairement en *mots* séparés par un intervalle, conformément au sens qui lui a été attribué traditionnellement. Toutefois cette division n'a pas dû être tout à fait identique dans les manuscrits. La Massore même donne deux listes de mots qui doivent être divisés autrement que dans le texte reçu. Les *sopherim* occidentaux (palestiniens) et les orientaux (babyloniens) divisaient différemment, par exemple, III Reg., XX, 33; et assez nombreux sont les passages où les Septante présupposent une division en conflit avec l'actuelle. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical edition of the hebrew Bible*, Londres, 1897, p. 158-162 et 296. Les lettres *finales* ont été définitivement adoptées. *Megilla*, I, 9; Ginsburg, p. 297-299. Il y a encore quelques *abréviations*. Ginsburg, p. 165-170. Graduellement les consonnes quiescentes (*matres lectionis*) de valeur vocalique se sont multipliées pour faciliter la lecture dans un texte originairement dépourvu de voyelles: mais ici encore diverses étaient les lectures dans les diverses écoles de *sopherim*, comme le révèlent le contrôle ou la comparaison des passages parallèles du texte lui-même, du Samaritain, des Septante et anciennes versions, et des manuscrits occidentaux et orientaux. Ginsburg, p. 137-157.

Plusieurs particularités attiraient d'autre part l'attention du lecteur. Quinze mots en tout (dix dans le Pentateuque, quatre dans les Prophètes, et un dans les Hagiographes) étaient surmontés de *points*, sans plus d'explication. Divers documents post-bibliques en donnent la liste pour le Pentateuque, en particulier *Siphra*, Num., IX, 10. C'étaient : Gen., XVI, 5; XVIII, 9; XIX, 33; XXXIII, 4; XXXVII, 12; Num., III, 39; IX, 10; XXI, 30; XXIX, 15, et Deut., XXIV, 28. Le *Codex babylonicus* (ms. des Prophètes, an. 916, de Saint-Pétersbourg) a trois fois la liste complétée par l'addition de : Is., XLIV, 9; Ez., XLI, 20 et XLVI, 22; II Reg., XIX, 20 et Ps., XXVII, 13. L'examen soit, en premier lieu, de la raison donnée par le *Siphri*, soit du Samaritain et des anciennes versions où font défaut plusieurs des mots en question, prouve que l'intention des *sopherim* était de les exponctuer comme apocryphes et inauthentiques. Les manuscrits révèlent que la liste en pourrait être augmentée; et l'on peut dire que « ces points offrent le plus ancien résultat de la critique textuelle de la part des *sopherim* ». Ginsburg, p. 318-334. En quatre autres passages : Jud., XVIII, 30; Ps., LXXX, 14; Job, XXXVIII, 13 et 15, une lettre dite *suspendue*, parce que placée au-dessus des autres pour être intercalée parmi les syllabes au cours de la lecture, indiquait un autre expédient des *sopherim* à l'effet de marquer des variantes admises dans différentes écoles. L'une d'elles, Jud., XVIII, 30, a une importance particulière au point de vue de l'intégrité du texte. Voir plus loin. Enfin, nouveau signe, et des plus anciens, imaginé pour indiquer un résultat critique : c'est le *noun* dit « séparé », ou « inversé », qui marquait comme de crochets ou parenthèses les neuf passages : Num., X, 35 et 36; Ps., CVII, 23 à 28 et 40, afin d'avertir que ces passages sont transposés et hors de place. *Siphra*, Num., X, 35; *Sopherim*, VI, 1; *Sabbath*, 115 *b*-116 *a*. Cf. Septante pour Num., X, 35-36. Ginsburg, p. 334-345.

Le Talmud et la Massore nous apprennent, au surplus, que beaucoup de leçons furent introduites par les *sopherim* dans la *lecture* des textes sacrés comme partie intégrante de ces textes, et d'abord à titre de tradition orale, en attendant qu'elles fussent indiquées de manière ou d'autre à la marge. Ainsi fut imposée la prononciation de certains mots; ce sont les *miqra' sôpherîm*, « prononciation de scribes ». Une lettre (le *vov* conjonctif) dut être retranchée au commencement de deux ou trois mots dans les cinq passages : Gen., XVIII, 5; XXIV, 55; Num., XXXI, 2; Ps., XLVIII, 26 et XXXVI, 7; ce sont les *'ittûr sôpherîm* « retranchement de scribes »: simple question d'élégance de style, selon Raschi, et qui n'aurait pas son application uniquement dans ces cinq cas. Ginsburg, p. 309. Des mots durent être « lus » bien que « non écrits », *qerê velâ' ketîb*; le Talmud en mentionne six dans II Reg., VIII, 3; XVI, 23; Jer., XXXI, 38; L, 29; Ruth, II, 11; III, 5 et 17; La Massore en ajoute quatre autres: Jud., XX, 13; II Reg., XVIII, 20; IV Reg., XIX, 31 et 37. Des manuscrits offrent même un espace blanc laissé comme à dessein à la place de ces mots. D'autres mots, par contre, « écrits » n'étaient « pas lus », *ketîb velâ' qerê*; selon le Talmud : IV Reg., V, 18; Jer., XXXII, 11; LI, 3; Ez., XLVIII, 16; Ruth, III, 12; la Massore du *Codex babylonicus* ajoute : II Reg., XIII, 33; XV, 21; Jer., XXXI, 11; XXXVIII, 16; XXXIX, 12. Le collationnement des manuscrits pourrait allonger la liste de tous ces cas. *Nedarim*, 37*b*-38 *a* et Ginsburg, p. 308-318.

Les plus importantes de ces *lectures* officiellement prescrites sont les *qerâîn* proprement dits et les *sebirin*. Ici, c'est la foule envahissante. L'édition Baer du texte massorétique relève environ quinze cents des premiers; celle de Ginsburg note, en plus, trois cent cinquante *sebirin*. Et il se découvre toujours dans les manuscrits nouvellement connus et collationnés de nouveaux cas des uns et des autres. Il y a *qerê*, « à lire, » lorsqu'un mot du texte le plus souvent ou choquant, ou étrange, ou incorrect, ou incompréhensible *doit* être remplacé par un autre plus convenable, plus naturel, plus correct, plus logique. Il y a *sebîr*, « opinion», dans la même occurrence, sans que soit estimée nécessaire cette substitution de mots. Toutefois, la frontière entre ces deux groupes est restée quelque peu flottante : dans les manuscrits et même dans les éditions massorétiques *qerâîn* et *sebirin* s'interchangent parfois; et les *sebirin*, dédaignés à tort par les éditions manuelles de la Bible hébraïque, ont souvent autant et plus d'importance que les *qerâîn* pour la clarté du texte. Et encore cela n'a-t-il rien d'absolu : les leçons prônées par ces *lectures* traditionnelles ne sont pas toujours à préférer à celles du texte, surtout quand, au lieu de reposer, comme ce dut être le plus souvent le cas, sur le témoignage de manuscrits antérieurs à la fixation du texte, elles sont plutôt le fruit de spéculations théologiques. En fait, de par la décision des *sopherim*, nombre de ces dernières ont réellement pénétré dans le texte lui-même où elles ont définitivement remplacé des leçons primitives et authentiques : la liste en constitue le *ṭiqqûn sôpherîm*, « correctoire de scribes », que nous étudierons plus loin. Enfin, toutes ces *lectures* et corrections doivent avoir été admises et enjointes en des temps fort anciens, vu que le Talmud interdit d'introduire dans la récitation publique de la Loi quelque altération du texte que ce soit, voire par déférence et révérence envers la divinité ou par raison de bienséance. *Megilla*, 25 *a*; *Schebuoth*, 36 *a*. Voir plus loin.

L'activité des *Sopherim* ne s'est pas limitée à ces indications critiques demeurées apparentes dans leur texte. On sait qu'ils ont compté, supputé, pesé, catalogué à l'infini et à divers points de vue les versets, les mots et jusqu'aux lettres de ce texte, avec encore beaucoup d'autres détails non toujours indifférents, tant s'en faut, bien que présentés sous des formes parfois énigmatiques. En énumérer simplement tous les chefs serait fort long et, eu égard à notre but, superflu. Il suffira maintenant de dire que, dignes successeurs et fidèles disciples des scribes, les *masso-*

rètes ont enfin recueilli religieusement toutes ces notations, et en ont constitué des recueils spéciaux dont les chapitres déjà massorétiques du traité des *Sopherim*, dans le Talmud, avaient été comme les avant-coureurs; puis, qu'ils les répartirent et disposèrent comme autant d'avertissements, ou, pour employer le terme consacré, comme une « haie » protectrice (*Aboth*, III, 20), autour du texte reçu, afin d'écarter de celui-ci tout danger d'accommodation ou de correction de la part des copistes professionnels, empêchés ainsi d'altérer le texte, ou d'y introduire encore des leçons différentes, ayant survécu dans les manuscrits ou supposées par les anciennes versions.

C'est en cela que résida le meilleur de l'esprit massorétique. Garder au texte biblique toute sa pureté censée originelle, pour le moins autant qu'assurer à la postérité tous les éléments jugés nécessaires à son interprétation, fut le but suprême de la Massore. Et il faut reconnaître qu' « elle ne pouvait mieux garantir la conservation du texte sacré que par le moyen de la méthode singulière » qu'elle employa et qui se résume toute en ces deux mots : « compter, compiler ». « Plus naturelle eût été assurément une transcription exacte; mais le résultat eût été beaucoup plus aléatoire, car toute copie nouvelle devenait inévitablement une nouvelle source de fautes. » Pas un codex-type qui n'ait eu encore, en effet, et malgré la Massore de ses marges, ses leçons particulières dans le texte, et dans la massore elle-même ses variations, suivant les diverses écoles de massorètes et les conceptions personnelles des copistes. « Les conditions de la tradition (toujours donc incertaine en quelque point) du texte hébraïque ne changèrent qu'avec l'invention de l'imprimerie. Seule la composition typographique surveillée pouvait émettre et assurer en nombre des exemplaires de la Bible en édition vraiment stéréotype. » Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist*, Hanovre, 1925, p. 152. Aussi les Juifs saluèrent-ils avec enthousiasme la prestigieuse invention qui leur permit soudain de multiplier et de répandre au gré de leur désir la parole de Dieu dans sa pureté native; et leurs premiers typographes appliqués à cette œuvre eurent-ils conscience de collaborer à une « œuvre sainte ». Brann, *Geschichte der Juden und ihrer Litteratur*, Breslau, 1899, p. 266; Ginsburg, p. 779-780. « Nous sommes parfaitement assurés — disaient en épigraphe les imprimeurs de l'édition *princeps* des Prophètes, de Soncino, 1485-1486 — qu'il n'est point de *codex* écrit avec la plume aussi correct que le présent exemplaire imprimé. Nous avons certainement parmi nous plus d'un manuscrit excellent et soigné... mais ceux-là même n'ont pas évité les fautes et les bévues, car ce serait miracle en vérité de trouver un livre exempt de méprises. » Ginsburg, p. 804-805. Encore soupçonnaient-ils bien quelques « confusions de lettres ».

II. Intégrité du texte massorétique. — Les variantes actuelles de la Massore, dans le texte ou dans les marges, variantes souvent rapportées d'autres manuscrits, ou même expressément autorisées de *codices* types connus et jouissant d'une grande considération dans les écoles de scribes reviseurs et ponctuateurs (*nakdânim*) successeurs des massorètes, n'ont en général d'importance réelle que relativement à l'orthographe des mots ou à l'équilibration plus naturelle et plus logique du sens de quelque phrase. Mais en est-il de même des leçons imposées par les *sopherim* depuis les temps antérieurs à l'ère chrétienne, comme aussi des divergences parfois considérables qui régnaient à la même époque reculée dans les recensions du texte hébreu des Prophètes et des Hagiographes, ainsi que l'atteste la version grecque des Septante? Ces leçons et ces divergences n'auraient-elles pas atteint la substance doctrinale des Livres saints? Ne faut-il pas parler de modifications volontaires du texte, non signalées certes par une massore, mais inspirées aux Juifs par des raisons théologiques en face de dissidents usant des mêmes Écritures, tels que les chrétiens?

La foi juive des derniers temps de l'autonomie machabéenne peut se résumer pour l'essentiel dans les articles suivants : Il n'est qu'un seul Dieu de l'univers, un seul *El*, ou *Elohim*. Iahvé est son nom ineffable. Il est transcendant et saint. Moïse est son prophète et Israël est son peuple. Les autres dieux des nations ne sont au prix de lui que honte et que néant. A Jérusalem est son temple unique, et uniquement agréable. L'homme est sa créature, et l'âme humaine est immortelle... Or, *sopherim* et massorètes ont, en réalité, touché à chacun de ces articles en retouchant le texte biblique; mais ce fut, au contraire de ce qu'on pourrait attendre ou imaginer, uniquement pour les affermir en les sauvegardant contre toute hardiesse de rédaction ou toute interprétation du texte qui leur paraissait dangereux ou erronée. L'altération procéda surtout par voie de correctifs et d'atténuations en s'inspirant ouvertement de ce principe. La Massore, qui donne en divers manuscrits la leçon originelle remplacée par l'actuelle, autorise et justifie presque toujours l'altération en la portant au compte non seulement des *sopherim* en général, mais encore, en rapportant l'opinion de certaines écoles, d'Esdras lui-même, ms. du British Museum, *Orient. 1397*; *Orient. 2349*, ou encore « des scribes Esdras et Néhémie ». *Or.*, *1425*. Le Midrasch *Tanchuma*, 83 *a*, l'attribue même aux membres de la Grande Synagogue.

On peut signaler ici en premier lieu — indépendamment de l'usage immémorial chez les Juifs de taire le nom divin par le moyen d'un *qerê* perpétuel de lecture qui faisait prononcer *Adonai* (ou même *Elohim*) le nom de Iahvé en toute occurrence — le souci de remplacer systématiquement dans les textes le tétragramme ineffable par l'appellatif Elohim : comp. II Reg., v, 17-25 à I Par., xiv, 8-17; vi, 9-17 à I Par., xiii, 12-xiv, 1; Ps., xiv, 2-7 à Ps., liii, 3-6, etc., ou de le dénaturer en quelque sorte dans les noms propres théophores et dans l'invitatoire des psaumes, Alleluia (*halâlû jâh* « louez Iahvé). Peu s'en est fallu qu'ainsi nous fussions réduits à ignorer toujours la véritable prononciation du nom divin. Son abréviation essentielle Iahv, ou Iah, en fait pleinement équivalente à Iahvé dans les discours, fut souvent transformée par les scribes, au commencement du nom propre théophore, en *Iehô*, ou dans le plus simple et plus précautionné *Iô*; à la fin du nom, en *Iâch*, lequel, jugé encore trop peu oblitératif s'allongeait en *Iahû*, ou se réduisait à I vocalisé *î* ou *aï*, si bien que parfois il en venait à s'évanouir complètement (*Schema' jâh*, I Par., ix, 16, devenu *Schammûa'*, dans Neh., xi, 17). Le respect, la révérence exagérée du nom divin l'emportait si fort sur le respect du texte, que l'*halâlû jâh*, au nom divin primitivement séparable, la bonne leçon assurément et de signification liturgique voulue, fut réduit par le moyen d'un procédé grammatical à n'être plus qu'une simple interjection musicale, *Pesachim*, 117*a*, et finalement non traduite — tel un nom propre — par les Septante et la Vulgate. D'autres expressions dont faisait partie intégrante ce même nom de *Iâh*, et où il parut nécessaire d'atténuer quelque métaphore jugée trop hardie ont subi çà et là la même oblitération : Ex., xvii, 16; Jos., xv, 28; Jer., ii, 31; Ps., cxviii, 5; Cant., viii, 6 : elle y fut réalisée par une sorte de désécration du nom divin traité alors comme simple qualifi-

catif d'excellence. Plus encore, *Iâh* en vint à être estimé l'équivalent hébraïque de l'exclamation grecque ἰώ, ἰοῦ (hélas!). *Midrasch Rabba* sur Gen., XLIII, 14. — Toute cette question est étudiée longuement et minutieusement dans Ginsburg, *Introduction*, p. 369-399.

L'égal souci d'épargner au nom divin tout semblant de profanation devait conduire les *sopherim* à prévenir l'application au vrai Dieu de noms d'idoles, au risque — parfois réalisé — de rendre difficiles certaines identifications nécessaires à l'intelligence du texte, et d'amener d'apparentes contradictions entre passages parallèles. On sait que le mot *ba'al* n'est dans son sens premier qu'un appellatif : « maître » ou « seigneur», appliqué à la divinité aussi bien que *'êl*, *'elôhim*, et, en fait, appliqué à Iahvé même soit dans la prière ou le simple discours, Os., II, 16, 17, soit par composition dans les noms propres de personnages fervents adorateurs de Iahvé et zélés défenseurs de son culte, tels : Jerubba'al (Gédéon), Jud., VI, 32; VII, 1; Ischba'al, fils de Saül, I Par., VIII, 33; IX, 39; Ba'aljâh, héros de David, I Par., XII, 5, celui-ci de signification ouvertement jahviste : « Iahvé est (son) baal », etc. Inquiets pour l'orthodoxie de voir appliquer à Dieu un appellatif aussi discrédité que celui-là par l'emploi courant qu'en faisaient encore les nations païennes pour désigner leurs idoles, les scribes postexiliens le changèrent en maint endroit en celui de *bôschet*, ou *beschet*, « honte » : *Jerubbeschet*, II Reg., XI, 21, que les Septante, la version syriaque et la Vulgate lurent encore Jerubbaal; *Ischbôschet*, II Reg., II, 8-15, etc. Ginsburg, p. 400-404. On sait aussi que *melek* est un autre titre de Jahvé, seul vrai « roi » d'Israël : Num., XXIII, 21; Deut., XXXIII, 5; Jer., XXXIII, 22; Ps., V, 3; X, 16; XXIX, 10, etc., mais titre aussi des odieuses idoles des nations voisines, comme le montrent encore les Septante (ἄρχων) dans les passages Lev., XVIII, 21; XX, 2-5. Pour empêcher que la divinité du « roi » d'Israël ne fut atteinte et compromise même en pensée par une identification toujours possible chez les Juifs avec la hideuse image du « roi-idole », les mêmes scribes introduisirent la lecture *môlek*, ou *milkôm*, dans ces passages et dans plusieurs autres tels que : III Reg., XI, 5, 7, 33; IV Reg., XXIII, 10, 13; Jer., XXXII, 35, etc., d'où nous sont venus les faux noms propres de divinités chananéennes Moloch et Milcon. Ginsburg, p. 459-461.

Comme nous l'avons marqué, la Massore avoue par ailleurs une vingtaine de corrections opérées dans le texte. La véritable leçon primitive indiquée expressément à la marge des manuscrits (Br. Mus., *Orient.*, *1379*, 268 *b*; *2349*, 108 *a*; *2365*, 138 *b*) nous révèle par comparaison qu'elles eurent pour but dans l'intention des correcteurs, de sauvegarder, ici, la transcendance de Iahvé en supprimant un anthropomorphisme : II Reg., XVI, 12; Ez., VIII, 17; Zach., II, 12; Job, VII, 20; Lam., III, 20; là, sa sainteté contre toute offensante attribution : Num., XI, 15; Job, XXXIII, 3; ailleurs, sa suprême dignité et majesté contre toute atteinte d'irrespect : Gen., XVIII, 22; I Reg., III, 13; Jer., II, 11; Os., IV, 7; Mal., I, 13; Ps., XVI, 20; son immortalité : Hab., I, 12; ou encore le crédit religieux d'Israël (à l'opposé de Juda) qui ne devait pas être, malgré l'histoire, suspecté de polythéisme : II Reg., XX, 1 sq., ou de personnes telles que la mère de Moïse : Num., XII, 12, et peut-on ajouter, Moïse lui-même, dans Jud., XVIII, 30, où le « *noun* suspendu » sur le nom de *Môscheh* (Moïse) pour contraindre à la lecture *Menasscheh* (Manassé) lavait de tout soupçon d'idolâtrie la postérité du grand législateur dans son petit-fils Jonathan, prêtre de Micah, puis des Danites. Ginsburg, p. 347-363. Sans restituer les leçons originelles, la Massore du *Codex babylonicus* de Saint-Pétersbourg ajoute les deux passages : Mal., I, 12 et III, 9, où le fait d'une malédiction contre la divinité est dérivé sur autrui ou oblitéré par subterfuge grammatical. Dans son commentaire sur II Reg., XII, 14, Raschi signale aussi comme « une altération due à la révérence pour la gloire de Dieu » semblable dérivation d'un blasphème imputé à David sur « les ennemis de Iahvé ». Ailleurs, Ps., X, 3; III Reg., XXI, 10, 13, l'atténuation se réalise par l'emploi de l'euphémisme bien connu : « bénir » pour « maudire » ou « blasphémer » : la double leçon est même restée dans le psaume; et, pour III Reg., c'est le targum et la version syriaque qui trahissent le pieux subterfuge. Cf. aussi : Job, I, 5, 11; II, 5, 9.

Les massorètes, en fidèles réalisateurs des traditions de leurs prédécesseurs les *sopherim*, ne se sont pas fait faute non plus d'altérer le texte, là où ces traditions l'exigeaient, par le moyen des voyelles. Fut-il jamais plus dangereux anthropomorphisme que celui-ci : « voir » (*jre'eh*) ou « *contempler* la *face* de Iahvé»? Bien que les psaumes XI, 7 (Vulg., X : *vidit*; Septante : εἶδεν) et XVII, 15 (Psautier hébraïque : *videbo*), cf., aussi, Is., XXXVIII, 11 (Vulg., *videbo*) — aient le mot synonyme dans la forme active, qui a simplement pour objet la divine présence en tant que manifestée dans le sanctuaire, le psaume XLII, 3, porte, au mépris de la grammaire, massorétiquement et fort prudemment, le passif « être vu » (*jêrâ'eh*), « paraître devant Dieu »; alors que plusieurs manuscrits, le targum et le syriaque ont aussi l'actif. Cf. au surplus, Ex., XXIII, 15, 17; XXXVI, 20, 23; Deut., XVI, 16; XXXI, 11; Is., I, 12, etc. Ginsburg, p. 457-459.

Aux temps machabéens, lors de la profanation du temple de Jérusalem par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 41-64, et de l'usurpation du souverain pontificat par Alcime, VII, 1-22, Onias (IV) fils du grand prêtre légitime dépossédé, Onias III, avait bâti en Égypte, à Léontopolis, ville de la préfecture d'Héliopolis, un temple à Iahvé doté par le roi Ptolémée Philadelphe lui-même, et cela sinon à la grande joie des Juifs palestiniens, du moins avec leur tolérante sympathie. Josèphe, *Antiq.*, XII, 9, 7; XIII, 3, 1-3; *Bel. jud.*, I, 1, 1; VIII, 10, 2 et 3; *Cont. Apion.*, II, 5; II Mach., I, 1 sq.; 18, II, 16-18. Ceux d'Égypte, et ils étaient nombreux, purent ainsi deux siècles durant, 140 avant J.-C. -71 après J.-C., adorer Iahvé de la manière prescrite par les rites mosaïques. Un texte d'Isaïe, XIX, 18-25, semblait prédire et autoriser cet établissement extraordinaire parmi « cinq villes égyptiennes » dont « l'une serait appelée » en conséquence, et tout comme Jérusalem elle-même, « cité de la justice ». Cf. Is., I, 16. C'est, du moins, la leçon supposée par le grec des Septante : πόλις ἀσεδέκ (= héb. : *haççedeq*), que l'interprète d'Isaïe n'a pas voulu traduire, obéissant déjà sans doute au scrupule de mettre en parallèle les deux temples, celui de la métropole, seul orthodoxe, et celui de Léontopolis, bientôt suspect de schisme. Un premier *sopher* introduisit l'altération, apparemment suggérée par l'idée du voisinage d'Héliopolis : *haheres*, « du soleil », leçon d'une quinzaine de manuscrits, de Symmaque (ἡλίου), de la Vulgate *civitas solis*, de la version arabe de Saadia et des plus anciennes traditions, *Menachoth*, 110 *a*. (Peut-être l'altération fut-elle plutôt, abstraction faite de la vocalisation massorétique : *hah(a)r(a)s* « du lion » = Léontopolis.) Un autre *sopher* prétendit lire à son tour : *haheres*, « de la destruction »; c'est notre leçon massorétique, celle aussi d'Aquila, de Théodotion, de la version syriaque, et le seul terme qui, au jugement du scribe, pût désormais convenir à cette cité d'opprobre en face du temple hiérosolymitain restauré et rendu au culte de Iahvé. Le targum des Prophètes, embarrassé, adopta

les deux leçons alternantes condamnant à « la *destruction* la cité de *Beth-Schemesch* », ville du soleil, Héliopolis... Voir, au surplus, *Dictionn. de la Bible*, Paris, 1912, t. III, col. 992, 993.

L'Ecclésiaste soulève le problème de l'immortalité de l'âme et le pose sous forme interrogative : « Qui connaît, dit-il, le souffle de l'homme? *est-ce qu'il monte* vraiment en haut...? », III, 21; avec peut-être le doute qu'il n'en est rien, mais doute provisoire et *cartésien*, puisque la solution affirmative est donnée plus loin, XII, 7 : « Le souffle de (l'homme) retourne à Dieu qui l'a donné. » Toutes les versions ont entendu en ce sens le ה initial de l'hébreu, *hă'ôlâh*? Mais la Massore s'est émue quelque jour de ce semblant de scepticisme et a fait, par une ponctuation particulière, de l'interrogatif un relatif : «Qui connaît le souffle de l'homme, *qui monte* en haut...? » : ce qui sonne mieux assurément aux oreilles pies, mais n'en détruit pas moins l'harmonie de l'argumentation dans tout le passage : *hă'ôlâh*.

Aucune de toutes ces altérations, pour importantes qu'elles soient très souvent au point de vue de l'intelligence et de la clarté du texte, ne détruit rien de la croyance juive et n'y change rien de caractéristique ou d'essentiel. Il en est de même de certaines divergences parfois considérables qui existent entre notre recension massorétique, et la recension hébraïque supposée par les Septante dans les Prophètes et les Hagiographes. Le grec de I Reg., XVIII, 6-XIX, 1, fournit par exemple un texte beaucoup plus court que l'hébreu, dans un récit parfaitement ordonné et vraisemblable que déparent et affaiblissent considérablement les additions visiblement postérieures faites au texte massorétique. Dans le livre grec de Jérémie un discours du prophète, XXV, 1-13, sert d'introduction à une série d'oracles contre les Gentils, XXV, 14-XXXI, que l'hébreu a reportés beaucoup plus loin, et dans un ordre tout différent, à la fin du livre : XLIX, 34-39; XLVI; L-LI; XLVIII, 1-7; XLIX, 7-22; XLIX, 1-5; XLIX, 28-33; XLIX, 23-27; XLVIII. Voir ci-dessus, t. VIII, col. 849 sq. Le psaume IX (grec) alphabétique a été coupé en deux dans l'hébreu, IX et X, avec suppression de trois strophes, addition d'une strophe nouvelle, IX, 20-21, et dérangements dans l'ordre des versets. La partie poétique du livre de Job contient dans l'hébreu massorétique une foule de développements qui n'existaient pas dans le texte primitif des Septante... Mais ces éléments nouveaux, apparemment introduits dans ce livre de Job et dans celui des Rois par des recenseurs s'autorisant de textes plus complets, encore qu'ils intéressent le développement doctrinal et l'histoire sainte, n'y modifient rien de traditionnel ni d'essentiel, et les remaniements subis par le livre de Jérémie et par celui des psaumes n'ont de portée qu'au point de vue littéraire pour le premier, et, pour le second, qu'au point de vue exclusivement liturgique, qui paraît bien avoir dominé dans le temple et dans la synagogue l'arrangement de la collection.

Plus grave assurément serait l'accusation portée contre les Juifs par quelques Pères des premiers siècles d'avoir altéré le texte de l'Ancien Testament dans les passages qui étaient favorables aux chrétiens, si elle était fondée sur des faits réels. Ainsi Justin, *Dial.*, 71, 84. *P. G.*, t. VI, col. 644, 673, reproche aux Juifs de lire dans Isaïe, VII, 14, νεᾶνις « jeune fille », au lieu de παρθένος « vierge »; comme aussi, *Ibid.*, 72, 73, col. 644-645, d'avoir supprimé dans le psaume XCVI, 10 (grec et Vulg. XCV) les mots : ἀπὸ τοῦ ξύλου, (psautier romain : *Dominus regnavit* A LIGNO). Tertullien, *De cultu fem.*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1308, dit aussi que les Juifs ont retranché des Écritures plusieurs choses concernant le Messie : *rejecta... cætera quæ Christum sonant.* Origène, *Ad African.*, 19, *P. G.*, t. XI, col. 69, 72, paraît faire planer sur les livres hébreux le soupçon de fraude en assurant que *hoc solum pro vero habendum in Scripturis divinis quod Septuaginta interpretes transtulerunt; nam id esse solum quod auctoritate apostolica confirmatum sit.* Cf. *In Jerem.*, hom. XVI, 10, *ibid.*, t. XIII, col. 449, 452. Saint Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. V, 2, *P. G.*, t. LVII, col. 57, formule un semblable soupçon à propos d'Isaïe, VII, 14 : *Post Christi adventum interpretati sunt Judæique manserunt, unde in suspicionem cadunt utpote qui ex inimicitia sic potius dixerint (non virginem, sed puellam), ac prophetias de industria obscure converterint.* — Ajouter ici l'accusation séculaire d'avoir altéré sciemment dans le psaume XXII (XXI) 17, le mot si expressif *kâ'ărû* (ou *kâ'rû*), ὤρυξαν, FODERUNT *manus meas et pedes meos*, en celui, inintelligible, de *kâ'ări, sicut leo.*

On aura remarqué déjà que pour Is., VII, 14, Justin condamne non le texte hébreu, mais la traduction grecque d'Aquila; que sa critique porte non sur la teneur elle-même, mais sur l'interprétation; et que pour le psaume XCVI, 10, la leçon *a ligno*, ἀπὸ τοῦ ξύλου, n'a de répondant dans aucun manuscrit hébreu, ni dans aucune version faite directement sur l'hébreu : elle ne peut venir que de la κοινή, vulgate hellénique, *pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum, vetus corrupta editio.* S. Jérôme, *Epist.*, CVI, *Ad Sunniam et Fretellam*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 838. D'autre part, Tertullien vise simplement le livre apocryphe d'Hénoch, qu'il tenait pour canonique, et n'atteint ainsi qu'indirectement les Écritures divinement rétablies, selon lui, par Esdras après la captivité. De son côté, saint Jean Chrysostome n'accuse nullement les Juifs de falsification du texte hébreu, mais visiblement d'avoir à dessein traduit de manière obscure les prophéties messianiques. Quant à Origène, non seulement il ne donne aucune preuve du fait qu'il avance, mais au témoignage de saint Jérôme, *In Isaiam*, VI, 9, *P. L.*, t. XXIV, col. 99, il se prononce, *in octavo volumine Explanationum Isaiæ* en faveur des Juifs. Et Jérôme lui-même, qui « soupçonnait » que les Juifs avaient retranché quelques mots du Deutéronome pour échapper à la malédiction, *In Ep. ad Gal.*, l. II, t. XXVI, col. 357, n'est point trop affirmatif : *Incertum habemus utrum Septuaginta interpretes addiderint ...an in veteri Hebraico ita fuerit, et postea a Judæis deletum sit.* Et on peut dire en effet que la comparaison de la Bible hébraïque et de la Bible grecque ne trahit en réalité, dans aucun cas, une altération du texte hébreu qui aurait été faite en vue de combattre les interprétations reçues parmi les chrétiens.

Les docteurs juifs doivent être aussi innocentés de la corruption volontaire du texte de Ps., XXII, 17. Bien que la leçon *kâ'ări* soit prédominante, il n'a pas manqué de « manuscrits corrects » où la leçon traditionnelle des Bibles grecques et latines, *kâ'ărû*, se rencontrait dans le texte même, bien que notée d'un *qerê*, au témoignage de l'éditeur de la Bible rabbinique de Venise, 1524-1525, Jacob ben-Chayim, t. IV, *Mass. finalis*, lettre *Aleph.* Du reste la massore du passage signale pour le mot, avec une vocalisation particulière, un « sens différent » de *sicut leo* et en fait en conséquence, un verbe. Celle de Num., XXIV, 9, certifie pour le psaume la lecture *kâ'ărû, foderunt*, au *ketib.* Et c'est en vain que des critiques comme Hupfeld, *Die Psalmen*, Gotha, 1858, t. II, p. 25 et Baer, *Liber psalmorum* (édit. massor.), Leipzig, 1880, p. 91, accusent Ben-Chayim d'avoir falsifié lui-même la Massore dans ces passages « pour la gloire de Dieu et pour plaire à son imprimeur chrétien »; car « tout important Codex avec la Massore reconnaît au mot

les deux sens (donc les deux orthographes) », y compris un manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Halle que Hupfeld eût pu consulter. Ginsburg, p. 968-971.

III. Valeur théologique du texte massorétique. — Un fait qui montre bien en quelle estime et autorité les Juifs des siècles post-exiliques tenaient le texte de leurs Livres sacrés, c'est celui des quinze passages de la Loi où les Septante, selon le Talmud et les *Midraschim*, modifièrent l'hébreu original, par l'effet d'une « grâce octroyée à chacun d'eux » pour ampliation du sens doctrinal de ces passages : Gen., I, 1; I, 26; II, 3; V, 2; XI, 7; XVIII, 12; XLIX, 6; Ex., IV, 20; XII, 40; XXIV, 5 et 11; Num., XVI, 15; Deut., IV, 9; XIV, 7; XVII, 3 et Lev., XI, 6. *Bab. Megilla*, 9 *a*; *Jer., Megilla*, I, 9; Midrasch *Mechiltha*, 15 *b*. Ainsi, pour amener les premiers mots de la Genèse à exprimer clairement la création *ex nihilo* par la traduction courante : Ἐν ἀρχῇ, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν..., alors que l'hébreu supposerait plutôt : ὅτε δὴ ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι... « Quand Dieu commença de créer... », il ne fallut pas moins qu'un acte nouveau d'inspiration divine qui fit lire au traducteur : *'Elôhîm bârâ' berê'šîth...* « Au commencement, Dieu créa... »

Et cette estime et autorité ne diminua certes pas quand la version grecque des Septante fut bientôt discréditée dans la Synagogue, à ce point d'y être comparée au « veau d'or substitué au vrai Dieu ». *Sopherim*, I, 7. C'est durant la période qui court de l'attribution aux Septante d'une autorité divine jusqu'au temps où leur œuvre fut rejetée en tant qu'interprétation tout à fait inadéquate du texte original, que celui-ci fut graduellement fixé avec référence constante aux traditions ancestrales. Un peu moins d'un siècle avant notre ère, des établissements d'instruction avaient été ouverts, académies ou simples écoles, où tout enfant devait à partir de l'âge de cinq ans apprendre à lire la Bible soigneusement écrite. *Ketuboth*, VIII, 11; *Aboth*, V, 21; *Pesachim*, 12 *a*; Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 12. Le texte sacré était lu également dans les synagogues. *Cont. Ap.*, II, 17; *Megilla*, IV, 2 et 4; cf. Act., XV, 21. Et il importait extrêmement à la foi savante ou populaire que d'une école ou d'une synagogue à l'autre ce texte fût uniforme. En ce temps où l'inspiration et la révélation divines n'avaient pas encore passé du cercle de l'Église juive à celui de l'Église chrétienne, les *sopherim*, en réalité guides spirituels des communautés, reviseurs, éditeurs et, au degré que nous avons marqué, véritables conservateurs des Écritures canoniques, devaient encore jouir d'une autorité et d'un don d'assistance divine dus à leur condition de coopérateurs à l'œuvre des grands inspirés d'Israël. L'Évangile, du reste, sut leur reconnaître ces charismes : les scribes n'ont-ils pas « siégé (ἐκάθισαν, *sederunt*) dans la chaire de Moïse »; et n'a-t-il pas fallu « garder et faire tout ce qu'ils disaient » ? Matth., XXIII, 2-3. Le texte hébreu qu'ils ont établi reste donc le texte seul authentiquement inspiré, et il subsiste en cette qualité comme source première en date de l'enseignement religieux traditionnel, comme lieu théologique où puiser, sous le bénéfice du même don d'assistance transféré à l'Église nouvelle, la substance de cet enseignement.

Et la consécration officielle des textes grec et latin des versions immédiates Septante et Vulgate, par l'autorité conciliaire ou pontificale, n'est faite pour diminuer en rien ce privilège du texte hébreu massorétique d'être et de rester toujours l'expression substantielle directe de l'inspiration et de la révélation juives, depuis les origines jusqu'au moment où s'éteignirent pour jamais en Israël ces deux lumières. Bien que les docteurs de la Synagogue aient interprété le texte canonique suivant une méthode et des traditions propres à oblitérer souvent le sens littéral en faveur d'une exégèse allégorique, homilétique et au surplus artificielle, ce texte n'en est pas moins demeuré des siècles durant constamment identique à lui-même, en face de ses premières traductions, immédiates ou dérivées, altérées de très bonne heure en dépit de l'usage qu'en firent les Pères et docteurs de l'Église chrétienne selon les nécessités de leur enseignement, dogmatique et pastoral. Altérée cette Κοινή hellénique (les Septante avant l'édition d'Origène), que saint Jérôme représentait un peu dédaigneusement aux deux Goths chrétiens, Sunnia et Frithila, comme une « vieille édition corrompue au hasard des temps et des lieux suivant l'arbitraire des transcripteurs ». Altérée l'ancienne vulgate latine, version de cette Κοινή, où le même Père trouve à déplorer tant de choses, *vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus addita aut mutata... Præf. in quat. Evangelia, P. L.*, t. XXIX, col. 527. En vain le saint docteur voulut-il d'abord corriger cette vieille latine d'après le texte des Hexaples d'Origène, *Præf. in lib. Psalm.*, t. XXIX, col. 117-120; *In lib. Job, ibid.*, col. 61, 62; devant les altérations sans cesse renaissantes, *renascentes spinas*, il lui fallut enfin songer à traduire le texte hébreu lui-même, où il avait pleine conscience de trouver la *vraie* tradition en face de ce qu'il jugeait, quelque peu hyperboliquement, être *mensonger*. *Epist.*, XLIX, 4, *ad Pammachium*, t. XXII, col. 512 : *Lege eumdem Græcum et Latinum; et veterem editionem nostræ translationi compara : et liquido pervidebis quantum distet inter veritatem et mendacium!* Le texte dont il s'est servi pour sa version se trouvant avoir été à peu près identique à celui de la Massore, il suit naturellement que l'hébreu traditionnel de nos Bibles bénéficie largement du sentiment favorable à la vulgate hiéronymienne exprimé dans le décret qui a déclaré celle-ci « authentique », et que dans les passages où il concorde parfaitement avec elle, il participe à son autorité. C'est, du reste, le sentiment du cardinal Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 2ᵉ édit., 1875, p. 567 : *Licet nullo explicito Ecclesiæ decreto declarata sit authentia textus hebraici in veteri Testamento,... de ea tamen certe constat non solum critice et historice sed de authentia quoad rei summam etiam dogmatice. Ipsa enim authentia editionis vulgatæ quæ dogmatice declarata est, supponit authentiam textus hebraici... saltem ut in omnibus exemplaribus simul sumptis in Ecclesia Dei adhuc exstat et dignosci potest.*

Le sentiment commun des théologiens catholiques est que le décret conciliaire n'oblige à suivre la Vulgate que dans les passages concernant la foi et les mœurs, et que cette version peut bien contenir même des erreurs de traduction dans des détails qui ne sont point du domaine doctrinal ou moral formant ce qu'on appelle la substance des Livres saints. Si l'authenticité de la Vulgate doit donc être interprétée comme supposant et entraînant la conformité substantielle avec le texte original, et celle-là seulement, ce dernier texte peut alors garder dans les passages divergents une supériorité naturelle sur sa version et ne devoir point lui être sacrifié, attendu que, pour la critique, l'original doit être en principe préféré à la version. C'est ce principe qui a fait souvent corriger le texte latin de la Vulgate, depuis le XIIᵉ siècle, d'après l'hébreu aussi bien que d'après le grec. C'est lui également qui portait Léon XIII à prôner l'utilité de recourir à la langue originale, *inspectio præcedentis linguæ*, si le latin de la Vulgate offrait quelque part un sens équivoque, une expression moins correcte, la trace, en un mot, d'une faiblesse ou même d'une faute de

traduction. Encyclique *Providentissimus Deus*, *Dict. de la Bible*, t. I, p. xx.

Il n'en reste pas moins à constater que le texte hébreu de la Massore n'est point tenu, en fait, officiellement, (*explicito Ecclesiæ decreto*) pour *authentique*, non plus, du reste, et à tout bien considérer, que le texte grec des Septante, malgré le décret de Sixte-Quint, puisque, comme ce dernier, il n'est admis avoir de valeur théologique que pour l'éclaircissement de la Vulgate, et que l'Église, aussi bien, ne permet pas de l'employer en formulaire dans l'usage liturgique, dans l'enseignement pastoral, ni dans celui de la théologie. Mais pourrait-il, néanmoins, se voir quelque jour revêtu de cette qualité? Assurément, et, en droit, il mérite de l'être : n'est-il pas le texte directement inspiré pour servir de véhicule à la révélation? n'est-il pas le texte gardé, surveillé, transmis par une Église divinement établie comme ne l'a été nul autre écrit de contexture et d'esprit religieux? n'est-il pas le texte original d'étonnante conformité avec une de ses versions déclarée authentique? et ne trouverait-il pas, enfin, en premier lieu, dans sa « massore » minutieuse, droitement conservatrice et traditionnelle, des éléments essentiels et infiniment précieux de redressement et de restauration pour ses rares parties quelque peu atteintes par la rouille des siècles ou diminuées par l'esprit parfois rétréci de ses conservateurs? Il existe, dans sa forme antique deux fois millénaire, en des manuscrits pour la plupart fort bien conservés eux-mêmes, en des éditions premières déjà remarquablement soignées, ou en des éditions plus modernes, et critiques, il est vrai, mais non moins respectueuses de sa teneur hiératique quasi immuable. Sa Massore a été explorée, étudiée, et les éléments de réajustage qu'elle peut fournir sortis de la carrière, épannelés, ordonnés et amenés comme à pied d'œuvre. C'est naturellement à une institution et à une autorité héritières des prérogatives des *sopherim* qu'il appartiendrait de fondre le tout en un texte déclaré authentique. L'entreprise et la réussite de cette œuvre d'avenir suffirait, comme aux temps déjà lointains des Damase et des Jérôme, et, plus près de nous, des Léon X, des Sixte V et des Clément VIII, à illustrer pour des siècles un pontificat.

Principaux ouvrages sur la Massore : 1° *Explications de la Massore*. — Elias Levita, *Mâsôret hammâsoret*, « tradition de la tradition », ou « Clé de la Massore », en hébreu, explication des notes massorétiques sur la Bible hébraïque; Chr. D. Ginsburg, *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, Londres, 1867, édition et traduction avec notes explicatives; Jacob ben-Chayim, *Præfatio ad Biblia Veneta magna rabbinica*, en hébreu, Venise, 1524-1525, t. I de l'édition princeps de sa Bible; Chr. D. Ginsburg, *Jacob b. Chayim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible*, Londres, 1867, édition avec notes explicatives et traduction; J. Buxtorf (l'Ancien), *Tiberias, sive commentarius masorethicus*, Bâle, 1620, t. IV de la *Biblia maxima rabbinica*, explication de la Massore, histoire des massorètes; et *Clavis Masoræ*, explication des mots massorétiques, 2e édit., Bâle, 1665 et 1700; Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 551-563: Une page de la Massore; 1903, p. 529-549: La langue et le langage de la Massore. A. Terminologie grammaticale; 1904, p. 521-546 et 1905, p. 203-234, 515-542; B. Lexique massorétique.

2° *Quelques études massorétiques*. — Walton, *Prolegomena* à la Bible polyglotte de Londres, c. IV, dans le *Sacræ Scripturæ cursus completus* de Migne, Paris, 1839, t. I, col. 265-290; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, l. I, c. XXIV sq., p. 131-159; Harris, *The rise and development of the Massorah*, dans *The Jewish Quarterly Review*, 1889, t. I, p. 128-142; 223-257; Strack, *Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebr.*, Leipzig, 1873; Blau, *Masoretische Untersuchungen*, Strasbourg, 1891, et *Massoretic Studies*, dans *The Jew. Quart. Review*, 1896, t. VIII, p. 343-359; 1897, t. IX, p. 122-144, 471-490; Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, Londres, 1897 : I. La forme extérieure du texte, II. Le texte lui-même... La Massore, son origine et son développement. Histoire et description des manuscrits. Histoire du texte imprimé; Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist*, Hanovre, 1925.

3° *Éditions du texte avec la Massore*. — Jacob ben-Chayim, Venise, 1524-1525, édition princeps en quatre volumes in-folio, le texte avec une partie seulement de la Massore, les targums d'Onkelos et de Jonathan et les commentaires de Raschi, Aben-Ezra, David Kimchi, R. Levi ben-Gerson, Moïse Kimchi et Saadia, première édition avec en marge les *qerâîn* et les *sebirin*. Édition type de toutes les autres.

De nos jours : A. Hahn, *Biblia hebraica secundum editiones Jos. Athiæ, Joannis Leusden, Io. Simonis aliorumque, imprimis E. van der Hooght...*, 1875, avec explication de la Massore; nouvelle édition, Leipzig, 1893; Baer (et Delitzsch), Leipzig, 1869 sq., notes critiques pour l'établissement du texte, séries de notations massorétiques avec explications; Chr. D. Ginsburg, *Massoretico-critical text of the hebrew Bible*, 1894; 2e édit. 1906, texte de l'édition Jacob ben-Chayim, divisions selon les anciens chapitres massorétiques *(sedarim)*, *qerâîn* et *sebirin*, variantes marginales des anciens codices-types cités dans la Massore elle-même, aujourd'hui perdus, variantes autorisées par les manuscrits et les anciennes versions, leçons des écoles orientales et occidentales; quelques leçons des anciennes versions non autorisées par les manuscrits...

4° *Éditions de la Massore*. — Frensdorff, *Die Massora magna*, première partie seulement : *Masoretisches Wörterbuch oder die Masora in alphabetischer Ordnung*, Hanovre et Leipzig, 1876; Chr. D. Ginsburg, *The Massorah compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged*, 4 vol. in-fol., 1880-1905.

L. BIGOT.

MASSOULIÉ Antonin (1632-1706), né à Toulouse, le 28 octobre 1632, prit l'habit de saint Dominique le 21 avril 1647. Il fut prieur du noviciat, puis provincial pour la province de Toulouse; le P. Cloche l'appela à Rome en 1687, et il devint assistant général; il occupa cette fonction jusqu'à sa mort le 22 janvier 1706. En 1697, il fut chargé d'examiner le livre de Fénelon sur les *Maximes des saints* (*Œuvres de Fénelon*, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. IX, p. 249, 269, 270, 287, 323, 324).

Le premier écrit du P. Massoulié a pour titre : *Méditations de saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive, pour les exercices de dix jours, avec la pratique des méditations du même saint Thomas*, ou *Traité des vertus, dans lequel les actes des principales vertus sont expliqués en particulier*, in-12, Toulouse, 1678; 2 vol. in-12, Toulouse, 1700, 1703 (*Journal de Trévoux* de mars 1704, p. 366-374). Ces méditations sont parfois très touchantes et certaines considérations très profondes, spécialement sur l'amour de Dieu qui est une source de grandes lumières. L'ouvrage capital du P. Massoulié est le *Divus Thomas, sui interpres, de divina motione et libertate creata*, 2 vol. in-fol., Rome, 1692, 2e édit., 1707-1709, dédié à Innocent X. La première dissertation étudie la motion divine dans l'ordre naturel; la deuxième étudie la liberté créée et spécialement la liberté d'indifférence et la conciliation de la liberté avec la motion divine; la troisième dissertation étudie la motion divine dans l'ordre de la grâce, la grâce suffisante et la grâce efficace; enfin la quatrième étudie la motion divine dans l'état d'innocence. Dans cet écrit, Massoulié montre que la théorie de la prémotion physique n'est point une invention de Bañez, comme le prétendent les adversaires de cette thèse, et toute la seconde partie du t. II combat les théories de Jansénius, examine les cinq propositions et montre, contre l'évêque d'Ypres, que la grâce d'Adam et des anges était une grâce efficace par elle-même et une motion divine, comme la grâce actuelle accordée aux hommes (*Journal de Trévoux* de septembre 1712, p. 1536-1569). L'ouvrage fut attaqué par la Faculté de

Douai en 1722, mais l'affaire fut portée à Rome et l'écrit fut approuvé le 18 juillet 1729.

Le P. Massoulié combattit aussi le quiétisme dans un *Traité de la véritable oraison,* où les erreurs des quiétistes sont réfutées et les *Maximes des Saints* sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas, in-12, Paris, 1699. L'ouvrage est dédié à Noailles dont le P. Massoulié fait l'éloge. Dans cet écrit, composé avant l'affaire de Fénelon, dont il connaissait cependant le livre, il attaque les thèses de l'archevêque de Cambrai qui se plaint avec quelque vivacité (Lettre à Chanterac, 2 janvier 1699, dans *Œuvres* de Fénelon, édit. de Saint-Sulpice, 1851, t. IX, p. 638, 639). Massoulié compléta son travail dans le *Traité de l'amour de Dieu* où la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères, surtout de saint Thomas, in-12, Paris, 1703 (*Journal des Savants* du 12 novembre 1703, p. 580-585 et *Mémoires de Trévoux* de février 1704, p. 268-289). Ajoutons enfin que le P. Massoulié publia un *Supplément à la théologie de l'esprit et du cœur* que le P. Contenson avait laissée inachevée.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 239; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 328-329; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 249; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 286-288; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, col. 769-770 et 827-829; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique*, 1749, t. V, p. 751-773; P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1914, t. VII, p. 258-264; Coulon, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, fasc. I, 1910, p. 74-79; Raissons, *Vie d'Antonin Massoulié dominicain*, in-4°, Paris, 1717; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. IV, p. 460-472; *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 179-180; *Supplément au Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité des XVIIe et XVIIIe siècles*, in-12, s. l., 1763, p. 15-16; *Biographie toulousaine*, Paris, 1823, t. II, p. 29-30; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 663-665; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 977-978.

J. CARREYRE.

MASSUET René (1665-1716), naquit à Saint-Ouen de Mancelles, près de Bernay, diocèse de Lisieux, le 3 août 1665; il fit profession chez les bénédictins à Notre-Dame de Lire, le 20 octobre 1682; puis il enseigna la philosophie à l'abbaye du Bec et la théologie à l'abbaye Saint-Étienne de Fécamp. Il étudia particulièrement la théologie positive et travailla à achever l'œuvre de Mabillon et de Ruinart. Il mourut à Saint-Germain-des-Prés, le 19 janvier 1716.

Le P. Massuet a publié la *Lettre d'un ecclésiastique au R. P. E. L. J. (Étienne Langlois, J.) sur celle qu'il a écrite aux R. P. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur touchant le dernier tome de leur édition de saint Augustin*, in-4°, Osnabrück, 1699. Les invectives grossières qu'on trouve à la fin de cet écrit ne sont pas l'œuvre de Massuet (sur cette affaire, voir Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1903). Puis il écrivit une *Lettre à M. l'évêque de Bayeux sur son mandement du 5 mai 1707, portant la condamnation de plusieurs propositions extraites des thèses soutenues par les R. P. Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur de l'abbaye Saint-Étienne de Caen*, in-12, La Haye, 1708; dans cette lettre, datée du 3 janvier 1708, Massuet veut montrer que les propositions censurées par M. de Nesmond sont parfaitement exactes. Mais le travail capital du P. Massuet est l'édition des œuvres de saint Irénée qui a pour titre : *Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et eversionis falso cognominatæ agnitionis, seu contra hæreses libri quinque...*, in-fol., Paris, 1710 (*Journal des Savants* du 19 janvier 1711, p. 29-32, et *Mémoires de Trévoux* d'avril 1711, p. 557-581); une préface et trois disertations préliminaires étudient tout ce qui se rapporte à saint Irénée : histoire des hérésies, vie et doctrine du saint, particulièrement au sujet des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, du péché originel, de la grâce et des sacrements. Massuet examine toutes les éditions antérieures, les discute et présente le texte le plus pur; il éclaircit et explique, par des notes, les passages difficiles. Il fit cette édition nouvelle pour réfuter les erreurs propagées par E. Grabe, d'Oxford, le dernier éditeur d'Irénée. Grabe avait, dit-on, préparé une réponse qui n'a pas été imprimée : *Irenæus ad novam editionem instructus ac ad defensionem contra Massuetum paratus.* Le Cerf de la Viéville a longuement étudié le travail de Massuet, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 329-340.

Quelque temps après, Massuet publia le tome V des *Annales O. S. B.*, in-fol., 1713, avec quelques additions à l'œuvre de Mabillon; dans sa préface, Massuet donne un abrégé de la vie de Mabillon et de celle de Ruinart, ses deux prédécesseurs, qu'il défend contre certaines attaques; il fit aussi quelques recherches pour le tome VI. Enfin le tome XIII des *Amœnitates litterariæ* de Schelhorm, Francfort, 1730, donne cinq lettres de Massuet au bénédictin allemand, Bernard Pez; ces lettres contiennent surtout des nouvelles littéraires, mais elles montrent les relations que Massuet entretint avec quelques chefs du parti janséniste.

Massuet a laissé quelques ouvrages inédits que l'on trouve à la Bibliothèque nationale : mss. français, *17 260*, *17 680*, *19 664* et *18 817*; ce dernier ms. contient les *Annales de Saint-Germain-des-Prés*, œuvre de Ruinart jusqu'en 1709, et de Massuet à partir de 1709. Mais le travail inédit le plus intéressant de Massuet est assurément celui que signale Tassin. Durant toute sa vie, Massuet étudia les œuvres de saint Jean Chrysostome et il composa un gros in-folio, intitulé : *Augustinus græcus*, dans lequel il avait recueilli de nombreux textes de ce Père où la gratuité et l'efficacité de la grâce sont mises en relief. Les jansénistes ont puisé à pleines mains dans ce travail de Massuet pour rédiger leur livre des *Hexaples*, 8 vol., in-4°.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXVII, p. 239, 240; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 217; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 613-614; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VII, p. 329 et Suppl., t. II, p. 85; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 250; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 288- 289; Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1770, p. 375-379 et François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 216-219 (même texte que Tassin); Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 327-344; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, Ire partie, in-12, Paris, 1760, p. 33-34; *Nouvelles ecclésiastiques*, du 9 janvier 1740, p. 8; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. III, p. 180; Bouillot, *Biographie ardennaise*, 2 vol. in-8°, Paris, 1830, t. II, p. 190-197; Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain des Prés et les savants lyonnais, d'après leur correspondance*, in-8°, Paris, 1894, p. 289-365, et *Nécrologe des religieux de la Congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 108-111; Th. Lebreton, *Biographie normande*, 3 vol. in-8°, Rouen, 1856-1861, t. III, p. 54; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, ou *Dictionnaire bibliographique et historique*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860, t. II, p. 289; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol. in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 245; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 827-829; *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 978-979.

J. CARREYRE.

MASTRIUS DE MELDOLA des frères mineurs conventuels (1602-1673). — Barthélemy Mastrius naquit à Meldola, en 1602. Il avait achevé ses cours de littérature et de logique et commencé ses études de philosophie, lorsque, vers l'âge de quinze ans, il demanda son entrée dans l'ordre des frères mineurs conventuels. Il prit l'habit à Césène, le 26 novembre 1617. Après sa profession, il fut envoyé à Bologne. Tout en étudiant les sciences philosophiques et théologiques, il ne négligea point les lettres et composa un poème en l'honneur de saint Bonaventure. Le 28 septembre 1621, il était fait bachelier, et en 1623 le ministre général l'appelait à la charge de maître des études à Parme, puis l'envoyait de nouveau à Bologne. Mastrius ne demeura point longtemps dans cette ville. Il partit la même année pour Naples où il étudia sous la direction du P. Joseph de Trapani, théologien scotiste qui, le premier, en analysant la doctrine de Duns Scot sur la prédestination et le concours divin, crut y découvrir la théorie des décrets concomitants, système intermédiaire entre le molinisme et le sentiment de Bañez. Mastrius adopta entièrement les idées de Trapani et les soutint toujours. Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di Scrittori Francescani Conventuali ch' hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 81-100; P. Minges, O. F. M., *Duns Skotus und die thomistisch-molinistischen Kontroversen*, dans les *Franziskanische Studien*, Munster, 1920, t. VII, p. 14-29. En 1625, il devint étudiant au collège Saint-Bonaventure établi à Rome par Sixte-Quint. Là, il se lia d'amitié avec Bonaventure Bellutus de Catane et fit le projet de rédiger avec lui un cours complet de philosophie selon le système de Duns Scot. Franchini, *loc. cit.*, p. 111-113; Hurter, S. J., *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 20; Vincenzo di Giovanni, *Storia della Filosofia in Sicilia*, Palerme, 1873, t. I, p. 144-146. Le doctorat obtenu, Mastrius et Bellutus se mirent à l'œuvre et, au cours de leur enseignement à Césène, Pérouse et Padoue, préparèrent leur grand ouvrage. Ils commencèrent par publier les *Disputationes in libris Physicorum*, Venise, 1637. Le succès fut considérable. D'autres volumes se succédèrent rapidement : *In libros Aristotelis de generatione et corruptione*, Venise, 1640; *In libros de cœlo et mundo*, Venise, 1640; *In libros de anima*, Venise, 1643; *In Organum Aristotelis disputationes logicales*, 2e édit., Venise, 1646. Lorsque Bellutus dut se séparer de Mastrius et retourner en Sicile, l'ouvrage était presque terminé. Mastrius l'acheva en composant ses *Disputationes in XII libros Metaphysicæ*, Venise, 1646-1647, dont le second volume fut dédié au pape Innocent X. Ces divers écrits, plusieurs fois imprimés séparément, furent réunis dans les éditions complètes de Venise, 1678, 1688. Dans l'élaboration de cette œuvre très considérable, des divergences de vue étaient inévitables; aussi Mastrius eut-il à soutenir de vives controverses avec Matthieu Ferchi, *Scotus et Scotistæ Bellutus et Mastrius expurgati a querelis Ferchionis*, Ferrare, 1650. D'autres disciples célèbres de Duns Scot, Alexandre Rossi de Lugo, Mgr Pavazzi, évêque de Ferrare, le P. Pontelongho de Faenza et surtout Jean Ponce, lecteur de philosophie du collège Saint-Isidore de Rome et professeur au Collège romain, discutèrent aussi plus d'une fois ses idées. Mastrius se disposait à composer un cours de théologie selon Duns Scot, lorsqu'il fut élu ministre provincial de Bologne, le 11 septembre 1647. Son triennat d'office achevé, il reprit son œuvre. Le *Commentaire* sur le premier livre des *Sentences* de Duns Scot, dédié au Card. Albizzi, parut en 1655, celui sur le second livre en 1659. Mastrius fit hommage de ce dernier écrit au pape Alexandre VII. Suivirent bientôt le troisième et le quatrième livre, Venise, 1661. En 1662, Mastrius était nommé temporairement vicaire général des conventuels en Italie, mais cette charge ne l'empêcha point de préparer son dernier grand ouvrage : *Theologia moralis ad mentem S. Bonaventuræ et Scoti*, Venise, 1671. Sans contredit « Mastrius et Bellutus sont au premier rang parmi les grands défenseurs de la doctrine du Docteur Subtil, et peu de théologiens du XVIIe siècle leur sont comparables ». P. Dominique de Caylus, O. M. C., *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste*, dans *Études francisacines*, Paris, 1911, t. XXV, p. 633. Mastrius mourut à Meldola en janvier 1673. Saint Jean de Cupertino, qui le connaissait bien, l'avait toujours encouragé dans ses travaux théologiques.

Bonaventura Theulus, *Triumphus Seraphicus collegii S. Bonaventuræ*, Velletri, 1655, p. 59, 60; Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Rome, 1806, p. 118.

E. LONGPRÉ.

MASTROFINI Marc, ecclésiastique italien (1763-1845). — Né à Monte-Compatri, près Rome, il fut ordonné prêtre en 1786, et professa longtemps la philosophie et les mathématiques au collège de Frascati. L'ensemble de son œuvre qui est considérable ressortit plutôt à la littérature et à la philologie, nombreuses traductions italiennes d'auteurs classiques; dictionnaire des verbes italiens; pièces poétiques sur l'Ancien et le Nouveau Testament; ou à la mathématique, *Amplissimi frutti da raccogliersi ancora sul calendario gregoriano*, Rome, 1834. Mais le professeur s'égara aussi dans la théologie; il fit paraître en 1816 une *Metaphysica sublimior de Deo trino et uno*, in-8°, où il voulait démontrer par la seule raison l'existence du mystère de la Sainte-Trinité. Voir Franzelin, *De Deo trino*, 4e édit., p. 256-260. Cet ouvrage suscita de graves embarras à l'auteur et resta inachevé. — Autres écrits : *Le usure, libri III*, Rome, 1831, *L'anima umana e i suoi stati*, 1842.

G. Gazola, *Memorie de M. Mastrofini*, Rome, 1845; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 221; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, col. 1188.

É. AMANN.

MASUCCI Antoine, né à Naples vers 1625, entra jeune encore chez les mineurs conventuels de sa ville natale et se fit bientôt un nom parmi les lettrés de son temps. Il n'était âgé que de cinq lustres, pour parler comme lui, quand sur de pressantes instances il fit imprimer un volume de *Panegirici sacri*, in-4°, Naples, 1650. Inscrit à l'*Academia degli erranti*, Masucci paraît s'être donné à la littérature plus qu'aux études théologiques, dans lesquelles cependant il se fit apprécier par le *Joan. Calvinus expugnatus, ceterique recentiores hæretici profligati*, dont le t. Ier parut seul, in-4°, Naples, 1680. Le second tome demeura manuscrit, ainsi que d'autres ouvrages, par suite de la mort de l'auteur, en 1682.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 120; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-1733; Toppi, *Biblioteca neapolitana*, Naples, 1678.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MATÉRIALISME ET MONISME. — Le matérialisme rigoureux et conséquent est peut-être aussi rare que l'athéisme. Une double réalité s'impose, en effet, à l'expérience extérieure et intérieure : les corps étendus, mobiles, soumis à des lois, et la pensée, la conscience; la matière est même inévitablement, pour nous, une synthèse de sensations et d'idées, puisque c'est notre seule manière de l'appréhender. D'où l'inextricable difficulté du matérialisme pour présenter un système bien homogène et précis. Manifestement l'étendue et le mouvement ne peuvent être la condition suffisante de l'univers total, physique

et moral; cette conception et le donné complexe ne s'ajustent pas : d'où les amendements, les corrections qu'il a fallu y ajouter, sans oublier un certain vague opportun dans les définitions des matérialistes.

S'il était permis de ramener à un schème trop simplifié les phases principales du système, on pourrait distinguer : 1. le matérialisme ancien, qui tend à expliquer le monde par des atomes de forme différente, qui par hasard s'entrechoquent et s'accrochent; 2. le matérialisme moderne, qui voit dans la nature comme une mécanique savante et dans la pensée autre chose que du mouvement, mais un parasite sans efficacité; 3. le monisme qui prétend que la matière et la conscience furent éternellement consubstantielles, en quelque sorte : c'est la forme moderne du vieil hylozoïsme.

Ces trois points de vue sont d'ailleurs, en fait, assez mal délimités; parfois ils paraissent mêlés; ou bien encore l'accent est mis de manière différente; mais généralement la matière garde le rôle principal, sauf chez certains monistes plus ou moins idéalistes.

I. Généralités. II. Histoire du matérialisme (col. 288). III. Appréciation critique (col. 298). IV. Le monisme (col. 315). V. Appréciation critique (col. 330).

I. Généralités. — Le matérialisme est un système métaphysique qui réduit toute réalité aux éléments étendus de notre corps et des corps étrangers.

Il convient de le distinguer de l'utilitarisme pratique, où les intérêts de l'esprit sont sacrifiés à ceux de la chair, non moins que de systèmes généraux qui le favorisent ou même qu'il paraît lui-même amorcer, comme l'empirisme, le mécanisme, le positivisme, l'évolutionnisme, le panthéisme, etc. Le matérialisme le plus radical ne serait autre chose que le système cartésien vidé de tout spiritualisme : l'étendue géométrique et le mouvement éternel, reçu par chocs, définiraient toute réalité. Mais la pensée n'a pu s'y tenir.

1° *Les mobiles du matérialisme.* — Ce sont les données sensibles qui longtemps ont accaparé l'attention des humains comme elles retiennent longtemps encore celle de l'enfant. Cette vieille habitude pèse sur la pensée, il faut remonter le courant pour la juger, se demander si elle nous abuse : combien préfèrent y céder!

Il y a plus. Le monde des formes et des couleurs garde un air d'accessibilité immédiate, une absence apparente de mystère qui donne confiance et engage l'intelligence à la suite des sens. Naturellement nous imaginons toutes choses sous la forme de particules mobiles; le spiritualiste lui-même se doit faire violence pour ne pas se figurer la substance comme un noyau solide, et les passions de l'âme comme des changements de place. Une inclination naturelle nous invite à accueillir une métaphysique d'imagination. Le fait constant de l'intime interdépendance du physique et du moral nous expose à faire dépendre tout simplement le second du premier. Parler à la foule de réalités invisibles, sans couleur ni forme, c'est risquer fort d'être peu compris; le monde spirituel lui fait volontiers l'effet de songe creux ou de lieux-communs à l'usage des curés. La foule a sous les yeux les progrès indéniables des sciences physiques et de leurs applications pratiques depuis un siècle, comment hésiterait-elle?

Un autre mobile qui favorisa le matérialisme, c'est le *radicalisme politique.* Des monarchies et des démocraties ont cru trouver en lui un allié dans leurs luttes pour s'émanciper de toute tutelle religieuse, pour la sécularisation de l'Etat. En 1848, au cours de discussions politico-religieuses au parlement de Francfort, Karl Vogt clame que toute Église constitue un obstacle à la civilisation. Chez nous, le physiologiste Paul Bert n'est pas exempt de mobiles de ce genre. Cf. Cardinal Gonzalez, *Hist. de la philos.*, t. IV, p. 226.

Chez les savants, une certaine conception du rôle de l'intelligence, depuis la Renaissance, n'a pas peu contribué à renforcer cette prédisposition naturelle. Le souci de la clarté avant tout, mais d'une clarté sensible et imaginative, les a engagés à se complaire dans le visible, le solide, l'événement sensible qui toujours se répète le même et représente, dans les faits, la constance et la loi. Poussés dans cette voie, par ce *mobile* autant que par des *raisons* mises en avant, pleins d'horreur pour le changement réel, la nouveauté véritable, qui jamais ne se relie clairement à l'ancien état, pleins de mépris pour le dynamisme qui oriente les êtres, chacun selon son espèce, mais qui n'est pas clair, pas mesurable, ils ont exorcisé la *qualité*, principe de continuité, de progrès, pour ne plus conserver que des *quantités* qui s'échangent. Or, seule la matière offre ces déplacements clairs dans l'espace, ces changements de lieu, ces enveloppements et ces désenveloppements, ces échanges de mouvements mesurables qui vont se répétant et constitueraient l'unité, l'homogénéité foncière des différentes forces physiques. Voici donc enfin que le calcul mathématique va pouvoir féconder à l'infini les sciences physico-chimiques et biologiques : quels espoirs semblent s'ouvrir, à la condition de s'en tenir à la matière seule! Cf. Bergson : *L'évolution créatrice*, p. 237 sq.

On semble délivré de plusieurs *mystères* que le spiritualisme traînerait lourdement. Si la matière n'est point éternelle, si elle ne possède pas en elle-même sa raison d'être, on se heurte à une grosse difficulté : la *création*. Comment comprendre le passage du néant à l'être? Comment concevoir, qu'un vouloir divin a fait ce passage, *créé* le monde? Comment se faire une idée nette des rapports entre Dieu, infini, spirituel, parfait, transcendant et l'univers fini, matériel? Mais surtout comment s'expliquer la présence du mal physique et moral dans l'œuvre du Tout-Puissant et du Tout-Bon? Souffrances des animaux qui s'entre-dévorent, maladies ou infirmités affreuses chez l'homme, extrême lenteur de celui-ci à s'élever moralement : quels mystères! Au contraire dans le système unitaire du monde, tout paraît simple et clair.

Que dire encore des mobiles d'ordre pratique qui solliciteront toujours l'humaine lâcheté dans le sens d'une doctrine commode, en laquelle s'évanouissent l'obligation et la responsabilité morales, le souci des jugements de Dieu!

Les théories matérialistes, même de très bonne foi, procèdent donc aussi de *mobiles*, étrangers en partie à la science pure ou à la raison; ces dispositions subjectives préparent mal à une recherche sereine du vrai, et, par elles-mêmes, elles ne relèvent plus simplement de la discussion.

De plus, à la lumière de l'histoire de la civilisation, elles apparaissent ou bien comme des conceptions des peuples enfants; ou bien au contraire comme le témoignage d'une culture décadente, tout absorbée dans les soucis de l'utile, toute limitée par une méthode positive et mathématique devenue exclusive, et transformée en système total et absolu. L'une des meilleures réfutations du matérialisme tient donc dans son histoire même et dans la recherche de ses conditions d'existence, qui, à une époque donnée, imposèrent des œillères à l'esprit humain. Ses théories ne représentent donc pas le résultat de l'effort normal de la pensée en face des faits, le progrès de cette pensée dans l'esprit humain, mais un état *relatif* et momentané, une déviation de la courbe que suit l'humanité. Un certain étalage de générosité chez beaucoup de matérialistes est destiné à les étourdir sur le vide de leur âme.

2° *Conception scientifique actuelle de la matière.* — On admet présentement que la matière est composée de tourbillons de grains électriques. L'atome, ou élément qui entre en combinaison, serait déjà fort complexe : d'abord un *noyau positif*, puis une ou des *couches négatives* qui circulent autour du noyau, déjà mobile mais en sens inverse. Dans l'hydrogène, le corps le plus élémentaire, retrouvé d'ailleurs en tous les autres, on distinguerait 1° le noyau : ions positifs composés d'un grain plus deux grains soudés ou hélium, puis 2° un électron négatif : de celui-ci l'orbite atteindrait 53 milliardièmes de millimètre. Les noyaux sont différemment composés selon la diversité des corps simples : ce sont eux qui leur donnent leurs propriétés *spécifiques;* quant aux autres propriétés comme la chaleur et la lumière, on les attribue aux électrons qui sont répartis par couches granulaires successives, autour du noyau. L'hydrogène possède 1 électron, l'hélium 2, le cuivre 29, le platine 78, etc. On a évalué le volume de l'électron à un millième de l'atome complet d'hydrogène; le champ électro-magnétique serait 10.000 fois plus étendu que le noyau; la marche des électrons atteindrait la vitesse fantastique de 20 000 kilomètres à la seconde; la raison des mutations et combinaisons avec leurs propriétés nouvelles serait à chercher dans le noyau; certains noyaux lourds possèdent même des électrons.

On a évalué les corpuscules d'une tête d'épingle à 8 sextillions. Dans chaque unité, les éléments positifs et négatifs se saturent et compensent leurs oppositions. Quand ils sont libérés et non compensés, ils constituent la lumière et la chaleur. Ainsi, par exemple, lorsqu'en allumant du feu, l'oxygène de l'air se combine au carbone du bois, des électrons perturbés, sont libérés et leurs mouvements causent la chaleur et la lumière. Les forces qui rapprochent ces atomes et leurs granules électriques défient l'imagination. On estime qu'il faudrait l'énergie calorifique de 20 millions de tonnes de houille pour *dissocier* 20 kilos de charbon, c'est-à-dire pour vaincre leurs forces électro-magnétiques. Et pourtant les atomes auraient un diamètre compris entre 1 et 5 dix-millionièmes de millimètre. Les grains possèdent une charge électrique minima, car l'électricité n'apparaît jamais que par multiples entiers de cette charge. L'électron constitue les rayons cathodiques des ampoules de Crookes et les rayons β projetés par le radium, et en général tous les transports d'électricité. La masse du noyau d'hydrogène serait 1 850 fois celle de l'électron, partout retrouvé le même. Le diamètre maximum des noyaux n'atteindrait que le dix-millième de l'atome complet.

En résumé, les éléments ultimes de toute matière seraient donc 1. *l'électron*, 2. le noyau d'hydrogène ou *proton. En principe*, pour la transmutation des corps, il suffirait de priver leur noyau, d'un ou plusieurs noyaux d'hydrogène : récemment de l'azote on a tiré de l'hélium. Cf. Jean Perrin, *Les atomes*; A. Lepape, *Bulletin de la Société de Chimie*, janvier 1922; Achalme, *L'atome*, 1921.

3° *Caractères généraux de la matière.* — Leibniz concevait les corps comme des systèmes de monades inétendues ou centres de forces, mises en accord par le Créateur.

Assez récemment le chimiste allemand Ostwald ramenait aussi l'étendue des corps à un jeu de forces, et paraissait dissoudre le physique dans le psychique : l'énergie serait l'étoffe dans laquelle toutes choses seraient taillées. Toutes les propriétés de la matière proviendraient des diverses quantités d'énergie. Mais il est impossible que le mouvement ne soit pas le mouvement de quelque chose, puisqu'il va toujours d'un point à un autre, qu'il effectue tel ou tel changement. Il agit toujours en tel lieu et en tel temps, donc il relève de l'espace et du temps. Il faut bien s'arrêter à des corpuscules solides.

Ceux-ci sont doués de forces. On aurait beau, en effet, considérer sans fin les trois dimensions comme telles, on n'en ferait pas sortir le changement et le temps. Si des solides géométriques étaient simplement juxtaposés aucun fait nouveau ne naîtrait. Il faut bien supposer des attractions, des orientations diverses et définies. L'explication du monde commence par se donner une collocation déterminée des éléments, des rapprochements, des mouvements; la *qualité* « victorieuse du nombre », active et ordonnatrice ne fait qu'un avec la *quantité* : l'une nous révèle la nature de l'être et l'autre la mesure de ses mouvements. Bien plus, ne voir, par exemple, entre les éléments chimiques, entre l'herbe verte et le mouton qui la broute avec appétit pour en faire sa chair, que de simples changements de place des atomes, reste une gageure. Impossible de concevoir quantité réelle sans qualité directrice.

Le changement ne peut être que l'état de quelque chose; on ne saurait hypostasier la mobilité, comme paraît le faire Bergson. Que seraient un écoulement, un torrent d'états évanescents, privés d'un sujet qui établisse leur continuité?

La matière nous résiste, et d'autant plus qu'elle offre plus de masse; or comment concevoir cette résistance, sinon en la rapprochant de nos propres activités orientées en certains sens? Elle se présente donc sous la forme de groupements individuels, relativement clos, bien qu'en relations entre eux et avec le tout qui les entoure.

Notre univers physique obéit, à travers ses mutations, aux lois générales de la conservation de la masse et de l'énergie et à la loi d'entropie. Les énergies chimiques se muent en énergies électriques, pour redevenir chimiques, calorifiques, lumineuses. La physique calcule des rapports numériques entre ces mutations; elle sait qu'une grande calorie équivaut à l'effort pour soulever un poids de 425 kilos à un mètre. Un kilogramme de glace absorbe 80 calories pour se liquéfier; inversement pour se congeler il abandonne 80 calories. Pesanteur, chaleur solaire, affinités chimiques sont, en quelque sorte, les poids qui font monter ou descendre les phénomènes. Nos locomotives utilisent le travail du soleil, qui, aux temps carbonifères, a emmagasiné le carbone, lequel se retrouve aujourd'hui sous forme de mouvements, puis de chaleur rayonnée, et, au sens utilitaire du mot, *perdue* en prenant la température du milieu. Nos organes eux-mêmes sont de véritables machines, puisqu'ils transforment, par la nutrition, en mouvement et en chaleur, des énergies chimiques; au sens strict, notre volonté ne leur ajoute rien. Le monde est un vaste laboratoire où circulent et se transforment l'énergie et le mouvement avec régularité, depuis le règne minéral jusqu'au règne animal .

Étendue, activités spécifiques, mouvements, durée, résistance, chocs, vitesse, direction, composition, décomposition caractérisent la matière.

Cf. Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du Monde*, 1913, p. 43, 83; Hamelin, *Essai sur les principaux éléments de la représentation*, 1907, p. 281; Couailhac, *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897, p. 221; De Tonquédec, *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924; Dastre, *La Vie et la Mort*, 1903.

4° *Présupposés critiques.* — Le matérialisme postule la supériorité des sens sur l'intelligence, ou encore l'origine de celle-ci dans une simple complication de l'expérience : dans ces conditions on pourrait tenter de concevoir que les corps sont les éléments exclusifs de l'univers. Mais cet *empirisme* est une pétition de

principe. Si l'intelligence, au contraire, fournit des connaissances absolument originales, bien que tirées de l'expérience, par abstraction et généralisation, le monde offre d'autres données que l'étendue et la solidité. La pensée saisit des rapports, des *lois générales*, des *coordinations;* or rien de ce monde spirituel, comme tel, n'est caractérisé par la configuration, la divisibilité et la couleur.

. Autre pétition de principe : Le matérialisme regarde l'intelligence comme un ensemble d'habitudes utiles imposées par les lois physiques, une sorte d'empreinte laissée par la matière cosmique sur notre cerveau; mais n'est-ce pas déjà au préalable se donner l'ordre et la régularité; n'est-ce pas nous duper, « comme si l'ordre inhérent à la matière n'était pas déjà l'intelligence même »? H. Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 166.

L'associationisme, qui fut une conception de l'esprit modelée sur la connaissance sensible, comme un tas de faits mentaux assez analogues au tas de pierres qu'est une maison, postulait lui aussi que toute connaissance est réductible à la pure expérience des sens. Dès lors qu'il posait l'esprit comme un objet d'étude, il en faisait tout de suite, comme si la thèse allait de soi, un objet physique!

Accordons provisoirement que toutes les pensées des hommes ne sont que l'envers de mouvements, qui les suivrait, un peu comme l'ombre suit le corps : que va-t-il donc en dériver? La relativité de toute connaissance, donc même de la théorie matérialiste. Alors que les savants croient trouver, par exemple, dans la pression atmosphérique l'antécédent nécessaire de la montée du mercure dans le baromètre, il sera sage de dire simplement : ces faits jusqu'alors se sont succédé, mais pour l'avenir rien n'est décidé. Qui même nous assure que le système de pensées qu'est le matérialisme correspond à la réalité? puisque, par hypothèse, il résulte, non de choix critiques et de jugements, mais seulement d'une série d'engrenages où nous jouerions le rôle d'automate conscient. Sur quoi fonder notre croyance en d'autres « moi » analogues au nôtre?... Il n'y a plus que des faits sans lien nécessaire. Un système qui commence par nier l'intelligence peut-il se présenter autrement que comme un tas ou une suite d'événements? Mais faire crédit à l'intelligence, c'est déjà renier le matérialisme.

5° *Capitale importance de la question.* — Si on a pu définir le matérialisme : l'explication du supérieur par l'inférieur, Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 189, de la pensée par la sensation et de celle-ci par le mouvement, on conçoit que suivre jusqu'au bout les conséquences d'une telle conception soit moralement impossible; il est déjà assez monstrueux qu'une civilisation en accepte quelques-unes. L'histoire du monde, telle que l'eût faite cette doctrine, si l'éternel platonisme et le christianisme n'avaient continué à soulever les âmes, constitue contre elle le plus terrible des réquisitoires.

Le jour où les hommes penseraient que toute admiration n'est que chimère sans portée, ils n'auraient plus qu'à se replier sur eux-mêmes pour éviter au moins à tout prix toute démarche que la douleur accompagnerait. Vie amoindrie, pessimisme amer, dissolution sociale, en seraient les conséquences. Crève donc société! répéterait le sceptique, plutôt que de me faire souffrir. Pourquoi même redouter la peine de mort, qui livrerait simplement à une nouvelle série d'analyses et de synthèses chimiques? Pourquoi les menaces des codes, les recommandations et les reproches de l'éducateur, si finalement, il n'y a que des éléments qui suivent leur cours? Le meurtrier est assimilé à la machine qui broie en ses engrenages, et le repentir est dénoncé comme une hallucination! Répondre que les mobiles psychiques font partie des conditionnements physiques, n'est point pertinent, car le jour où l'humanité serait convaincue de leur inanité, que « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre », elle cesserait d'être accessible à la moralité. Le matérialisme ne peut avoir de fidèles qu'en raison de leurs infidélités mêmes au système! Comment vivre si l'on était convaincu que la beauté, la poésie, l'amour, le respect, la reconnaissance, le dévouement dissimulent, au fond, de simples tourbillons de grains électriques? La conviction de l'inanité de ces mobiles psychiques obligerait peu à peu la société à se fonder sur la force brutale, et ce serait très naturel, puisque le matérialisme met la personne humaine au rang des choses.

Toute civilisation fondée sur la *quantité* plutôt que sur la *qualité* (G. Ferrero) en vient à estimer davantage un bon cuisinier qu'un grand savant ou un grand artiste; elle débride les instincts et rompt la chaîne qui limitait l'*animalis homo.* Balfour, *Les bases de la croyance*, 1901,

Jamais le matérialisme n'a rien produit de grand et de durable, de susceptible d'amener la compassion et la bonté, qu'en étant infidèle à lui-même : quel art pourrait jamais vivre d'ailleurs de procès-verbaux et de constats?

On ne mutile pas l'homme impunément; sa vie est multiple, et c'est une gageure de ramener le complexe au simple et au mesurable. Toute doctrine qui rappelle Hégésias, le « conseille-la-mort », qui brise en nous quelque ressort naturel, ne peut être la vérité : « on va au vrai avec toute son âme ».

Cf. Friedel, *Le matérialisme actuel*, 1916, p. 85; Brunetière, *Le roman naturaliste*, *La renaissance de l'Idéalisme*; Ollé-Laprune, *La Certitude morale*; *Le Prix de la vie.*

II. Histoire du matérialisme. — 1° *L'antiquité.* — Les primitifs imaginent le « double » qui anime le corps et l'abandonne dans les rêves ou à la mort, comme un fluide subtil, analogue aux fantômes qui apparaissent dans les songes, un *homonculus* logé dans le corps; Homère est encore tributaire de ces imaginations. Les premiers philosophes grecs, les Ioniens et leurs disciples, conçoivent l'univers total comme fait de particules de grandeur et de formes diverses : l'eau, l'air, « l'indéterminé », le feu, les homœoméries, les quatre éléments, etc., qui par leur architecture ou leurs déplacements, constitueraient les différents êtres et leurs changements. Pythagore, le premier, qui réalise et même personnifie les nombres, met en ces éléments *intellectuels*, la raison des choses.

Avec Démocrite, le matérialisme a trouvé son philosophe (vers 460-470 av. J.-C.). Les atomes sont des corpuscules en nombre infini, indivisibles, éternels, mobiles dans le vide infini. La diversité de la nature tient à la différence de leur taille, de leurs formes, de leur assemblage, de la vitesse de leurs mouvements et de l'intensité de leurs chocs : de là une infinité d'évolutions, de groupements et de dislocations. L'âme est formée d'atomes plus subtils sphériques et lisses, répandus dans tout l'univers; quand ils s'entre-croisent avec les autres, apparaissent la vie et la sensation. Le doux, l'amer, le chaud, le froid sont des illusions : seuls sont réels les atomes et leurs mouvements. D'où viennent donc ceux-ci? d'autres mouvements éternels. Rien ne change absolument, car le nouveau viendrait du néant et y retournerait; mais seulement un édifice succède à un autre, comme des maisons diverses bâties avec les mêmes pierres, selon les lois nécessaires des accrochages et des chocs mécaniques. Où trouver le bonheur? Dans les plaisirs des sens? Non, ils sont trop fugaces! Modérons nos désirs, sachons nous résigner, chercher le bonheur le moins coûteux, le plus durable (utilitarisme). C'est à l'âme

à juger de ce qui fera sa tranquille satisfaction. Quoi qu'il paraisse, le matérialisme trouvera peu de chose à ajouter à Démocrite, qui fut un vrai savant pour son temps.

Épicure (341-270 av. J.-C.), lui, est beaucoup plus préoccupé de la vie heureuse que de la science, qu'il méprise au fond. A quelles conditions serons-nous autant qu'il est possible à l'abri du malheur? En réduisant la part de la nécessité fatale, comme celle du hasard, et de l'intervention des dieux en notre monde : ainsi on bannira la crainte comme une superstition. Épicure reconnaît donc dans les atomes un certain pouvoir spontané de dévier de la verticale dans leur chute pesante à travers l'espace (*clinamen*) : de là leurs diverses rencontres et leurs engrenages variés. Notre univers est une réussite, comme le numéro gagnant d'une loterie éternelle. C'est de nos folles convoitises que naissent nos douleurs et non des châtiments des dieux qui ne s'occupent pas de nous. Mais, du moins, nous sommes libres, et nous pouvons imiter leur sagesse, modérer nos désirs, et surveiller nos démarches. Ni le Destin, ni la mort ne sont à redouter. Notre âme est en effet matérielle; toutes nos connaissances reviennent à des associations d'images, et celles-ci à des sensations qui suivent les chocs des atomes étrangers sur ceux de notre association : corps et âme.

Lucrèce (vers 99-55 av. J.-C.) combine Démocrite et Épicure. Plus que ce dernier, il est impressionné par l'éternelle fixité des lois de la nature, au sein de laquelle les mondes se font et se défont sans cesse; l'univers revêt aux yeux du poète comme une majesté nouvelle; une beauté lui reste de son inflexible éternité qui donne la vie et la reprend selon des lois uniformes. Un profond sentiment de pitié vient au cœur pour les humains à la merci de l'inexorable; cependant par la connaissance de ses habitudes, la modération et l'entr'aide, ils peuvent diminuer leurs maux. Science, poésie, sagesse se mêlent chez Lucrèce. Il admet donc aussi le *clinamen*. *De rerum natura*, II, 251 sq. Notre initiative fait appel à toutes nos puissances de réagir disséminées dans le corps. Lucrèce ne s'aperçoit pas que cette *initiative* et cette *union* restent sans raison. Comme tant de modernes, il transpose le psychique en physiologique : ainsi dans la colère, les éléments chauds dominent dans l'âme, et l'air froid durant la crainte, III, 288 sq.; il se fonde surtout sur la dépendance de l'esprit à l'égard du corps pour conclure à la matérialité du premier. III, 460 sq.

Chose curieuse, les Stoïciens, si épris d'ordre et de raison, regardent nos âmes comme formées de parcelles émanées du Feu divin intelligent qui relie tout et donne un sens au cosmos. Ils indiquent comme raisons : 1° que les enfants ressemblent à leurs parents, parce que la génération transmet le même groupement physique et mental en petit, d'où viendra le semblable (traducianisme); et aussi 2° que l'âme, pour remplir sa fonction, doit être répandue dans tout le corps : toujours une métaphysique d'imagination.

Tertullien déclare voir une preuve de la *corporalitas animæ*, dans le feu de l'enfer, *De anima*, 6-9; comme quelques Pères, il peut avoir subi l'influence des stoïciens.

2° *De la Renaissance au XVIII° siècle*. — 1. *Les précurseurs*. — Le nominalisme répandu à la fin du Moyen Age présage déjà la faveur dont va jouir l'empirisme. Beaucoup prétendent s'affranchir d'Aristote, et, ce qui est beaucoup plus grave, de l'autorité de l'Église; les sciences se constituent peu à peu en se séparant de la métaphysique qui s'y mêlait; plusieurs en libérant leurs méthodes — chose en soi légitime — gardent je ne sais quel scepticisme à l'égard de tout ce qui dépasse l'expérience. On commence à débarrasser les phénomènes et leurs lois de tout élément animiste, finaliste, qualitatif qui paraît troubler leur ordre, pour s'en remettre à des relations de *quantité*. Par exemple, étant donnée la *position* de telle planète, on calcule sa position dans un temps déterminé. Les succès du laboratoire et de la physico-mathématique mettent de plus en plus l'*invisible* au second plan, comme une conception arriérée.

Télésio (1508-1588) dont la devise est : *non ratione sed sensu*, ne se sauve du matérialisme que par la foi; peut-être convient-il d'en dire autant de Pomponazzi (1462-1525). Les sciences expérimentales seules paraissent offrir à Fr. Bacon (1561-1626) le maximum de sécurité et d'utilité; son disciple Hobbes (1588-1679) enseigne par déductions un matérialisme et un déterminisme décidés qu'il coordonne tant bien que mal à un Dieu, véritable César omnipotent. Locke (1632-1704) ne sait rien de l'âme. Cause, substance, moi ne sont que des mots commodes pour désigner des groupes de faits qui se présentent habituellement ensemble; Dieu peut faire penser la matière... Le bon chanoine Gassendi (1592-1655) s'applique à accommoder au christianisme les idées d'Épicure.

2. *Le cartésianisme*. — Avec Descartes (1596-1650), voici une philosophie spiritualiste soudée à une cosmologie mécaniste. Leur auteur reste chrétien de bonne foi, parce que son éducation première et la tradition sociale le soutiennent; il est spiritualiste, parce que cette doctrine lui semble résulter de déductions d'idées claires; mais il est mécaniste par goût profond : là est son plus vrai moi. Sa théorie de l'automatisme des phénomènes vitaux, comme celle de l'automatisme des bêtes sera le point de départ du matérialisme contemporain : Vie et instincts s'expliqueraient comme des engrenages; on en a déduit plus tard l'inutilité de l'âme et de Dieu. Le grave tort de Descartes fut de chasser « l'âme » des sciences physiques et naturelles, d'exorciser la *qualité*; après une telle concession au scientisme, son spiritualisme reste sans continuité avec la nature, artificiellement superposé à la physique.

Il est nécessaire d'insister sur ce point de départ du matérialisme contemporain : la physico-mathématique qui, au XVIII° siècle déjà, devait se conjuguer avec l'empirisme pour renier tout invisible, comme toute morale ascétique et toute religion positive.

Au temps de Descartes, le commentarisme d'Aristote, l'appel à la magie et aux virtualités gênent la méthode expérimentale; au lieu de la dégager de ces abus, il se décide pour une refonte complète et un bouleversement intellectuel. Seules les mathématiques lui ont offert clarté, précision et rigueur; il voit une inspiration du ciel dans la pensée de leur emprunter une *méthode universelle* pour asservir le monde physique (Cf. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 1913). Que disait-on? L'humanité possède une nature mortelle, donc l'homme Socrate est mortel : on déduit donc par syllogismes les faits des essences ou natures. La vertu opiacée engendre le dormir et celui-ci le calme réparateur. L'eau se vaporise parce que le léger s'est mêlé à l'humide. La nature a horreur du vide : donc l'eau monte dans les corps de pompe. Le liniment d'huile et de vin guérit parce qu'il contient douceur et force. Les corps tombent parce qu'ils cherchent leur lieu naturel. On perce le cœur de cire d'un ennemi pour que son vrai cœur s'arrête. Partout des forces occultes impossibles à imaginer clairement et à mesurer; des sortes de volontés qui rassurent peu au sujet de la régularité des lois; des syllogismes *qualitatifs* au lieu d'expériences et de calculs.

Descartes y substitue des déplacements mesurables et observables et des déductions *quantitatives*. Selon cette méthode, l'eau monte pour faire équilibre

mécaniquement à la colonne d'air à une hauteur précise. L'homme meurt parce que les parcelles de son corps, en vertu des frottements durs, finissent par ne plus se mouvoir. Plier le bras résulte, non du fait de l'union substantielle de l'âme et du corps, mais de l'arrivée de fluides qui grossissent le biceps. Chaleur et lumière sont de purs mouvements engendrés par des chocs. L'assimilation vitale n'est qu'une nouvelle juxtaposition de molécules : à quoi bon dire : *agens nititur sibi passum assimilare?...* Très radicalement, dans la matière, Descartes ne voit que lois géométriques et mécaniques, les seules claires; toute autre donnée reste confuse, donc nulle. Plus de causes finales et d'activités intérieures; rien que des causes efficientes et des chocs, même en biologie. Le monde est le théâtre de déplacements locaux, homogènes, mesurables, calculables et interchangeables. Les lois ne sont plus les propriétés des essences, mais *des relations constantes entre des variations de quantité.*

Descartes, malgré tout, resta un croyant un peu par tradition et coutume, beaucoup par confiance dans la Raison éternelle dont la nôtre est l'écho, quand elle use d'une sage méthode. Cependant celle-ci tendait à affranchir les esprits à l'égard des éléments opaques, des « irrationnels », les qualités directrices et aussi les mystères de la foi. Elle a beau faire appel à Dieu pour donner la chiquenaude initiale, tout se passe ensuite mécaniquement, sans pensée dynamique, comme lorsqu'après avoir un fait mélange d'huile et d'eau, on les voit ensuite régulièrement se superposer. On conçoit les appréhensions de Bossuet touchant les suites de cette *révolution* cartésienne. Le matérialisme a trouvé sa méthode, il va la transformer en théorie générale, le *scientisme* du XIXe siècle. Les succès de cette méthode, par une méprise inconcevable, serviront la théorie même, jusqu'à ce que le criticisme kantien, mais surtout les analyses de ses libres disciples (Boutroux, Poincaré, Cournot, Bergson) en aient fortement marqué, jusqu'à l'excès, les caractères artificiels et prétentieux.

3. *Le philosophisme.* — Le « naturalisme » de l'*Encyclopédie* et le philosophisme du XVIIIe siècle, qui relèvent surtout de Locke, empiriste et libéral, leur « maître à penser », rendirent explicites les orientations cartésiennes vers le matérialisme.

Voltaire parle d'un Dieu législateur qui lutte contre l'indocile matière; Condillac croit pouvoir tirer toutes nos connaissances de l'expérience et de ses associations; mais il voit pourtant dans la *comparaison* une unité nécessaire qui dépasse le rôle du corps. Le médecin La Mettrie, utilisant certaines théories chères à Descartes, écrit *L'Homme machine* en 1748, selon les idées du naturaliste Boerhave; puis il rapproche de l'animal l'homme et la plante. Selon lui, l'influence de la fièvre sur nos idées prouverait bien qu'elles sont des états de la matière qui est connue comme étendue, mouvement, sensation. Avec Helvétius, il prône l'utilitarisme qui harmonise les intérêts individuels et collectifs. Le baron allemand d'Holbach, dans son *Système de la nature* (1770), professe que tout est corporel et en mouvement éternel; la sensation résulte de mouvements imperceptibles et combinés en des cerveaux dus au hasard; la croyance en Dieu et aux esprits est attribuable à l'ignorance, à la crainte des peuples, non moins qu'à l'intérêt des sacerdoces. — Diderot serait déjà plus volontiers *moniste*; il doute fort que le rapprochement atomique puisse engendrer la sensation; celle-ci lui paraît plutôt une propriété spéciale, essentielle, de la matière : la vie et l'esprit, à ce titre, seraient éternels. *Interprétation de la nature,* 1754. Jamais un déplacement moléculaire ne donnera la conscience! *Le Rêve de Dalembert.* Celle-ci paraît répugner à l'étendue. Le mal lui fait rejeter l'existence de Dieu. *Lettre à Mlle Voland,* 20 oct. 1760. A certains moments, il échappe à l'utilitarisme par un idéalisme inconsistant, parce que son cœur trouve grande joie en la générosité. *Lettre à Tronchin,* 17 juillet 1772. Le réformateur social pouvait-il admettre, en effet, que la pensée fût sans action sur l'univers? Pourtant il enseigne aussi le déterminisme. Il avoue ne pouvoir concilier en morale les utilités commune et particulière; mais on doit malgré tout tenir aux inspirations du cœur. *Lettre à Falconnet,* fév. 1766.

Les intuitions religieuses et le pragmatisme de Rousseau, les horreurs perpétrées par les instincts déchaînés durant la Révolution, le besoin d'ordre social fondé sur quelque idéal traditionnel ramenèrent l'opinion au spiritualisme chrétien. Mais, circonstance à noter, Bonaparte, lors des négociations du Concordat, s'attira les remontrances de plusieurs « scientistes » de l'Institut.

3° *Le XIXe siècle.* — Jusqu'aux environs de 1885, les sympathies pour le matérialisme gagnent la plupart des hommes de science et même un grand nombre de philosophes, que les nébuleuses constructions *a priori* de la métaphysique allemande et je ne sais quel relativisme, qu'enseignerait l'histoire des systèmes, ont inclinés vers l'empirisme.

Corrélativement, c'est vers cette époque, où commence sa défaveur, qu'il pénètre dans les masses populaires. Les progrès des sciences, si marqués au XIXe siècle, leurs applications merveilleuses à l'industrie (vapeur, électricité, moteurs à essence) font croire à certains que chaque conquête nouvelle est faite aux dépens du spiritualisme religieux, legs des vieux âges superstitieux. La *biologie* surtout, qui connaît de nouvelles méthodes (microscope, réactifs, analyses chimiques), qui mesure le travail vital par l'équivalent mécanique de la chaleur, qui dispose d'une grande hypothèse, l'évolution, est regardée par beaucoup comme la science capitale qui détient les secrets de l'univers, même social et religieux, ultime théâtre où évolueraient encore les lois de la vie. La biologie s'inspire de deux méthodes, selon qu'elle cède au besoin de *comprendre* ou à celui de *constater.* Le français Lamarck (1744-1829) explique les variations des êtres vivants par l'action des milieux qui modifient leurs habitudes : il tend à ramener la biologie à une physique. L'anglais Darwin (1809-1882), au contraire, *collectionne* les faits de mutation que favorise la lutte pour la vie. Buffon, le maître de Lamarck, a pu aussi être appelé par G. Lanson, une sorte de Lucrèce en prose.

Cependant, arrivés à ce terme, des penseurs s'inquiètent. Les uns comme Littré, Stuart Mill, H. Spencer, pour des raisons diverses, se refusent à croire que les sciences, épuisent le donné : au delà s'étend le vaste océan de l'inconnaissable, pour lequel nous n'avons « ni barque, ni voile » *(positivisme).* D'autres plus radicaux encore, et dont A. Comte est le père spirituel trop longtemps incompris, déclarent que nos connaissances, produits de la vie mentale des humains, surtout en société, ne valent que pour eux, en vue de coordonner leurs efforts pour exploiter pratiquement la nature et s'entendre entre eux (*pragmatisme*). Nous sommes loin d'un Cabanis, qui, dans *Les rapports du physique et du moral,* 1812, prétendait que le mental revient au physique en tant que connu, et connu par le physique lui-même, puisque ce mental dépend du climat, du sexe, de l'âge, de la nourriture, etc... Le « biologisme » au contraire, par la notion tout évolutionniste de l'intelligence, conçue comme instrument de sélection et d'adaptation, comme fonction de nos organes, de nos besoins et de notre milieu, préparait plutôt le relativisme pragma-

tiste, l'*agnosticisme* spéculatif. La science matérialiste finissait ainsi par douter d'elle-même. D'autre part, la vie morale et sociale, faite de respect des valeurs, d'admiration, de continuité dans l'ordre, ne pouvait que regimber contre ce « nihilisme » des sciences pures, déclarées tout humaines, et s'abandonner alors aux inspirations du cœur *(romantisme)*. D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 1921, p. 112 sq. Au XIXe siècle, le matérialisme se présente donc comme la conclusion des sciences; mais le positivisme le limite au connaissable, l'évolutionnisme y mêle de la conscience en travail, le pragmatisme le dénonce comme artificiel, humain.

Stuart Mill semble proche de l'idéalisme qui tenta même H. Spencer. En effet, quelle que soit la matière, nous ne l'appréhendons jamais qu'en nos sensations. Or que sont-elles? et quel rapport soutiennent-elles avec les corps mêmes? Et ceux-ci, que sont-ils donc? Pas de réponse absolue à ces questions foncières! Tenons-nous-en au donné. Le moi est un ensemble de sensations avec un coefficient intérieur; le non-moi est aussi un système de sensations, mais extériorisées et stables en leur cohésion.

A. Comte distingue aussi le complexe-objet et le complexe-sujet, même en nous, où ils équivalent au corps et à l'âme des métaphysiciens. Chacun d'eux a ses lois; on peut donc agir sur le déterminisme humain en leur obéissant, par des conseils, des croyances, etc. Le simple *consensus* entre nos fonctions, voilà le succédané positiviste de l'âme et du moi. L'attrait, l'intérêt oriente nos pensées. Pas de finalité intentionnelle en biologie, mais seulement des conditions d'existence. Science et art restent tout humains (humanisme).

Herbert Spencer, qui toujours garda de sa famille un esprit religieux, juge aussi très courte la philosophie qui réduit *tout* à des particules mobiles; mais ensuite il entrevoit une métaphysique à tendance panthéiste et mystique. Cf. Boutroux, *Science et Religion*, p. 100. Le *connaissable* lui apparaît comme une transformation incessante de mouvements dont le rythme est marqué par l'évolution; mais la *sensation*, et ses services dans l'adaptation, d'où viennent toutes nos connaissances, est irréductible aux mouvements. Conscience et corps ont leurs lois parallèles. Mais ne soyons pas myopes. Les corps ne peuvent être atteints que par *nos* représentations. Les uns et les autres ne sont que les symboles d'une réalité plus profonde et *inconnaissable* que nous approchons un peu, en nous la représentant sur le modèle de notre personnalité consciente. Cette force fait l'unité du monde; les religions se sont en vain épuisées à la nommer et à la ressaisir... Que nous sommes loin du matérialisme! Fait précieux à noter : Darwin professait la plus haute estime pour la philosophie de H. Spencer, qui, à la fin de son *Autobiography* (1904), avoue que les ressources qu'offrent les sciences sont inadéquates au problème religieux, digne pourtant de tout vrai penseur.

H. Taine (1828-1893) croit aussi reconstruire le monde avec des *mouvements-sensations*; mais cet artiste, ce moraliste, cet historien épris des méthodes biologiques reste un philosophe inconsistant. « Un flux et un faisceau de sensations et d'impulsions, qui vues d'une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit! » *De l'intelligence*, t. I, p. 69. Et aussi un modèle d'obscurité!... Lequel dépend de l'autre? Si la sensation offre une réalité, agit-elle sur les mouvements? Si non, à quoi bon méditer pour agir? Si oui, qu'est-elle? Du mouvement? alors seul le physiologique est réel. Ce parallélisme moniste n'est ni chair ni poisson.

Les hautes préoccupations métaphysiques d'un Spencer hantent peu Taine. Tantôt le monde est pour lui une pyramide de lois inexorables, qui s'éclairent elles-mêmes progressivement sur certains trajets des faits cérébraux. *Les philosophes classiques au XIXe siècle*, p. 360. Tantôt ces lois, toutes dérivées de nos sensations, tandis que nous cherchons à utiliser notre milieu, deviennent, selon ce pur empirisme, des mutations mentales darwiniennes, des lois relatives à nous et à notre usage. Spinoza ou Stuart Mill? Taine oscille de l'un à l'autre, parce qu'il ne sait trouver un moyen terme. Cet homme, qui a écrit : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, » *Hist. de la litt. angl.*, t. I, p. XV, ne peut se tenir dans le scientisme dont l'apparente rigueur l'a séduit. Il reste malgré cela une âme élevée, un moraliste qui se soupçonne d'avoir trahi sa vocation : l'honnête homme respectueux des valeurs corrige le raisonneur étriqué.

Au XIXe siècle, les livres matérialistes les plus tapageurs nous vinrent de l'étranger; leur défaut général est d'avoir trop facilement oublié, chose capitale pourtant, la critique philosophique de la connaissance pour l'exposé encyclopédique des sciences expérimentales.

Le zoologiste Karl Vogt (1817-1898) mena le premier la campagne en Allemagne, en insistant sur le rapport entre l'alimentation et le caractère et les capacités. C'est dans son livre : *La foi du charbonnier et la science*, 1854, qu'il écrit, en réponse au naturaliste Wagner, partisan d'une foi superposée à la science : « Les pensées sont au cerveau, comme la bile au foie et l'urine aux reins. »

Jacobus Moleschott (1822-1893), hollandais d'origine, enseigna la physiologie à Heidelberg, à Turin et à Rome; il incline vers le monisme paralléliste. « Toute matière est douée de force, pénétrée d'esprit », c'est sa propriété fondamentale. *Pour mes amis*, 1895; édition posthume. Il est frappé par les lois de la circulation de cette matière-force. La chaux phosphatée des engrais passe du froment dans le pain, puis en nos cerveaux; le chimiste qui découvrira la juste proportion des matières organiques chez l'homme intelligent et sain, aura résolu le problème social. *Circulation de la Vie*, 1852; *L'unité de la Vie*; discours à Turin, 1862. Comme on le voit, telles étaient à peu près déjà les idées des Ioniens et de Lucrèce!

Mais ce fut le médecin Louis Büchner (1824-1899) qui donna au matérialisme son manuel : *Force et Matière* en 1852, encore traduit en français en 1907 sur la 17e édition allemande; il procède des idées de Moleschott. La préface du livre instruit le procès des philosophes qui sont dupes d'entités abstraites. Est seul vrai, ce qu'on peut voir, imaginer, mesurer, peser. Les organes de la vie produisent leurs consensus avec la sensation et la pensée, comme ceux de la machine à vapeur engendrent des mouvements ordonnés. « Les concepts de corps et d'esprit... ne représentent peut-être que deux aspects, deux modes phénoménaux différents du même fond dernier de toutes choses. » Revue *Menschtum*, Gotha, 1889, n° 46. Comme l'observe justement Höffding, *Philosophie contemporaine*, trad. fr., 1908, t. II, p. 527, c'est confondre deux conceptions : 1. la pensée ramenée à des mouvements spéciaux, 2. la pensée et la matière, simples aspects, relatifs à nous, d'une réalité qui nous dépasserait. Büchner avoue d'ailleurs, conformément au positivisme, que « l'essence intime de la matière sera vraisemblablement toujours pour nous un problème insoluble »; tenons-nous en donc aux recherches des sciences expérimentales. *Nature et Esprit*, 1857. Mais comment se résigner à cet agnosticisme?...

La matière et ses activités diverses est éternelle, extrêmement divisible et répandue sans fin dans l'espace sans bornes. Une matière sans forces ne s'est

jamais rencontrée, une force sans matière serait sans point d'appui. Chacune d'elles n'a donc pu engendrer l'autre; d'ailleurs la création, la sortie du néant reste inintelligible : Dieu est inutile et l'âme aussi. Les combinaisons diverses de cette matière-force, en quantités constantes, mais variables en leur arrangement, groupent les complexes-objets et les complexes-sujets. En nous, *dualité :* les seconds doublent les premiers, selon des séries régulières parallèles. Tout provient du jeu primordial, dans la nébuleuse primitive, des activités physiques et chimiques. La terre en est un fragment dont le géologue retrace l'histoire. Comment est né le plus élémentaire protoplasme? Ce ne peut être que d'un rapprochement enfin réussi entre les particules de matière-force; autrement, il faudrait revenir à la création qui ferait une brèche dans la continuité du déterminisme. Même origine pour la sensation. Puis par des transformations lentes et progressives, seraient apparues les diverses espèces végétales et animales. Les hommes sont en continuité avec elles. L'homme tertiaire, que l'on ne saurait manquer de découvrir, fournira les chaînons entre l'animal et nos préhistoriques. Comme le muscle se contracte et la glande secrète, ainsi le cerveau pense. Non point que l'on puisse voir ou mesurer la pensée, qui n'est pas un corps, mais une fonction où s'intègrent et s'ordonnent en unité les activités cérébrales. La preuve en est que la délicatesse de la structure du cerveau, ses multiples circonvolutions et sa richesse en phosphore sont les conditions de la supériorité de notre pensée humaine. Le moi n'est que l'harmonie de cet ensemble de fonctions; aussi change-t-il avec l'âge, le sexe, le climat, la nourriture, etc. La liberté est une illusion comme le moi permanent et l'âme : nous sommes le *théâtre* du déterminisme bio-psychique. Le bien à promouvoir, en utilisant ce déterminisme même, comme le navigateur utilise le principe d'Archimède, c'est l'harmonie des intérêts. A la mort, l'assemblage bio-psychique fait retour au milieu physico-chimique. — Il est manifeste que cette vaste hypothèse est une *construction* faite dans le but secret de donner satisfaction au *besoin de continuité* de l'esprit scientiste, beaucoup plus que pour se soumettre aux faits : ironie des choses! ce système obéit donc à un idéalisme inconscient!

Un autre médecin Czoble (1819-1873) approfondit ces théories en y mêlant je ne sais quel romantisme naturaliste qu'il admirait fort chez le poète Hölderlin. Dans les phases successives de sa pensée éclatent peu à peu les cadres rigides de la matière et du mouvement. *Limites et origine de la connaissance humaine*, 1865. Manifestement il devine peu à peu qu'il y a plus dans la synthèse active, qu'est la conscience psychologique, que la somme des éléments, surtout chimiques et géométriques. Il regarde le matérialisme comme une méthode, un instrument de travail pour mettre les faits en connexion; mais ce n'est là qu'un point de vue commode et non la révélation du fond des choses. Le spiritualisme lui paraît causé par « le mécontentement que nous inspire le déterminisme des phénomènes »; il est donc une faiblesse morale. Au contraire, le partisan du naturalisme accepte de continuer l'univers et de joyeusement si insérer (*nietzschéisme* avant la lettre). La méthode mathématique nous enseigne à procéder avec clarté; or les éléments psychiques, dont l'ensemble est appelé âme, ne peuvent se ramener aux atomes en mouvements. Il l'avait cru d'abord, en songeant que toutes nos sensations, desquelles dérivent les autres connaissances, exigent des *contacts* et se présentent comme « volumineuses », ainsi donc il n'y aurait pas de différence essentielle entre les mouvements rétiniens dans la vision et leur cheminement jusqu'à ceux du cerveau terminal. *Nouvel exposé du sensualisme*, 1855. Mais comment passer du mouvement spatial à l'unité de la sensation?... Il admet donc désormais que, de toute éternité, des groupes d'atomes en vibration furent liés à des sensations : le progrès les rapproche et les met en marche chez l'homme vers l'accord et l'unité dans la civilisation (monisme).

During, dans son *Cours de philosophie*, développe et applique aux sciences morales et politiques les conséquences du déterminisme matérialiste.

David Frédéric Strauss, qui, en sa *Vie de Jésus* (1835), invoquait le besoin de la foi de se contempler en des récits mythiques, passe au monisme d'inspiration darwinienne, en 1872, dans son livre : *L'ancienne et la nouvelle foi*. En bon Allemand, il nous apprend que la nouvelle religion consiste à reconnaître notre dépendance à l'égard des forces de la nature et à faire corps avec le rythme universel des choses atteint par les sciences. Nietzche se moqua de cette adoration de la science.

Citons encore Virchow, Burmeister, Löwenthal, et aussi les italiens Herzen et Mantegazza; pour ce dernier, pensées, émotions, arts, révolutions « ne sont que des transformations de la chaleur solaire ». En Angleterre, Thomas Huxley (1825-1895) et John Tyndall (1820-1893) se rattachent surtout à l'évolutionnisme.

Voici d'après celui-ci un clair exposé du parallélisme mouvement-sensation. « La formation d'un cristal, d'une plante ou d'un animal est, aux yeux des savants, un simple problème mécanique qui ne diffère des problèmes mécaniques ordinaires que par la petitesse des masses et la complexité des procédés... Tout acte de conscience, sensation, pensée ou émotion, correspond à un état moléculaire défini du cerveau... de telle sorte qu'étant donné le cerveau, on pourrait en déduire la pensée ou le sentiment correspondant et inversement... Ils se produisent ensemble mais nous ne savons pas pourquoi. » Leur lien reste un mystère; il est empirique. Nous aurions beau connaître en détail les mouvements des cellules cérébrales, nous ignorerions encore pourquoi ces faits si différents sont simultanés. *Revue des cours scientifiques*, 1868-69, p. 14 et 15. Il est vraiment trop commode de s'en tenir à ce double fait, sans rechercher sa raison d'être : cet astucieux positivisme escamote le problème sous prétexte qu'il serait insoluble.

En France, Claude Bernard (1813-1878) fut fort préoccupé de libérer la *biologie* du joug de l'animisme et du vitalisme en vue de montrer sa continuité avec les sciences physico-chimiques; toute certitude, en l'espèce, se fonde sur le plus rigoureux déterminisme que romprait l'âme ou le principe vital. L'irritabilité des êtres organiques et leur coordination fonctionnelle ne sont pas sans analogies dans le monde inorganique. Certains, ajoute Dastre, son disciple (*La Vie et la Mort*, 1903, p. 238), croient à des rudiments de conscience qui, dans les minéraux attendent une architecture appropriée pour devenir des sensations avec une organisation : c'est là une *hypothèse* en harmonie avec l'idée de continuité demandée par l'évolution. Claude Bernard regarde cependant nos conceptions métaphysiques de la vie comme d'invincibles besoins de l'esprit que l'on aurait tort de mépriser. Mais, d'abord, il convient de distinguer et de séparer physiologie expérimentale et philosophie; ensuite de bien marquer l'équation humaine, émotionnelle, qui caractérise les certitudes de la seconde. « L'idée directrice » est un besoin de notre esprit quand il veut penser la vie. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, 2e édit., 1885, p. 54, 396; *Revue scientifique*, 1877, t. II, p. 337, 513. — Charles Richet écrit, lui, que l'âme est une fonction du cerveau et la liberté une illusion, bien signalée

chez les hypnotisés qui croient être libres, alors qu'ils agissent sous l'influence d'une suggestion. Les réactions, puis les réflexes et les réponses adaptées provenant de l'irritabilité, enfin l'apparente finalité chez les vivants sont dus à la sélection naturelle. *Essai de psychologie générale*, 2e édit., 1891, p. 171 sq. Citons encore le physiologiste Jules Soury (1842-1915), pour lequel la diversité des êtres revient à une différence d'architecture atomique, *Bréviaire du matérialisme*, 1881; la conscience serait un simple épiphénomène, *Système nerveux central*, t. II, 1899, p. 1798. Patriote fervent, « clérical » même, il voyait dans le culte catholique notre milieu déterministe naturel, où nos « vouloirs » trouvent leur équilibre synchronique. Le médecin J. Pioger ramène toutes nos connaissances à des transformations de sensations, et celles-ci à des vibrations intra-cellulaires qui paraissent tendre vers l'harmonie. *La Vie et la Pensée*, 1893.

En accord avec l'américain Jacques Lœb, son émule, le biologiste Félix Le Dantec (1869-1917) tente de pousser à fond la mécanique des atomes. Tout d'abord, il nous rappelle qu'en toute étude la biologie donne le dernier mot, puisque l'intelligence relève de l'organisme cérébral. *Science et Conscience*, 1908, p. 6. Aucun finalisme n'est recevable, puisque même les faits organiques sont soumis à la mesure et « sont susceptibles d'une narration mathématique ». *Ibid.* La vie sur terre a succédé au règne inorganique, donc elle en vient par transformation, autrement il y aurait miracle. *Crise du transformisme*, 1908, p. 21. Il ramène les organismes compliqués aux lois des vivants inférieurs qui sont d'ordre physico-chimique. Il n'y a qu'une chimie pour les corps bruts comme pour les vivants. *Encyclopédie Larousse*, avril 1898, p. 358. (Ceci est fort équivoque, comme on le montrera plus loin : la finalité de l'âme dirige les mouvements vitaux sans troubler leur quantité atomique et énergétique, la même en chimie physique et biologique.) La matière a la propriété de penser; celle-ci d'ailleurs est seulement témoin des mouvements, sans jamais les influencer (*Épiphénoménisme*). Tout se passerait exactement de même dans la nature si cette propriété était absente. *Traité de biologie*, 1902, p. 475. « Nous sommes tous des pantins soumis au déterminisme. » *Les Limites du connaissable*, 1904, p. 84. Notre personnalité n'est autre chose que la somme des consciences élémentaires des atomes. Ni bien, ni mal, ni responsabilité morales, mais seulement des habitudes mécaniques héritées des aïeux, habitudes accompagnées de paix ou de remords, selon qu'elles sont en synchronisme avec le milieu social. L'assimilation chez les vivants résulterait des mouvements rythmiques de ceux-ci qui s'imposeraient aux aliments digérés. Mais comment vivre avec des conceptions aussi désolantes? La foi religieuse viendrait donc les contredire chez tous les hommes ou à peu près. Le Dantec lui-même, hors du laboratoire, nous rapporte Élisabeth Leseur, se montrait fort sensible à la beauté des choses, à la délicatesse des sentiments et même à la grandeur des pensées chrétiennes. Dans ce Breton, constructeur de cosmogonies (D. Parodi, *op. cit.*, p. 54, et Yves Delage, *Année biologique*, 1902, p. LVII), il y a toute une mystique naturaliste qui adore les jeux têtus des atomes et des nombres, comme s'il contemplait l'océan de l'être!

En Sorbonne, Ét. Rabaud explique les vivants comme des ensembles de faits en équilibre instable, par suite de leurs échanges de mouvements mécaniques avec le milieu. *Éléments de biologie générale*, 1920. Marcel Boll ne voit partout que des types spéciaux de mouvements rythmés qui assimilent progressivement leur milieu à ce rythme : ainsi tel cristal, tel végétal façonnent les éléments de l'eau-mère ou le carbone et les nitrates à leur ronde atomique *La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains*, 1921, p. 129.

Cf. surtout Albert Lange, *Histoire du matérialisme*, 2 vol., trad. fr., 1877-79; P. Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, 1864.

III. Appréciation critique du matérialisme. — Le caractère souvent peu saisissable et mouvant du matérialisme est la meilleure preuve de son impuissance à rejoindre le donné, à s'ajuster avec nos expériences. Il finit par voir dans les corpuscules élémentaires des sortes de virtualités en puissance qui attendent leurs conditions d'existence pour faire apparaître la vie, la sensation et la pensée : ce qui est proprement le *monisme*.

L'atome géométrique, tout « intellectualisé », de Descartes est manifestement un concept abstrait, incapable, par exemple, de rendre compte des faits de résistance, d'impénétrabilité, de masse atomique, etc.

Ramener les forces au pur mouvement local est commode pour l'imagination et l'application des mathématiques au donné; mais c'est un pur procédé.

Identifier la matière et la force reste peu clair, puisque la matière s'offre d'abord comme étendue, multiplicité, indifférence, et la force, au contraire, comme une source d'unité et de distinction spécifique.

A plus forte raison, il est choquant de faire de la pensée une vibration, ou bien son produit, ou bien encore son accompagnement inconnaissable et sans réelle efficacité dans notre monde.

Pour échapper à ces inextricables difficultés, le positivisme croit pouvoir se limiter au domaine de l'observable et faire appel ensuite aux intuitions du cœur, aux réactions spontanées de la personnalité complète, en présence de la beauté, en relation avec la famille et la cité : à sa manière, il nous dit donc combien le matérialisme est court de vues et combien il mutile les êtres humains!

Laissant certaines considérations pour la critique du monisme, voici le plan que nous suivrons : 1. L'être matériel offre dans son unité une dualité d'éléments. 2. L'âme et le corps dans l'homme se présentent comme deux réalités distinctes bien qu'intimement unies.

I. Dualité de l'être matériel. — 1° *Caractère artificiel du déterminisme mécanique.* — Il nous propose une métaphysique faussement parée des dépouilles de la science, en vue de fournir à l'esprit une explication claire, capable d'unifier toutes nos connaissances; il ramène les variations de la nature, chaleur, combinaisons, vie, conscience, à des variations de quantité, au glissement d'un point le long d'une ligne, constaté par le baromètre, le manomètre, etc. Toute pensée spiritualiste représenterait une foi d'apeurés en face des brutalités du système matérialiste.

Il est juste de chercher le biais par où les faits sensibles peuvent être mesurés et calculés; mais on nous dupe avec un procédé, qui, loin d'épuiser le réel, n'en livre qu'un aspect. Considérés d'un certain point de vue, les phénomènes paraissent des métamorphoses du mouvement, des engrenages sans fin. Mais, en vérité, chaque mouvement est dirigé, discipliné, obéit aux lois de chaque être, atome, corps, vivant végétal et animal, etc., à leur particulière individualité : quantité et qualité caractérisent les êtres matériels. Les vivants, par exemple, se dépensent à élever des énergies à un certain potentiel, comme le jardinier qui porterait de l'eau au réservoir qui alimente son moteur, mais en les *coordonnant* selon leurs besoins. La feuille, comme le muscle, assimile à cet effet du carbone, mais chacun à sa manière. L'âme humaine, principe de vie, n'ajoute rien aux quantités d'énergie, mais se contente de les diriger du dedans, parce qu'elle ne fait *qu'un sujet substantiel* avec son corps.

Les mécanistes, semblables en cela aux « réaux » du Moyen Age, réalisent les lois qu'ils croient deviner, c'est-à-dire des abstractions, en nous présentant, tel H. Taine, l'univers comme une pyramide de lois mathématiques. Depuis une trentaine d'années surtout, savants et philosophes ont dénoncé le caractère commode et conventionnel de cette construction, à tel point que cette réaction a connu de graves excès, puisque certains ont même prétendu que toute loi ne serait qu'un décret libre de l'esprit humain. Mais dégageons-nous de l'hypnose scientifiste, sans nier la science et tomber dans le « fortuitisme ».

Laissons le conceptualisme pour garder le réalisme modéré de saint Thomas : il nous délivrera de ce déterminisme où se trouve transposé l'antique Destin. M. Boutroux, dont le « contingentisme » sut s'assagir, cf. *De l'idée de loi naturelle*, 1894, dès 1867, à Heidelberg, avait été frappé par ce fait que Socrate ne fut pas un *produit* mais un *initiateur*. Les sciences, loin d'être le pur décalque des choses, représentent en vérité *la vie de l'esprit* qui trouve sa joie à déchiffrer l'apparent chaos, en y introduisant ses soucis d'ordre et de lois. Une bonne observation est déjà une vue de l'esprit, une généralisation bien fondée, puisqu'elle est mise en relation avec un ensemble. Les faits doivent avoir un sens tout de suite; jamais par eux-mêmes ils ne façonneront une pensée. « Un fait scientifique est tout autre chose qu'un fait brut. Entre les deux s'intercale une élaboration intellectuelle : une conception générale et un système de mesures. » Il est, en vérité, au sein de la nature un ordre profond et souple, que la physique se contente d'approcher. P. Duhem, *Physique de croyant*, p. 9; *La théorie physique*, 1906, p. 223.

Les sciences nous disent l'effort de l'esprit pour saisir l'insaisissable, pour ramener le multiple à l'un, et le changeant au permanent : les types et les lois. Jamais elles ne coïncident avec la nature même; et pourtant elles restent vraies, puisqu'elles en expriment une face pour nous, les fonctions durables, et qu'elles la rejoignent dans la pratique. Chacune d'elles, à son point de vue, jette son coup de filet pour ramener le permanent à travers l'espace et le temps; elles indiquent les *procédés* par lesquels notre esprit parvient à s'assimiler les choses et les êtres.

La *logique* suppose au préalable la répartition des êtres en genres et en espèces, une universelle parenté, entre l'esprit et les choses, un monde intelligible et ordonné pour la déduction : voilà pourquoi S. Mill, au fond, y répugne. D'ailleurs de ce que Wellington ne puisse s'affranchir des conditions générales de l'humanité, il ne s'ensuit pas qu'il ne lui reste pas beaucoup de marge pour sa liberté.

Les *mathématiques*, qui ne voient dans la nature que de la quantité homogène et mesurable, traduisent nos soucis de calculer, une adaptation des choses mêmes à notre pensée claire à limites précises.

La *mécanique* représente le caractère sous lequel il faut bien envisager le monde pour que les lois mathématiques puissent s'y appliquer. Incapables de mesurer les causes, les forces, les qualités et leur mutations mêmes, nous prenons habilement un biais en mesurant l'espace parcouru, selon un temps fixé, le tout à l'aide d'unités conventionnelles.

Appliquées à la *physique*, à la *chimie* et à la *biologie*, les lois mécaniques laissent échapper l'anatomie et la physiologie spécifiques des êtres : atomes, corps simples et composés, végétaux et animaux si divers, leurs habitudes spéciales régulières et stables, la fixité ou l'hérédité du type de chacun d'eux. Elles omettent que tout dans l'univers *a un sens défini*, depuis l'eau qui coule, le blé qui mûrit et l'homme qui vieillit. La preuve, c'est que les phénomènes demeurent *irréversibles*; ils ne peuvent rebrousser chemin; quand l'électricité redevient chaleur et mouvement, les conditions ont changé. Une finalité, immanente au moins déjà, conduit les êtres; or ce *sens spécial* des choses est absolument inexplicable, selon le mécanisme qui ne veut voir partout que de simples changements de place. Loin de traduire de manière exhaustive le réel, il n'en est qu'une adaptation pour nos calculs, adaptation, dont ce réel offre d'ailleurs le fondement : *scientia formaliter in mente, fundamentaliter tantum in rebus.*

Voici de l'eau qui passe de 25° à 50°, un ouvrier qui abandonne 10 calories : peut-on dire que la chaleur de l'eau *a doublé*, comme le mercure a doublé en espace gradué parcouru? ou que les échanges vitaux de l'ouvrier sont *identiques à l'espace* de dix mètres en élévation de 425 kilos?... Ne prenons plus des symboles commodes — qui faisaient dire ironiquement à H. Poincaré que, seuls, grand public et lycéens croyaient encore à la physico-mathématique — pour la photographie de l'univers.

« On a voulu réduire à des actions mécaniques et au pur mouvement tous les phénomènes physiques et chimiques, même ceux de la vie et de la pensée... Admettons que tout phénomène soit lié à un mouvement... Il n'y a pas pour cela identité entre le phénomène et le mouvement... Il faut donc abandonner cette substance vidée de toute espèce de qualités, dont le mouvement devrait rendre compte. » Jules Tannery, *Science et philosophie*, 1912, p. 4, 5, 6.

On ne peut même dire avec E. Meyerson, *Identité et réalité*; *De l'explication dans les sciences*, que la marche du divers à l'identique suffise à définir la compréhension intellectuelle. Elle proclame en dehors d'elle la diversité, qu'elle est cependant bien obligée de ramener, par procédé mental, à l'identité, tels : hommes, mammifères, animaux. Elle doit reconnaître la réalité de la *qualité*, qui n'est pas « scientifique » pourtant. « Comprendre, ce n'est pas simplement dénaturer la qualité pour la transformer en quantité, dire que rien ne se passe, que le monde a oublié d'exister. La raison ne nie pas la réalité, elle la légitime. Elle ne nie pas les originalités, elle les reconnaît. » H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924 p. 440. Le matérialisme identifie follement la science à la nature totale.

2° *Unité substantielle de la qualité et de la quantité.* — Le XXe siècle conciliera qualité et quantité dans un intellectualisme sagement compréhensif : il y a au sein de la nature des activités spécifiques et non mesurables, coordonnées en chaque individu. Au lieu d'être un produit tardif et dont l'efficacité serait illusoire, le sens de l'ordre, l'attrait des causes finales est à l'origine : en dernière analyse la pensée a le gouvernement du monde. Les lois mécaniques sont l'explication prochaine, mais non profonde et dernière.

D'abord comment la pure étendue suffirait-elle à expliquer l'impénétrabilité, l'inertie, la variété des propriétés des corps? Une portion de l'espace n'a rien en soi qui puisse s'opposer à ce qu'une autre portion de l'espace coïncide avec elle. Elle est indifférente au repos comme au mouvement. Elle ne rend pas compte de ce fait que tel corps est plus difficile à mouvoir que tel autre. A aucun titre, elle n'appelle le mouvement; aussi Descartes attribue-t-il à Dieu la chiquenaude initiale. Nous ne pouvons donc penser la matière sans l'imaginer pourvue d'appétitions inconscientes, de *forces*. Or la force n'est visible ou mesurable qu'en ses manifestations ; c'est de notre conscience qu'elle semble bien se rapprocher. « L'idéal vers lequel tend la physico-mathématique, écrit E. Meyerson, c'est la possibilité de déduire les êtres divers, des positions relatives de corpuscules homo-

gènes. » Mais comment déduire du simple édifice : *eau* — qui provient d'un combustible et d'un comburant — qu'il devra éteindre le feu. Et les six étamines de la giroflée, et les pétales tuyautés du dahlia, et les phases d'un embryon, et l'ambition d'un Napoléon?... Le *devenir* surtout : voilà le cauchemar du mécanisme. On ne peut le déduire *a priori*, il contient du *nouveau*. Qui déduira de l'architecture atomique une mutation brusque, à plus forte raison les inventions du génie humain? Du carbone de l'air, d'abord assimilé par l'action chlorophyllienne, à la chair du mouton, et à celle de mon corps, organe vivant d'une sensation, il y a bien autre chose que des rondes nouvelles faites des mêmes danseurs!... *Imaginer* le devenir, c'est le ramener à l'espace homogène, c'est le nier. L'invisible, le non mesurable est au cœur des êtres. Meyerson. *De l'explication dans les sciences*, t. II, 1921, p. 349. Le mécanisme devrait aboutir à l'impasse de l'*identique* et de l'*immobile*. On n'*imagine* pas la causalité : elle est une qualité occulte. Des roches éruptives aux prêles gigantesques, aux nummulites, aux poissons, aux reptiles et aux oiseaux, etc., il y a du nouveau que la pure juxtaposition atomique n'expliquera jamais. Pour comprendre l'évolution, on commence par se donner un *certain mécanisme;* puisqu'il n'est pas quelconque à l'origine, c'est donc que les dés sont pipés, la finalité est impliquée déjà. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907, p. 281.

L'unité manifeste du vivant — même monocellulaire — en sa structure et ses fonctions, son aptitude à se réparer, à reproduire son type, quelle autre pierre d'achoppement! Tous les organes contribuent à la vie commune et sont solidaires; si l'un d'eux joue mal son rôle, tous les autres en souffrent. De simples corpuscules juxtaposés offriraient-ils jamais une telle *coordination?* Considérons, par exemple, ce fait frappant dans l'évolution du « cerf géant » de l'époque quaternaire, dont les bois atteignaient jusqu'à 3 m. 50 d'envergure et alourdissaient fort la tête. A chaque étape de leur croissance dans l'espèce, ils ont exigé un crâne plus épaissi, un renforcement des vertèbres cervicales et des ligaments, etc. « Tout se tient de façon obligatoire sous peine d'impossibilité de vivre. » Cuénot, *Genèse des espèces animales*, 2e édit., 1921, p. 291. A quoi bon parler des communications nerveuses et de l'action régulatrice des « hormones »? Expliquera-t-on la victoire de la Marne par les lignes télégraphiques et les agents de liaison?... M. Guilleminot regarde la vie comme le résultat de mutations utiles, dues au *hasard*, et ensuite, conservées. L'évolution résulterait de myriades de hasards heureux; et on appelle cela : *science positive ! La Matière et la Vie*, 1919.

Le vivant répare ses organes; par exemple, il y a néoformation des globules sanguins, des glandes et des cellules épithéliales de l'intestin; l'escargot régénère ses tentacules et sa bouche; avec un tronçon l'hydre d'eau douce régénère son corps entier. Le vivant lutte contre les microbes pathogènes et secrète à propos des antitoxines. Expliquer la fièvre par le sens de l'adaptation des organismes qui luttent pour surmonter un obstacle, c'est déjà faire brèche au mécanisme. Le vivant dans un milieu trop chaud se refroidit, par exemple, par sudation; dans un milieu trop froid, il se réchauffe, par exemple, par grelottement, pour maintenir sa température *optima*, tandis que le minéral simplement subit celle de son milieu.

L'analyse chimique et l'observation microscopique ne décèlent que de minimes différences entre les cellules mères ou *œufs* des diverses espèces. Et cependant l'un d'eux devient une algue, un autre, une éponge, un autre, un poisson, etc. C'est donc que ces *œufs* différaient déjà autrement que par leur édifice particulaire et que quelque « idée directrice », selon le mot de Cl. Bernard, a conduit le développement. Chaque cellule nouvelle ne laisse filtrer dans son protoplasme que les éléments utiles à son fonctionnement; elle combine sa structure avec celle des autres pour former, ici un œil, là un organe de Corti, etc. Le vivant paraît dominé par un progrès futur vers lequel il s'achemine comme vers la réalisation d'un plan. Dastre, *La Vie et la Mort*, 1903, p. 165 sq. Mais un plan, une idée, pour devenir une *cause* doivent être réalisés dans un sujet actif : *revoici la qualité*. Le végétal trouvant sur place sa nourriture s'y fixe; mais l'animal, qui doit la chercher, dispose d'un système sensori-moteur installé sur ceux de la respiration, de la digestion, etc. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 136.

Voici selon un mécaniste l'explication du stade *gastrula* : « Les cellules de la *morula*, ayant cédé à leur point faible aux poussées extérieures, s'invaginent, puis soudent les extrémités de ce conduit : voilà donc une sorte de petite outre!... Le cristallin se forme toujours face à la rétine; si elle se déplace il la suit et la prolonge; mais cette apparente finalité trouverait sa raison dans les chocs des sécrétions rétiniennes sur le cristallin!... L'araignée se jette sur la mouche comme la pierre s'enfonce dans l'eau!...» Ét. Rabaud, *Éléments de biologie générale*, 1921.

Mais M. E. Meyerson répète à juste titre : « Ce n'est pas avec des combinaisons de l'espace, extension, réduction, déplacements, chocs que l'on rendra compte de la régularité des faits biologiques. Qu'aurait-il pu sortir de cette homogénéité totale primitive? » *Op. cit.*, t. I, p. 265 . Si, comme l'avoue M. Rabaud, « l'unité fonctionnelle définit l'individu », p. 77, si chaque événement vital est conditionné par l'ensemble, comme il le conditionne, p. 255, 264, on n'explique pas cette solidarité par les simples affinités chimiques des vivants, pas plus que les associationistes n'expliquent l'unité du moi par la juxtaposition des états de conscience. Quant le mâle de la mante religieuse s'accouple avec la femelle « mûre » et non avec une autre, quand l'araignée *astia vittala* danse devant sa femelle, quand un lièvre s'arrête et se dissimule, etc., il ne faudrait voir qu'une mécanique « contraction de leur sarcode », sous l'action des chocs!... Puis, enfin, on préfère avouer que cela déplace les lois mécaniques *connues*...

M. Edm. Perrier, pour éviter la cause finale, se débat en des difficultés analogues. *La Terre avant l'histoire*, 1920. Les laboratoirse ont fait la synthèse de l'urée et des sucres; mais l'urée « biologique », observerai-je, est en continuité fonctionnelle avec toutes les opérations solidaires du vivant. L'urée, d'ailleurs est *une issue* du cercle vital, et non la vie, pas plus que les cendres et la fumée d'une bougie ne sont la lumière même. Pourquoi précisément l'œuf, en se nourrissant, reproduit-il le type des parents? p. 102. Quel rapport entre mouvements et joie, douleur, jugement et choix? « C'est le secret de l'avenir. » p. 396. Réponse vraiment commode!... On nous dit que le *besoin* de voir plus loin a encouragé la station verticale, parce que « l'esprit a toujours dominé la matière, si paradoxal que cela paraisse », p. 336. Étrange philosophie à tiroirs qui réintègre ici la finalité et la qualité directrice et revient au *monisme*.

Selon M. Goblot, *Traité de Logique*, 1918, la convergence fonctionnelle du cœur, des poumons, du foie et des reins se ramènerait à une *convenance complexe :* en suivant leur propre déterminisme, ces organes se rencontreraient... Mais n'est-ce pas à la fois, réplique M. Parodi, *Philos. cont. en France*, p. 400, admettre en formule la finalité pour la nier de fait? Car, c'est précisément cette convenance solidaire qui est le nœud du problème. M. Goblot parle

encore de la *finalité du besoin* qui trie, choisit, oriente, p. 365; fort bien! mais si nous retrouvons en ses créations de l'ordre, des lois, n'aurons-nous pas le droit de conclure à la suprématie de la qualité sur la quantité, de l'esprit sur la matière? « C'est l'attrait d'un idéal qui meut les forces de l'univers, toutes psychiques en leur fond. » Farodi, p. 195, 494.

Expliquer l'œil, Pasteur et saint Vincent de Paul par des mouvements qui s'entrechoquèrent par hasard heureusement, c'est obéir à une théorie préconçue : tel est le *mécanisme*.

La qualité donne à la quantité l'unité et la direction qui lui manquent; elle est invisible, elle échappe à la mesure, elle ne fait qu'un seul sujet avec la quantité, à laquelle elle n'ajoute rien. Des journaliers bêchent une vigne, ils n'exercent que des énergies physiques dues à la respiration et à l'assimilation; leur volonté se contente de les diriger. Corps et âme sont consubstantiellement unis et non pas *soudés*; au pied de la lettre, l'âme n'agit pas *sur* le corps, ou inversement, car ils ne font qu'*un* sujet et non pas deux êtres accolés. « Comme la pensée est qualité pure, les modifications qu'elle subit (dans les phases de la décision) *sont qualitatives*, celles qu'elle transmet le sont également. Dans le mouvement, elle laisse intacte la quantité et change la direction. Elle n'aborde pas l'être par sa surface extérieure; elle le saisit par ce qu'il a de plus profond : c'est à leur source qu'elle s'empare de ses forces... Cet empire de la pensée sur la force, la conscience l'atteste, son témoignage est irécusable. » M. Couailhac, S. J., *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1896, p. 236, 237; De Munnynck, O. P., *La conservation de l'énergie et la liberté morale*; Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 37, 83, 74; Driesch, *La philosophie de l'organisme*, 1922.

Si l'on voulait pousser plus avant l'étude métaphysique des êtres matériels, il faudrait reprendre les théories aristotéliciennes de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. La matière est déterminée par la forme pour constituer un sujet avec des propriétés spécifiques; celui-ci est singularisé dans son espèce par la disposition de ses éléments physiques, sa quantité. A aucun moment les phénomènes ne surgissent du néant pour s'y perdre encore sans lien, comme des météores évanescents. Dans les changements accidentels, la substance fait la continuité entre les états successifs; dans les changements de nature, la matière prime ou nue (ou celle-ci déjà déterminée, selon d'autres) servirait de lien entre les deux espèces dues à la succession des formes substantielles. Cf. Tonquédec, *Revue de phil.*, 1921, 22, 23; Voisine, *ibid.*, 1922, p. 586 sq. Ce n'est pas l'imagination qui doit interpréter ces formules, mais l'intelligence, qui, à des faits donnés, cherche une raison suffisante.

II. DUALITÉ DE L'AME ET DU CORPS DANS L'HOMME. — 1° *La théorie épiphénoméniste.* — Selon le matérialisme contemporain, l'évolution aurait fini par engendrer la conscience psychologique, la pensée, Dieu même, qui ne serait qu'un pur idéal; comme si l'évolution était une *cause*, un facteur, une force proportionnée à ce résultat, alors qu'elle est seulement une *loi* qui exprime *comment* certains êtres se seraient transformés. Qui plus est, la conscience accompagnerait le mouvement, mais ne jouirait d'aucune efficacité!

Reconnaissons d'abord un certain parallélisme entre le système nerveux et la conscience. Tous deux sont cause d'unité, de liaison. Une sensation exige une réaction active de l'un et l'autre. Il y a action et réaction des centres nerveux entre eux, comme de l'imagination, de la mémoire, de l'affectivité, etc. En certains cas, les centres inférieurs (« polygone » de J. Grasset) se rendent indépendants des centres supérieurs, comme certains actes s'accomplissent hors du contrôle de la conscience, tels les actes de certains névrosés. Les neurones sont pourvus de fibres afférentes et efférentes; n'est-ce pas une image de la conscience à la fois passive et active? Le courant nerveux est plus lent à mesure qu'on se rapproche de l'écorce grise; ainsi la réponse consciente met-elle plus de temps à s'élaborer que l'inconsciente. Plus le système nerveux est compliqué, plus riche est la conscience dans l'échelle des êtres. En privant de certains centres les animaux, on voit corrélativement baisser leur vie psychologique. Cette vie gagne chez l'enfant avec le revêtement progressif des centres inférieurs par le cerveau terminal. Allons-nous donc conclure que la conscience n'est que l'image, le double, l'état parasite du système nerveux?

Rappelons de nouveau que l'âme vivante et capable de sentir et de vouloir se contente d'orienter les énergies physico-chimiques, sans jamais y ajouter. Selon le *principe d'inertie*, tout mouvement est précédé d'un autre mouvement, son antécédent régulier, sa cause (*partielle*, oui). Les phénomènes biochimiques du cerveau ne se métamorphosent pas en sensations pour dépenser leur énergie physique. Une vibration cérébrale a toujours comme condition et comme conséquent un autre mouvement. La quantité d'énergie dépensée se retrouve, sauf déperdition de chaleur, dans l'effet, qui est cause à son tour. Ainsi le veut le *principe de conservation de l'énergie*. C'est-à-dire, au fond, que ce qui se retrouve sous forme de quantité, est accompagné de son doublet qualitatif, sensation, image, etc. Le *principe de continuité fonctionnelle* nous invite donc à écarter comme invraisemblable une rupture de cette continuité physiologique par la conscience et le vouloir.

Évidemment on peut ne pas regarder ces principes comme absolument démontrés; mais cependant nous courrions gros risque à fonder notre spiritualisme sur leur négation. Nous devons reconnaître d'abord que parler d'action du physique sur le moral et inversement rappelle vraiment trop la juxtaposition de l'âme et du corps, selon Descartes; ce n'est vrai qu'au point de vue de la grosse analyse et de la métaphysique vulgaire. Physique et moral s'unifient en réalité dans le même sujet substantiel, comme la quantité et la qualité. Dans les états *sensibles*, sensations, images, souvenirs, désirs, physique et moral agissent synergiquement, comme les fonctions du composé humain; ce n'est que dans les états *spirituels*, *pensées* intellectuelles et morales, que le mental joue son rôle à part; encore est-il toujours plus ou moins *accompagné* d'images sensibles, et par conséquent d'états somatiques. Mais les matérialistes qui ignorent à la fois ces concessions et ces distinctions, prétendent ne retenir que la réduction du psychique au physique.

Pour répondre à leur théorie, il convient donc d'établir quelques conclusions.

1. *Le psychique est distinct du physique.* — Le système nerveux n'offre qu'une analogie grossière avec la conscience : celle-ci se développe dans le temps et l'autre dans l'espace; ils diffèrent comme étendue et non étendue. Une coupure, la digestion, l'innervation, autant de faits localisés et mesurables : ainsi on trace le graphique d'un pouls fiévreux, on situe une céphalée où la tête paraît comme emprisonnée sous un casque. Mais la douleur, *a fortiori* l'appréciation de celle-ci et de ses causes, n'offrent en elles-mêmes, ni couleur, ni forme ronde ou carrée. Seuls leurs côtés organiques, et notre manie invétérée de tout considérer du point de vue des objets juxtaposé dans l'espace, pourraient nous faire illusion.

Les états corporels s'enchaînent selon des lois

fatales; il en est tout autrement des états de conscience; souvent entre eux, s'intercalent des hésitations et des choix. Si je me suis blessé, j'évite désormais tel mouvement maladroit. Saint Ignace d'Antioche se réjouit, à l'encontre des païens, d'être broyé par la dent des lions, au Colisée. On peut mourir par suite d'avarice.

Leurs métamorphoses s'opposent. Les états physiques offrent toujours les mêmes conséquents élémentaires, par exemple, dans la digestion, l'assimilation. Au contraire, que reste-t-il d'une habitude même corrigée? Dans la jalousie, comment retrouver l'amour et la joie qui l'ont cependant conditionnée?

Les uns sont connus par l'intermédiaire des sens, dont certains instruments accroissent la portée et la précision, ils peuvent être observés par plusieurs personnes à la fois; tandis que les autres sont connus directement par celui-là seul qui les éprouve. Le médecin entend le sifflement du poumon, mais c'est le malade qui ressent son malaise.

Seuls les états mentaux peuvent persister et durer, tels, un caractère, une habitude, une impression profonde une fois éprouvée, des souvenirs anciens; alors que les états physiques sont sujets au perpétuel écoulement. Mais surtout, ils se voient, deviennent clairs pour eux-mêmes dans une multiplicité parfaitement ramenée à l'unité de la conscience et du vouloir. Pour conserver l'honneur, rester fidèle au devoir (états psychiques), les hommes sacrifient, par la mort préférée, toute la file des phénomènes corporels. Mais à quoi bon insister? Au fond, nul ne peut contester ces faits manifestes.

Une théorie physiologique et périphérique prématurée des émotions a aussi pu servir aux épiphénoménistes. La joie ne serait que la conscience cérébrale d'une certaine légèreté de la vie due à une active circulation sanguine, par exemple, et la tristesse cette même conscience de notre pâleur et de notre dépression physique. Mais non, l'élément psychique, ici, cause l'état somatique et *persiste pour faire avec lui partie intégrante* des émotions. Le frisson exprimera ainsi la peur ou l'admiration : cela dépend des pensées. L'état nerveux persiste, alors que l'effroi a cessé. D'ailleurs il convient de distinguer les émotions *sensibles* des *spirituelles*. Cf. Lange, *Les émotions*, trad. Dumas, 1907; Sollier, *Mécanisme des émotions*, 1905; Dumas, *Traité de psychologie*, t. I, 1923.

2. *Le psychique n'est pas une fonction pure et simple du cerveau.* — Fonction signifie en physiologie l'état d'un organe en activité; or l'organe étant matériel ne peut offrir qu'un changement de forme ou de place : dans la sécrétion d'une glande, la contraction d'un muscle, le courant nerveux; donc la conscience reviendrait à une configuration, à un déplacement spatial.

Cependant on aurait beau faire la sommation des vibrations corticales, on serait loin de retrouver comme synthèse la conscience, elle est d'un tout autre ordre. Elle n'est pas dérivée, elle est première; car sans elle, le monde matériel lui-même, serait pour nous comme s'il n'était pas; elle offre des caractères essentiels qui font antithèse avec ceux de la matière. Bien que liée aux fonctions organiques, elle reste autre. Pour éprouver la multiplicité locale du contact, du poids, de la configuration, de la couleur, du son, de la saveur et des odeurs, elle est unie à des organes, multiples en parties, mais par elle *unifiés*. C'est pourquoi toute connaissance *sensible* offre un caractère *mixte*; mais ce qui proprement s'exprime dans la conscience est *qualité pure*.

3. *Le psychique n'est pas du mouvement transformé.* — Cette métamorphose mythologique du physique en psychique contredirait évidemment les principes précités de conservation de l'énergie, etc.

D'ailleurs telle lecture, tel paysage, telle audition provoqueront les réactions les plus opposées sur les divers cerveaux humains; tandis que des mouvements engendrent d'autres mouvements très déterminés. On mesure un mouvement, on peut savoir où il commence et finit; au contraire les états mentaux sont fluides, sans contours nets, se fondent les uns dans les autres, jamais on ne peut songer à les juxtaposer. Quand débute, au juste, un amour naissant? Dans la mélancolie du souvenir, comme dans une délibération, tous les états se compénètrent, déterminent le ton de l'ensemble et sont à leur tour colorés par celui-ci. Toujours les mouvements n'offrent, au contraire, que juxtaposition, composition, localisation. On ne peut mesurer la sensation que par ses concomitants physiologiques. Ceux-ci croissent, comme dans l'effort qui met en jeu de plus en plus de muscles, dans le son qui paraît emplir le crâne, dans le volume de voix, etc. Parler de douleur même qui croisse, d'effort plus grand, revient à une sorte de *métaphore* dans laquelle le psychique est désigné par l'intermédiaire du physique. Par ailleurs ne disons-nous pas une âme profonde, un esprit vaste? Oui, mais ce sont là des comparaisons abrégées. Une grande douleur colore de sa tonalité affective nos pensées, nos espoirs, sans fin; mais comme la vue nous a accoutumés aux contours nets, aux dictinctions tranchées, nous sommes inclinés à l'imaginer croissant en quantité, alors que l'émotion change, dans une tonalité constante, par le fait qu'elle empreint plus d'états d'âme et se trouve modifiée par eux à son tour. Même le nombre arithmétique, au sens où nous l'appliquons à la nature physique, doit être banni de la conscience. Ce livre repose sur cette table, posée sur ce plancher; deux hommes poussent cette charrette : voilà la matière aux délimitations nettes. Mais, dans la conscience, tout est dans tout; puisque le moi donne sa tonalité à tous ses événements, qui à leur tour, s'influencent entre eux et modifient le moi lui même. La matière et le mouvement sont *discontinus*; la conscience, elle, offre le modèle de la *continuité :* comment donc prétendre qu'elle est du mouvement transformé?

4. *Le psychique n'est pas un parasite inefficace.* — Qui pourra jamais croire que l'*idéal* de Raphaël ne guidait pas son pinceau, que la *délibération* des Alliés, en 1918, pour organiser un commandement unique, ne servit en rien à la nomination de Foch? Voilà cependant où en vient le matérialisme. Par crainte de rupture dans le déterminisme physique, par horreur de ce qu'il estimerait un miracle, il préfère nier des faits manifestes.

Dans l'hypothèse de l'existence subjective des qualités secondaires, la couleur comme telle, par exemple, resterait un état parasite, à l'égard des vibrations de l'éther; mais, malgré tout, cette couleur peut être *cause* de joie ou de tristesse, d'admiration ou d'horreur, comme telle symphonie, parce qu'elle conserve encore une réalité psychologique.

La conscience épiphénomène revient, elle, à poser une *réalité irréelle !* Elle est *sans cause*, parce que le mouvement n'a pu se dépenser à l'engendrer, puisque le courant nerveux n'est pas dévié quand surgit la sensation ou l'image. Elle n'est pas cause à son tour, puisque par hypothèse même, elle demeure incapable de rien produire et ne modifie aucun mouvement. Sortie du néant, elle y retourne!... Et cependant, chose curieuse, elle succède régulièrement à certains états physiologiques, comme la sensation de chaleur, de froid, de poids, de peur. De nouveau ceux-ci la suivent : on boit *pour* se désaltérer, on travaille *pour* gagner sa vie, se faire une situation honorable, etc...

Il y a évidemment un rapport étroit qui les relie,

plus profond que celui de la *vis a tergo* ou le contact. Un petit chien, qui redoute un dogue, ne le fuit plus quand il en est séparé par une grille : c'est donc que la *peur* le faisait fuir. On montre de la viande à un chien affamé! aussitôt, à travers une fente ménagée dans l'estomac, on voit suinter le suc gastrique; mais en revanche, si on persiste à tenir ce morceau éloigné, la sécrétion s'arrête, apparemment parce que l'*espoir* a cessé. D'ailleurs toute la *thérapeutique psychologique* suppose l'action des pensées, des réflexions, même des sensations sur le moral : une matinée de *gai* printemps aide à une convalescence, comme la *bonne humeur*.

Cf. Bergson, *Données immédiates de la conscience*, 1890; *Matière et mémoire*, 1896; Couailhac, *op. laud.*, p. 11 sq.; Peillaube, *Revue de philosophie*, 1er févr. 1903, p. 250 sq.

5. *Impossibilité de l'épiphénoménisme.* — Comment les états de conscience — soi-disant inutiles puisqu'inefficaces — auraient-ils pu paraître et se développer par sélection? Pourtant les fonctions psychiques portent tous les signes d'un progrès vers lequel tendent les vivants pour assurer leur sécurité. « Selon toute apparence, elles servent à faire des sélections; or qui dit sélection dit action efficace. » W. James, *Principes de psychologie*, p. 130. Maintenir une image dans la conscience, c'est renforcer un processus nerveux, selon le proverbe : se souvenir d'une pêche savoureuse finit par en donner l'eau à la bouche. Si le plaisir ne renforçait pas l'action, et si la douleur ne l'inhibait pas, pourquoi, par exemple, les brûlures ne nous seraient-elles pas agréables? pourquoi la respiration ne serait-elle pas accompagnée du sentiment de l'agonie? Selon les données de l'évolution, il apparaît au contraire, que les êtres supérieurs fabriquent des organes de plus en plus capables de les avertir et de recevoir leur direction consciente.

Littré nous parle de la *propriété* de la matière de s'organiser et de penser; mais ceci ressemble étrangement à la vertu dormitive du pavot, à une formule commode pour se tirer d'un mauvais pas. Qui peut concevoir que des *particules mobiles* — car voilà l'élément unique et fondamental selon le matérialisme — engendrent une joie, un remords, un raisonnement, un système scientifique? Rapprocher les *liens* logiques des *liens* physiques, c'est se contenter d'une métaphore; et puis c'est déjà supposer un *ordre* au moins physique, sans condition suffisante appropriée. Le savant berlinois Dubois-Reymond préfère répéter : *ignorabimus*. « Allez donc, reprend-t-il, refaire un monde *réel*, comportant une conscience comme la nôtre, avec des corpuscules et des rapports mathématiques!.. » *Limites de la connaissance de la nature*, 1872; *Revue scientifique*, 1874-1875, p. 343; A. Lange, *Histoire du matérialisme*, 1877, t. II, p. 156; Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, III.

« Les (seules) sécrétions du cerveau sont les matières qu'il émet dans le sang : cholestérine, créatine, xanthine; voilà les vrais analogues de l'urine et de la bile. » W. James, *ibid.*, p. 171. On saisit la duperie de la formule de Taine. Et puis que d'actes humains dépassent la sphère des simples utilités biologiques! Il y a évidente discontinuité entre celles-ci et l'admiration, le respect, l'amour humain, le dévouement désintéressé; pourtant ce sont là des *faits* aussi certains que les nouvements de systole et de diastole du cœur.

Il faut concevoir le cerveau comme un merveilleux organe capable de recevoir des ébranlements du monde extérieur et d'en transmettre; mais un cerveau qui sente et pense, c'est un mythe. En vérité, c'est trop fort que d'expliquer, par exemple, la découverte de la pile électrique ou des ferments, les accents lyriques de Bossuet, par la simple résultante mécanique de mouvements en un moment et un point déterminés!

Comment un *tas* de cellules, elles-mêmes *tas* de molécules, etc., rendront-elles compte de l'unité, de la continuité de la conscience? Notre caractère, par exemple, n'est-il pas en quelque sorte la condensation de notre histoire et de notre durée? La pure matière du savant dépend, pour ses états, de mouvements antérieurs; mais ces états n'ont pas d'histoire où leur durée ait pu s'enrouler, ils n'ont que des trajectoires, résultat d'autres trajectoires. Le *temps mathématique* ne mord point sur eux; et pourtant le *temps réel* mord sur notre durée. On peut rêver, à la manière des Einsteiniens, d'un homme qui recevrait maintenant la vision des faits du temps de César, mais il ne serait pas pour cela son contemporain : sa durée à lui marque inévitablement son vieillissement. Comment expliquer que nous vieillissions pourtant, s'il n'y a qu'à substituer des albuminoïdes, *toujours à notre portée*, à des urates rejetés par la vie? Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 10.

Si l'on traite les vivants de *machines*, il faut ajouter que celles-ci — fait bien singulier — créent leur propre forme et la réparent, puis la transmettent. Leurs organes compliqués s'appliquent à tirer parti des impressions venues du dehors. Conçoit-on un œil qui résulterait des chocs de la lumière sur les atomes de certaines cellules? Conçoit-on, par là, la synthèse d'organes qu'est déjà un infusoire et sa continuité avec ses ancêtres? En une certaine mesure les vivants sont doués de plasticité, ils *s'adaptent*. Or des variations *brusques* ne laissent la vie possible que si elles aident à l'accomplissement de la fonction, si elles restent en continuité avec l'état antérieur. Supposons-les *insensibles* au contraire, quel est le bon génie qui les additionnera pour les faire converger? *Ibid.*, p. 74. Les rapports certains entre les divers organes dans la série animale peuvent-ils résulter de myriades de hasards heureux? Telle la fécondation chez les phanérogames, comme chez les animaux, qui débute par la fusion de deux demi-noyaux.

2° *L'âme dans le moi humain.* — L'expérience intérieure nous impose aussi bien de dire : *je* mange, *je* digère, *je* sommeille, que : *je* sens, *je* pense ou *je* décide. Cependant c'est au sujet doué d'unité, d'activité, de continuité que nous rapportons spécialement la sensation et la pensée. En avons-nous le droit? Certains phénoménistes ne voient que la *série* des états de conscience sans sujet permanent dont ils seraient les accidents.

1. *L'âme est une substance.* — Ici pas d'imagination d'un dessous, d'un noyau immuable autour duquel se joueraient les accidents. La substance est la nature individuelle qui se manifeste par ses propriétés, ses états et ses opérations, qui perdure bien qu'elle change constamment, car ses états l'affectent très réellement. Rappelons encore que l'âme humaine appelle présentement un corps avec lequel elle agisse de concert.

Hume (1711-1776) est le père du *phénoménisme* moderne. « L'esprit est une sorte de théâtre où différentes perceptions passent et repassent... Le fondement de notre croyance à l'identité personnelle est dans cette liaison, ce passage facile de nos idées produit par les lois d'association, contiguïté, ressemblance et causalité... Comme la mémoire produit la continuité de la succession..., elle paraît la source de notre identité personnelle. » *De la nature humaine*, VI, 6. Selon, son disciple S. Mill : « Le concept d'un *substratum* n'est qu'une des formes sous lesquelles cette connexion peut se présenter à l'imagination. » *Logique*, t. I, p. 63. Et Taine : « Rien de réel dans le moi, sauf la file de ses événements... Un flux et un faisceau de

sensations et d'impulsions, qui, vus par une autre face, sont aussi un flux et un faisceau de vibrations nerveuses, voilà l'esprit. » *De l'intelligence*, t. I, p. 69. Et Lachelier († 1919) : « Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres, et nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie. » *Psychologie et métaphysique*, p. 118. Renouvier, professa un idéalisme analogue.

Ces philosophes se tirent de la difficulté avec des mots : *association, connexion, faisceau, souvenir, je, nous*, auxquels il faut bien pourtant un contenu *réel* : explicitons-le, et nous redécouvrirons *l'âme-sujet*, comme déjà le faisait Reid. *Œuvres*, t. III, c. IV.

Si, comme l'avouent les phénoménistes, chacun de nos états porte le cachet du moi — ce sont bien les désirs d'un tel, par exemple — comment expliquer, sans ce moi réel, leur « facteur commun », si l'on peut dire, et cette équation personnelle? Comment peuvent-ils toujours offrir ce même « dedans »? Comment pourront-ils se *sommer* eux-mêmes, dans une vue d'ensemble sur notre vie? Ils s'associent, mais sans *lien* qui les groupe, comme si dix hommes qui s'ignorent et prononcent chacun l'un des mots d'une phrase, pouvaient vraiment l'exprimer avec son plein sens! *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Contr. Gent.*, II, 65, a. 3.

La perpétuelle communion du courant de conscience au moi personnel indique autre chose qu'un tas ou une succession, même dans le cas de conversion. Après son baptême, saint Augustin retrouvait dans son passé des éléments en continuité avec son nouveau *moi*. Comment concevoir que des états disparus depuis cinquante ans soient encore présents par le souvenir, si *tout s'écoule*, comme Taine, aime à le redire après Héraclite? S. Mill reconnaît plus justement que c'est là un impénétrable mystère! *Examen de la philosophie de Hamilton*, p. 235.

2. *La substance de l'âme est simple.* — C'est-à-dire elle n'est pas composée de parties quantitatives, ni de phénomènes psychologiques juxtaposés; mais comme son existence ne lui est point essentielle, en l'ordre métaphysique, elle reste, comme *toute* créature, composée d'essence et d'existence. Cf. *De ente et essentia*.

La sensation, par exemple, d'un volume, d'une mélodie, d'une douleur, la comparaison de plusieurs sensations (Euler, *Lettre à une princesse d'Allemagne*), la déduction ainsi que le jugement, consistent dans la coexistence du complexe et du simple, du multiple et de l'un. Une mélodie ne saurait être une simple succession de notes, une douleur, un million de vibrations nerveuses, un jugement, une juxtaposition d'idées; il faut un centre unique, un comparateur sans parties fractionnées définitivement, autrement toute raison d'unité disparaît « Dès l'origine, la conscience revêt ce caractère de synthèse..., une activité mentale qui lie les éléments... et suppose l'individualité. » Höffding, *Psychologie*, p. 62, 83, 84. Si les Allemands se sont trop laissé impressionner par l'unité des êtres qui les a orientés vers le panthéisme, les Anglais ont trop exclusivement vu leur multiplicité qui conduit à l'associationisme et au pluralisme. Synthèse, liens, rapports éprouvés en nous-mêmes, ou devinés, dans le monde extérieur exigent d'abord chez nous une unité supérieure, Boirac, *L'idée du phénomène*, 1894, p. 323, et cette unité ne peut être une simple forme ou une loi, elle doit être une force, une *cause*. Comprendre, apprendre, inventer, en effet, c'est unifier, c'est saisir des rapports ou en mettre en œuvre.

Notre moi, spontanément, se croit identique à travers ses changements; cette foi, même illusoire, n'aurait pu naître, si nous ne sommes qu'un tas de faits qui s'écoulent pour être remplacés. Dans notre moi, *convergent* notre présent, notre passé et déjà notre avenir par nos espoirs, nos facultés appliquées à la même fin, nos souvenirs et nos désirs : toujours avant tout *une synthèse active et originale*. Même équation personnelle chez le vieillard qui fut enfant; même cep foncier, même sève qui circule dans les rameaux rajeunis ou vieillis. Si donc le moi qui dit : *je*, est simple, cependant la multiplicité de ses événements, à travers lesquels il se connaît, peut offrir des troubles. Tel oubliera son passé, et prenant ses désirs pour des réalités, croira à un autre *moi*, ou à des moi multiples ou alternants : il n'y a pas là de réelle difficulté pour l'unité du moi spirituel. Peillaube, *Les images*, 1910, p. 196 sq.

Ce qui nous montre bien le moi spirituel en pleine initiative : ce sont nos décisions. « Nous avons le sentiment d'aller dans le sens de la plus grande résistance, chaque fois que nous prenons une décision qui nous coûte... Les motifs inférieurs ne cessent pas de nous paraître ouvrir sous nos pas un chemin autrement aisé et doux à suivre. » W. James : *op. cit.*, p. 596. Imaginons un saint qui se tait par vertu sous le scalpel du chirurgien : quelle meilleure preuve que l'esprit déborde le corps et que l'âme domine ses états!

L'âme n'est d'ailleurs pas seulement connue *médiatement*, par le moyen du raisonnement, comme la cause proportionnée aux faits de conscience, elle est d'abord atteinte *directement*, de manière confuse dans ses opérations mêmes. Quoi qu'en pense Kant, *Crit. de la rais. pure*, tr. Tissot, t. II, p. 308, on ne peut regarder la simplicité de l'âme, comme équivalent peut-être, à une résultante, à l'unité d'une direction après plusieurs impulsions au mouvement. Le moi est bien autre chose. Comment s'offre-t-il à l'expérience interne? « Nous ne pouvons nous connaître comme personnes individuelles sans nous sentir causes relativement à certains effets... Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. » Maine de Biran, *Fondements de la psychologie*, œuvres inédites, p. 49; *Œuvres* publiées par P. Tisserand, 1924, t. III, p. 180 sq. Ce psychologue de génie a ouvert la voie, en France, à la restauration du spiritualisme en montrant que nos premiers éléments donnés à la conscience sont déjà des *synthèses actives*. Et Kant n'a-t-il pas dû couronner toute sa construction artificielle de « formes » *a priori* par la « conscience transcendentale *a priori* », sorte de forme suprême de toute unité pensée? « L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications. » Th. Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 202. Jamais, d'ailleurs, des éléments distincts juxtaposés ne pourraient avoir une telle conscience commune : celle-ci est un donné premier, non une résultante, un aggrégat. P. Janet, *Le matérialisme contemporain*, p. 129.

La physiologie contemporaine qui enseigne que le corps humain est en perpétuelle transformation par l'assimilation et la désassimilation, ajoute encore une nouvelle preuve. Aucun élément d'un enfant de dix ans ne subsiste plus chez le vieillard de quatre-vingts ans. Et pourtant le vieillard croit être encore celui qui eut dix ans, et son équation humaine et personnelle a vraiment persisté. Ce n'est donc pas le corps, ni la file des états d'âme qui peut expliquer cette continuité. On dira : les éléments se sont moulés dans le même milieu. Mais précisément qu'on explique donc ce « moule » avec des myriades de vibrations qui changent ou des événements qui s'écoulent! Pourquoi leurs liens, leurs rapports entre eux et avec un même centre stable interne? Lorsque Taine parle d'un « polypier d'images », du moi comme d'un « ensemble d'évé-

nements », *De l'intelligence*, t. I, p. 345, il affirme et nie la même chose; il fait un effort de synthèse en niant le centre simple qui en est la cause, sous prétexte qu'il ne le perçoit pas; or, de fait, nous le percevons confusément dans la vie vécue.

3. *Objection : L'équation entre l'intelligence et le cerveau.* — Cette « équation » sera longtemps encore la tarte à la crême du matérialisme; pourtant elle se fonde tout bonnement sur une confusion entre la *condition* et la *cause*. L'éclairage d'une salle dépend de l'ouverture de la fenêtre et de l'état de l'atmosphère comme de l'action du soleil sur la lumière; mais cette dernière condition est pourtant seule vraie cause.

1. *Rapports entre le cerveau et les manifestations de la vie psychique.* — Posé le cerveau, la vie psychique est présente; sans cerveau, elle est absente ; elle varie avec l'état de celui-ci : donc il en est la cause. Ou encore la conscience offre des antécédents, des concomitants et des conséquents cérébraux, *donc elle s'avère une fonction du cerveau :* voilà l'objection qui sans cesse revient.

Il s'en faut d'abord que l'on puisse établir une rigoureuse proportion entre l'accroissement cérébral de l'enfant et le développement de son intelligence. Si le poids du cerveau à la naissance atteint 330 gr. et 770 gr. à 1 an, que conclure de là? L'homme des cavernes possédait une capacité cranienne au moins égale à celle des Parisiens d'aujourd'hui, environ 1600 c. m. c. Le mouton et le chien disposent d'un cerveau de poids voisin, 80 gr. environ; et pourtant le second manifeste une vie psychique bien plus riche. Le cerveau de Cuvier pesait 1830 gr., celui de Broca 1484 et celui de Gambetta 1160 gr., inférieur aux pesées moyennes. Le nombre et la profondeur des circonvolutions, qui marquent le développement du cerveau, paraissent davantage en rapport avec celui de l'intelligence, comme aussi l'ouverture de l'angle facial, chez les races cultivées. Cf. Lapicque, dans Dumas, *Traité de psychologie*, 1923, t. I, p. 70 sq.

L'intelligence et le caractère varient avec le climat, l'âge, le sexe, le tempérament qui sont physiques. — Cette observation offre une certaine vérité. Cependant quelle lucidité et quelle énergie chez certains vieillards! On connaît des femmes plus intelligentes que bien des hommes. La race, le milieu, le moment, cette formule de Taine qui assimilait les esprits aux espèces animales, reste étrangement approximative!... Que de Malouins du temps de Chateaubriand lui ressemblaient peu! Que de différences au moral, souvent entre deux frères! Est-ce que l'intelligence se transmet par hérédité comme le type physique?... Le corps ne saurait être assimilé à une lyre dont l'âme serait l'harmonie. D'abord quelle serait la raison de l'unité de cette lyre? Et puis la créature humaine sait tirer de nobles accents, de grandes vues même, d'un corps qu'un accident a brisé.

Plaisante intelligence, ajoutent d'autres, que quelques gouttes de chloroforme endorment, qu'un verre d'alcool fait délirer, que restaure un peu d'ammoniaque! Un constipé est exposé à des hallucinations; 50 gr. de magnésie rendraient à l'âme spirituelle des perceptions exactes. Comment celle-ci paraît-elle idiote si le cerveau n'a pas le poids ou la forme normale? — Mais ces faits prouvent simplement une dépendance que nul ne peut nier.

Le mouvement qui agit sur nos organes doit posséder une certaine force pour être perçu, « c'est le seuil de la sensation »; pour percevoir une nouvelle sensation, il faut accroître cette force d'une quantité déterminée. En moyenne, un mouvement *volontaire* exige 13 centièmes de seconde de plus qu'un *réflexe*. Donc on *mesure :* 1. l'accroissement des actes psychiques, 2. leur durée; par conséquent ces actes, *de l'ordre de la quantité*, sont matériels. — On ne mesure pas la sensation, mais seulement l'*excitant* nécessaire à l'*organe animé;* ensuite celui-ci dépense plus ou moins de travail musculaire dans sa réaction, sans que l'on puisse lui trouver une quantité psychique, ne serait-ce que parce que l'*unité* étalon resterait à découvrir. Des excitations égales peuvent être suivies de sensations fort variables selon les personnes et les moments ; l'*aptitude* présente à réagir, voilà une inconnue de l'organe animé pour les psychophysiciens de l'école de Weber et de Fechner. Quoi d'étonnant au temps écoulé? C'est celui qu'exige l'adaptation des organes à la perception et au mouvement. D'ailleurs, il y a *succession* dans les actes de l'âme, mais aussi *durée*, tandis que les secondes au cadran de l'horloge n'offrent que des points *successifs* dans un temps mathématique homogène; il serait inexact de les assimiler : succession et durée sont deux.

2. *Lésions et localisations cérébrales.* — Il ne peut s'agir de localiser l'âme, mais seulement les centres nerveux qui servent au fonctionnement de notre psychisme. Évidemment le cerveau, et plus spécialement la substance grise de l'écorce, y ont la part tout à fait principale; des centres inférieurs peuvent aussi provoquer des réactions automatiques. Depuis les travaux de Flechsig, on admet dans l'écorce grise, des zones d'*associations* intercorticales et d'autres zones de *projections* où aboutissent les impressions sensorielles; quand ces dernières seules sont lésées, le psychisme fonctionne encore à peu près normalement : tels les souvenirs, comparaisons, etc... Si le corps calleux, qui fait le pont entre les deux hémisphères, est atteint, le sujet souffre de défaut de liaison dans les idées. Si les circonvolutions pariétales et surtout frontales ont une lésion, on observe de l'apathie, de l'hébétude, du délire et en général la perte de l'attention volontaire. Malgré de nombreux travaux et l'accord des savants sur bien des fixations, le rôle du cerveau offre matière à de difficiles controverses pour spécialistes; mais l'entente paraît se faire sur ces trois points capitaux : 1. Les divers centres agissent beaucoup plus solidairement qu'on ne l'avait pensé; « toute l'écorce est psychique ». J. Grasset, *Introduction physiologique à la philosophie*, 1908, p. 220; Daniel Vierge, aphasique et agraphique, se met à fort bien dessiner de la main gauche, par suppléance d'autres centres. *Ibid.*, p. 215. 2. Le cerveau est un centre de mouvements, et non un magasin d'images; 3. Les névroses sont aussi en partie conditionnées par des arrêts de développement d'organes, des intoxications, des modifications de glandes à sécrétion interne. P. Janet, *Les névroses*, 1909, p. 39; Régis et Hesnard, *La Psychoanalyse*, 2e édit., 1922, p. 361. Toute étude doit envisager l'homme vivant dans son unité fonctionnelle. Un aphasique n'est pas le moins du monde un fou. Plus on s'élève vers la réflexion consciente et le choix délibéré, plus on entre dans la sphère du psychisme supérieur, avec des centres cérébraux alors *différents*, selon Grasset, les *mêmes*, selon P. Janet et P. Marie.

Dans toute infirmité psychique, c'est le cerveau qui est atteint et non pas l'âme, mais celle-ci dépend de lui pour exercer ses fonctions : c'est d'ailleurs ce que nous allons encore mieux voir à propos des « maladies » du langage. « Le rôle du cerveau est de donner la communication ou de la faire attendre. » Bergson, *Matière et mémoire*, p. 16.

Le dément manque de pensées logiques ou bien adaptées au réel; mais il est des malades qui pensent juste et ne peuvent articuler (dysarthriques). Il en est encore qui articulent bien et ne peuvent pas parler (aphasiques) : c'est que le langage est une *fonction très complexe*. Les mots *vus* ou *entendus* par la

vue et l'ouïe suivent les voies nerveuses jusqu'aux centres cérébraux supérieurs, à travers des *relais*. Quand les neurones inférieurs de l'articulation sont atteints, neurones facial, spinal et hypoglosse, il y a paralysie labioglossolaryngée; la zone périrolandique de l'écorce est aussi intéressée à l'articulation. Très fréquemment l'aphasique est atteint au pied de la troisième circonvolution frontale gauche (centre de Broca). Dans la cécité verbale, le malade comprend les mots *parlés*, non les mots *lus*, et son lobe pariétal supérieur gauche est lésé. D'autres ne comprennent plus les mots *entendus*, et l'on observe du ramollissement à la 1re et 2e temporales gauches (*surdité verbale* et centre de Wernicke). Selon Pierre Marie, ces dernières circonvolutions joueraient le rôle principal dans ces trois infirmités.

Comment donc concevoir les relations de la pensée et du cerveau dans le langage? En réalité intelligence et langage articulé sont chez nous en intime union. C'est en créant une langue que des rapports entre les êtres nommés ont été fixés; le monde a été symbolisé par des phonèmes mis en connexion, des « concepts-choses et des jugements-lois ». Puis la vie affective et la vie sociale ont scandé les phrases et stabilisé les formules. C'est aussi en réfléchissant sur le langage spontané que l'intelligence a mieux pris conscience d'elle-même. Toute langue est une variation sur ce grand thème humain. Elle exprime *tout le psychisme* des hommes; elle exige la mise en fonction de *toutes les activités cérébrales*. Un mot n'est rien; il doit être saisi dans un ensemble, intégré dans une phrase; or chose capitale, celle-ci se traduit aussi *par un système de mouvements virtuels dont les centres peuvent avoir souffert*. Alors l'attention à la vie se fait mal, puisque l'organe qui reliait l'individu au réel est atteint : tel cuisinier a oublié son métier; tel aphasique ne comprend plus le mot *nager*, parce que celui-ci n'évoque plus de mouvements désormais; tel autre souffre de confusion mentale, parce qu'il jargonne et a perdu la mécanique des mots organiquement systématisés qui sont la forteresse de la pensée. Le cerveau ne pense pas; il esquisse une pantomime vers la vie à l'état normal, et en celle-ci la pensée se coule; c'est pourquoi c'est lui qui est malade dans les infirmités psychiques et non l'âme; mais celle-ci dépend étroitement de lui. Il arrive donc qu'une émotion vive ramène les souvenirs soi-disant abolis : tel sait marcher pour sauver son enfant; tel crie *alleluia* à la chute d'un zeppelin, puis redevient aphasique; les verbes comme plus associés à des mouvements disparaissent les derniers. Le cerveau monte des mécanismes compliqués qui peuvent se rompre; l'âme conserve des souvenirs que le cerveau filtre en réactions utiles. Quelle photographie cérébrale pourrait d'ailleurs correspondre à *car, mais, puisque, donc?* La pensée dépend du cerveau, comme l'exactitude de l'horloge dépend de sa matière, bois ou cuivre, sans que celle-ci suffise à expliquer l'heure exacte. La pensée est synthèse active, unification de rapports, ce qui échappe à la matière. Peillaube, *Les images*, 1910, p. 453. Dans l'aphasie de réception et *compréhension* ou de Wernicke, comme dans celle d'*expression* ou de Broca, une technique, qui nous épargnait la peine de toujours recommencer, s'effondre, laissant l'esprit dénué, comme un apprenti, en face des mots, de leur sens pratique et de leur syntaxe : c'est le tableau de commande des mouvements qui est brisé.

Cf Bergson, *Matière et mémoire*, p. 173 sq.; Piéron, *Le cerveau et la pensée*, p. 243; Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924, p. 476-587 (essentiel); J. Grasset, *op. laud.*, p. 143 sq., p. 795 sq.; *Le paralogisme psycho-physique*, art. de Bergson, dans *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1904, p. 893 sq.; Tournay, dans Dumas, *Traité de psychologie*, 1923, t. I, p. 196 « Mieux vaut ne viser qu'à l'établissement de localisations très larges. »

4. *L'âme humaine est spirituelle.* — Jusqu'à présent l'âme a été étudiée dans son action synergique avec son corps, dans le *composé humain*. Mais elle jouit aussi d'opérations pour lesquelles le corps n'est plus « co-principe »; il n'est alors que l'instrument extrinsèque dont les mouvements, au moins virtuels, amorcent des images, tandis que celles-ci sont des supports étrangers aux *idées générales* mêmes. C'est par cette fonction suprême que l'âme humaine se distingue absolument de l'âme des animaux; c'est aussi par elle qu'elle garde une nature propre, capable de communier dès ici-bas à l'éternel, et de s'ordonner ainsi vers l'immortalité pour laquelle elle est faite; nous abordons vraiment le *règne humain*. Voir art. Ame, t. I, col. 1029.

« L'effet doit répondre à la cause. » L. Büchner, *Matière et force*, p. 218 : « La fonction est proportionnelle à l'organisation. » K. Vogt, *Leçons sur l'homme*, 2e édit., p. 12; c'est-à-dire que l'on avoue en somme ce principe : l'opération suit l'être et lui est proportionnée. Or l'âme humaine, ajouterons-nous, offre des opérations qui débordent les possibilités de la matière. Donc elle est *immatérielle;* possédant des fonctions propres, elle jouit aussi d'une nature bien à elle d'une vie originale.

a) Nous concevons et nous aimons la justice, l'honneur, la vertu, le droit : l'homme meurt pour que triomphent ces réalités, tellement à ses yeux elles sont précieuses et sacrées. Ce sont elles qui ont donné leur élan à toutes les civilisations. Que notre connaissance débute par l'exercice spontané de l'intelligence sur des *faits sociaux* où éclatent le mépris ou le respect de ces *valeurs*, peu importe! Nous *jugeons ces faits*; tout un élan raisonnable, un amour intelligent les domine et les apprécie. Or rien de matériel n'apparaît, ni en ces valeurs, ni en cet amour. Couleur, forme, mesure, poids, parties n'offrent ici aucun sens; nous sommes en plein monde *immatériel*, que déjà une intuition spontanée et confuse nous livre, avant les savantes analyses du moraliste. Cf. O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, 1923, conclusion.

b) L'*idée* et l'*image* s'opposent radicalement. L'image, même composite et schématique, est particulière, elle a une forme et une date; l'idée est générale, elle est abstraite et ne date point comme telle. Aucune sensation n'épuisera jamais la richesse de ma pensée qui a saisi des rapports nécessaires dans le contingent, qui a conçu le triangle et le chêne en général. Nous dépassons toutes les possibilités du corps, particulier et contingent, bien que ces idées aient humblement débuté par des expériences concrètes. J'ai saisi des *rapports* constitutifs d'une nature; j'ai deviné l'ordre éternel dans la durée variable et temporelle. Cf. Albert le Grand, *De anima*, l. III, c. XIV; Peillaube, *Revue de philos.*, octobre 1911, p. 271 sq.

D'ailleurs que l'on pense sans images, cela ne paraît guère contestable. On parle devant moi d'Aristote et de Kant, des méthodes géométriques et biologiques : je sais que je *comprends* ce dont il s'agit, bien que ma pensée reste *implicite*. N'oublions pas que l'homme jouit d'une mémoire *intellectuelle*.

c) Un œil directement ne peut se voir. Comment un organe localisé pourrait-il se replier sur lui-même pour épouser tous ses propres contours, être à la fois passif et actif sous le même rapport? Or, je pense ma pensée et j'ai l'intuition de mon activité et de son centre dynamique dans l'exercice de ma vie humaine : donc par un côté j'échappe à la matière. Cf. *Contra Gentes*, l. II, c. LXVI.

d) L'intelligence, parce qu'elle est immatérielle, seule peut connaître *tous* les corps; la matière, qui est

toujours *tel* ou *tel* corps, ne le pourrait par assimilation; donc l'âme intelligente possède un être propre distinct du corps. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXV, a. 2 : *Intellectus cognoscendo fit omnia.*

Essentiellement l'âme est une activité qui saisit des rapports, abstrait, généralise; mais aussi elle pressent en eux l'ordre éternel qui la ravit et la porte aux sentiments généreux. L'homme spirituel lutte en nous contre l'homme charnel. L'animal ne connaît, lui, ni ces rapports, ni cet attrait spirituel, ni ces luttes; il se meut en la région intéressée des images, ou mieux, *il est mû* par des attraits sensibles. Cf. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XIII, a. 3. Depuis l'âge des cavernes, le chien est resté notre humble compagnon; et chez les hommes, quel progrès! L'animal ne peut être *instruit*, mais *dressé* seulement, par des associations d'images et d'intérêts. Au contraire, Darwin constata qu'après quelques années trois pauvres Fuégiens faisaient bonne figure à Londres! *Descendance de l'homme*, trad. Barbier, p. 66.

C'est un intolérable abus de langage de parler, comme M. Bouglé, du « respect de l'autorité » ou du « remords » d'un chien, *L'évolution des valeurs*, 1922, p. 149. M. Guilleminot trouve dans le pigeon qui cesse sa cour quand paraît le conjoint habituel « un certain respect de la possession d'autrui »; il pense que la plupart des sentiments, comme l'orgueil, le souci de l'opinion, la honte sont déjà très développés chez le chien. *La matière et la vie*, 1919, p. 24. C'est confondre le monde des *sensations* et celui de la *pensée*. Comprendre, juger, unir, parler *abstraitement*, voilà le propre de l'homme qu'aucun animal n'a jamais rejoint. « L'intelligence est un fait premier. Les diverses tentatives de déduction de l'intelligence ont toutes échoué... L'ordre inhérent au monde, et dont l'empirisme ne peut se passer, est l'intelligence elle-même, qui de plus est l'aperception de cet ordre. L'empirisme commence par admettre dans le monde les lois de l'esprit, pour les faire passer ensuite du dehors au dedans. Rien de plus contestable qu'une telle méthode. Pour faire l'économie de l'intelligence dans l'homme, on commence par la supposer réalisée dans la nature... Chez les animaux supérieurs : quelques jeux d'images, quelques lueurs de pensée confuse et indifférenciée. » Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924, p. 87 et 99; Peillaube, *Revue de philos.*, oct. 1911, p. 277 sq.

Comment, de manière ou d'autre, ramener l'homme à n'être qu'un objet matériel, un tas de cellules, elles-mêmes tas de molécules, etc., quand précisément il est caractérisé par sa *capacité de savoir. Objet* de science, il en est aussi le *sujet :* il ramène les individus à leur espèce, les faits à des lois, il compare, il unit. P. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, 1897, t. I, p. 383. Nous relevons de la pensée et non seulement de l'espace et de la durée. Pascal, édit. Brunschwicg, p. 488. Là est le *règne humain.*

IV. LE MONISME. — 1° *Généralités en vue de circonscrire le sujet.* — L'étiquette *monisme* pourrait être appliquée à des systèmes fort divers.

En principe, elle signifie identité foncière en nature, de tout ce que nous connaissons. A ce point de vue, le monisme peut être matérialiste, idéaliste, biologique, psychologique, athée et panthéiste, selon les cas. Le spiritualiste est moniste, en ce sens qu'il rattache tous les êtres à un Créateur providentiel; on a le droit également de travailler à *concilier* les lois physiques et morales, savoir et croire, la raison et la foi.

Le Dantec réduit toutes choses à des mouvements quantifiables. Lachelier (1832-1919), Lotze (1817-1881), Emerson (1803-1882), Ernest Mach (1838-1896), pour des raisons diverses, ramènent le Cosmos à des représentations, comme Ostwald à des mutations de l'énergie. La pensée d'un Parménide était déjà unitaire.

Selon l'humanitarisme de A. Comte (1798-1857), tout le connaissable représente l'ensemble des opinions, des conceptions *sociales* d'une époque : « l'âme est fille de la Cité »; donc l'humanité est notre mère et pour qu'elle remplisse son rôle, nous devons la servir. Durkheim (1858-1917) accentue encore ce sociologisme qui s'inspire de l'évolutionnisme et du pragmatisme, puisque nos opinions seraient dictées par les nécessités de la vie collective.

Par monisme, on entendra ici les systèmes qui soutiennent que *les états de la matière comme les états mentaux, bien que parallèles, sont au fond identiques.* Matière et vie, corps et âme seraient la double forme sous laquelle, à des degrés divers, se présentent tous les êtres. L'esprit s'y définit une fonction de la matière, et celle-ci, une représentation de l'esprit, car on ne peut les séparer.

« La conscience, avec ses états multiples et cependant unis étroitement, est pour notre conception interne une unité analogue à celle qu'est l'organisme corporel pour notre connaissance externe. La corrélation absolue entre le physique et le psychique suggère l'hypothèse suivante : ce que nous appelons l'âme est l'être interne de la même unité que nous envisageons, extérieurement, comme étant le corps qui lui appartient. » Wundt, *Psychologie*, t. II, conclusion.

Dans le panthéisme d'un Spinoza, comme dans celui de Fichte, Schelling et Hégel, tous *idéalistes*, c'est l'Absolu qui, par un jeu fort singulier, s'épanouit en notre monde; au contraire, selon le monisme, c'est plutôt le monde qui, en progressant, s'approche vers cette « limite » qu'on nomme l'Absolu. Un moniste idéaliste, comme J. Lachelier, entendait bien rester théiste et catholique. L'échec de l'idéalisme et du mécanisme, ou l'impossibilité de dériver le monde de la pensée, comme aussi la pensée du cosmos, n'a pas peu contribué à les faire *identifier* dans le même être à double propriété physique et mentale. L'horreur de l'idée obscure de création, le problème du mal et surtout la finalité immanente chez tous les vivants, plus manifeste encore, si l'on admet leur évolution générale, ont aussi favorisé de nos jours la doctrine moniste.

Le monisme qui retiendra notre attention prétend trouver dans l'univers lui-même toute la raison d'être de son existence et de son progrès : c'est un *naturalisme systématique.* Il peut s'inspirer de préférence de la biologie ou de la psychologie : de là *deux groupes de doctrines.*

2° *Le monisme biologique de Hæckel.* — Le relativisme humano-social de Comte, pas plus que « l'inconnaissable » de Spencer, ne pouvaient satisfaire le professeur de zoologie d'Iéna, Ernest Hæckel né en 1834; la science à elle seule pourrait à la fois donner à l'homme le secret de ses origines et de ses destinées en le réintégrant dans l'évolution générale de la nature, parce que la science nous inviterait à la couronner, selon lui, par une métaphysique et même une religion. Création, Providence, âme libre et immortelle, miracle, autant de conceptions naïves et anthropomorphiques qui oublient le déterminisme scientifique, et en sont restées à l'époque où l'on regardait encore le monde comme soumis à quelque potentat. Il serait temps de faire la synthèse des connaissances expérimentales, en y ajoutant ce que la raison informée considérera comme leurs conditions nécessaires et générales en vue d'éviter toute rupture dans le déterminisme naturel.

En 1892, Hæckel a publié *Le monisme, lien entre la religion et la science, profession de foi d'un naturaliste*;

et, en 1899, *Les énigmes de l'Univers*, développement du premier. Ces livres très répandus font preuve d'une vaste culture, mais surtout du désir de trouver en la nature une véritable déité, formidable, éternelle, dont nous serions les métamorphoses actuelles, capable de s'élever jusqu'à la conscience d'elle-même et à l'adoration de ses forces, la religion de l'avenir.

D'abord qu'est-ce que la *substance matérielle*, ou « l'étoffe » dont sont faits tous les êtres? Ici, Hæckel s'inspire de Spinoza. L'étendue et l'énergie avec leurs métamorphoses sont les attributs inséparables de la substance éternelle. *Énigmes*, p. 249 : voilà le seul mystère qui subsiste de ceux que maintenait Dubois-Reymond, le secrétaire désabusé de l'Académie des sciences de Berlin. Dans la substance primitive homogène s'est produit un double effort : 1. de *condensation* en atomes puis en masses pondérables; 2. de *résistance* due à l'emprisonnement de l'éther interastral et interatomique. Ces deux éléments éprouvent *satisfaction*, les uns à se grouper les autres non; de cette lutte naissent tous les événements de la nature. Ainsi le travail dépensé par l'éther libéré pour dissocier la vapeur d'eau se retrouve sous forme de mouvements, comme l'énergie solaire des temps carbonifères qui a permis aux végétaux d'assimiler le carbone, se retrouve dans la houille et son potentiel. Conservation de l'énergie, conservation de la masse, perpétuelles métamorphoses sans décadence définitive de l'énergie utilisable (p. 283), voilà les lois suprêmes de la substance où s'éveillent aussi des virtualités psychiques, une sourde conscience (p. 252). Les phénomènes caractéristiques de la vie sont simplement les modes d'activité qui conviennent aux corps albuminoïdes et à certaines combinaisons complexes du carbone; la génération dite spontanée devient donc un postulat nécessaire sous peine d'admettre le miracle abhorré.

Ainsi Hæckel prétend substituer la création naturelle à la création artificielle; l'homme lui-même n'est qu'un anneau de la chaîne éternelle des êtres, car les espèces sont nées les unes des autres par transformation, sélection et adaptation. Newton avait expliqué scientifiquement le monde céleste; Darwin et Lamarck ont réussi pour le monde vivant. L'homme, qui compte le pithécanthrope muet parmi ses ancêtres, appartient à la même branche généalogique que les autres vertébrés (p. 95). L'âme désigne l'ensemble de nos fonctions psychiques, qui proviennent aussi par évolution de celle des animaux et de celles des atomes (p. 106, 127). La conscience claire est d'ailleurs loin de paraître coextensive aux activités psychiques; elle ne se rencontre que chez les animaux pourvus d'un système nerveux centralisé. Les « centres d'association » de Flechsig sont « les véritables organes de la pensée » (p. 212). La volonté n'est que la conscience de nos tendances : l'amour de Pâris pour Hélène, physiquement, revenait, en somme, à l'appétit d'un spermatozoïde pour un ovule, comme l'eau est due à l'attrait condensateur de l'oxygène pour l'hydrogène; le poids de l'hérédité préside aussi à cette dynamique des émotions et des vouloirs.

Mais comment remplir le vide creusé par la fin, encore éloignée d'ailleurs, des religions? Par le triple culte du Vrai, du Bien et du Beau, que le christianisme aurait soi-disant méprisé en dédaignant la science et les beaux-arts, suspects d'arrêter notre élan vers le ciel, et en présentant la morale comme une soumission à un monarque imaginaire. Le monisme de Hæckel substitue donc cette Trinité réelle, immanente et humaine, à celle des théologiens. Pour lui, dit-il, la beauté est une fin en soi, non une façon de prédication morale, et le bien, la solidarité des humains, la pitié, l'altruisme. L'État armé du monopole de l'enseignement devrait répandre le monisme; par l'étude des religions comparées, il marquerait leurs origines naturelles et conserverait, *transposées*, *laïcisées*, les valeurs pures que contenaient leurs légendes fragiles.

Caro, *Le matérialisme et la science*, 5e éd., 1890; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e éd., 1890, t. III, p. 363-436; *Revue de philosophie*, articles de M. Vignon, 1904, 1905 ; Boutroux, *Science et religion*, 1905, p. 119-138; sur A. Comte, *Revue de philos.*, sept. 1924, article de O. Habert.

L'appareil scientifique dont s'entoure le monisme un certain engoûment à la mode à la fin du XIXe siècle tournèrent la tête à une Bretonne, Clémence Royer (1830-1902). Dans son livre, *La constitution du monde; Dynamique des atomes*, 1900, elle reprend les idées de Hæckel. La substance éternelle se présente sous trois aspects : *éthéré*, *matériel*, *vitalifère*. Toute matière est au moins à quelque degré douée de sourde conscience; il n'y aurait donc aucune solution de continuité de l'atome à l'homme. La sensation, degré élémentaire de la conscience, suppose contact, donc ne peut se présenter qu'en des sujets matériels et comme leur propriété; toute la psychologie humaine ne serait ensuite qu'une transformation de nos sensations, une évolution de cette propriété de la matière.

Le Roumain Basile Conta (1846-1882) identifie la force et la matière. Avec les atomes éternels, le vide, la nécessité, le mouvement, l'espace et le temps, il croit établir une cosmogonie moniste. La loi suprême de la nature, c'est la montée et la descente, de l'inorganique au conscient, puis inversement. *La théorie de l'ondulation universelle*, traduite en 1893. En chaque être d'abord, on observe cette « ondulation », de la vie à la mort, chez l'étoile, comme dans le brin d'herbe; puis les ondulations chevauchent les unes sur les autres, jusqu'à l'homme. — On voit par ce bref exposé combien l'imagination se mêle aux données scientifiques chez les monistes. Eussent-ils prouvé — ce qui n'est pas — que l'évolution générale représente la courbe de l'univers dans l'espace et le temps, ils n'auraient pas démontré — ce qui est pourtant la question — que cet univers possède en lui-même sa raison d'être.

Plus récemment M. H. Guilleminot, chef de travaux de Physique biologique à la Faculté de médecine de Paris, résumait ses nombreux ouvrages en un volume portatif, *La matière et la vie*, 1917, en vue de tirer de la biologie une philosophie générale moniste d'intention. Tout d'abord, il insiste longuement sur les conditions physico-chimiques de la vie, sur les métamorphoses de l'énergie dont elle est le théâtre et sur la dégradation de l'énergie utilisable, par radiation calorique, sa forme finale. Notre globe perd plus qu'il ne reçoit. Devons-nous en conclure à la fin de toute vie dans un temps éloigné?... Alors pourquoi l'univers, qui eut pourtant l'éternité devant lui, paraît-il encore si loin de cette mort? Ne serait-ce pas, peut-être, parce que dispersée au sein de l'éther, l'énergie trouve enfin où se régénérer? (p. 105). Retenons cependant cette loi : plus la vie est intense et plus elle dépense.

Ce qui caractérise tous les faits de la nature, depuis les faits physiques jusqu'aux faits vitaux, instinctifs et même volontaires, c'est une certaine orientation native, *la loi générale d'option*. La molécule d'albumine, si petite, dispose d'une architecture et d'habitudes précises. Chez les vivants, nous constatons ces réponses *spécifiques* régulières, d'un muscle, d'une glande, d'une cellule nerveuse. L'instinct des animaux, comme les décisions de l'honnête homme, représentent aussi des options, des choix entre cent autres. Comment expliquer ces choix utiles à l'es-

pèce, cette finalité? Ici, nous allons enfin saisir le secret du progrès des choses et des civilisations, la clé de notre destinée. Toute action a été suivie de réaction; celle-ci a été plus volontiers répétée parce que plus facile; or les réactions utiles à la conservation de chaque individualité ont été conservées par elle : sous peine de disparition, la sélection naturelle les a fixées et ces êtres mieux favorisés avec elles. L'irritabilité est la propriété essentielle des êtres organisés, or elle s'est ainsi trouvée *canalisée* par la force mécanique des choses. « L'option chimique due à la présence d'agents de triage peut en principe être une option de hasard dont les effets sont tributaires du calcul des probabilités; mais elle devient fatalement dirigée dans le sens de l'utilité individuelle et spécifique par l'entrée en scène de la sélection naturelle. » P. 174. « L'accouplement entre l'action et la réaction est d'autant plus serré... que la réponse est plus utile à la vie. » P. 196. La mémoire du chemin parcouru devient « facilité » de la répétition du déjà fait..., ailleurs atavisme, hérédité. » P. 207. « Ainsi l'*option de hasard* devient fatalement *une option systématisée*, puis *une option imposée comme une loi.* » P. 221. Ainsi s'expliquerait la sécrétion en notre corps des bactériolysines et des antitoxines si utilement gardée. L'homme, placé au sommet de l'échelle des êtres, jouit de la capacité d'apprécier le caractère égoïste de ses actions et de leur préférer *librement* (p. 265) celles qui favorisent la vie familiale et sociale. L'idéal moral et la bienfaisance sont ainsi des options naturelles fixées par la civilisation. Quelle vue magnifique, s'écrie l'auteur, que cette évolution générale des êtres, vers l'ordre social! Enseignons donc aux enfants à mettre leur joie à collaborer avec elle jusqu'au sacrifice, à respecter les grandes lois de la vie, si méconnues par les utopies socialistes. La biologie s'est ici muée en théologie : *In ea* (NATURA) *vivimus, movemur et sumus.*

Que de postulats cachés dans cet exposé où l'imagination se farcit de considérations scientifiques! Continuité de nature de l'atome à l'homme, finalité expliquée par des myriades d'essais dus au hasard, unité de l'atome, unité de l'organe, unité du vivant posées sans raison proportionnée, liberté inexplicable comme *initiative*, selon le déterminisme biologique, loi morale assimilée à une simple résultante d'essais retenus pour leurs services, à un fait comme un autre : voilà le bilan de ce monisme. Tous les clichés de l'école sensualiste et utilitaire, fusionnés avec la sélection darwinienne inspirent l'auteur, qui, en somme, apporte peu de nouveau. La nature physique a ses habitudes et le vivant les emploie en les pliant à ses propres fins; mais le hasard ne peut rendre compte d'un tel ordre universel. L'intelligence ne nous serait-elle donnée que pour nous annoncer notre néant! et aussi « la mort, un jour, de tout l'univers dans l'éternel repos des éléments »? Peut-être que la science future apportera « quelque baume consolateur à notre angoisse du doute » (p. 276). Et après de telles paroles de désespérance, on a beau enfler la voix pour nous enseigner à vénérer les lois de la nature, chacun se souvient des vers de Vigny dans *La maison du Berger* :

On me dit une mère, et je suis une tombe.
Mon hiver prend vos morts comme son hécatombe,
Mon printemps ne sent pas vos adorations.

3° *Le Monisme psychologique.* — 1. Des phénoménistes idéalistes comme African Spir (1837-1890) et Jean-Jacques Gourd (1850-1909) sont monistes en ce sens que rien n'existerait que nos pensées; quant à Dieu, il serait cette pensée qui échappe à toute loi, à toute condition, à laquelle nous sommes portés à tout suspendre, comme au centre lumineux et idéal qui systématise nos espoirs et nos consolations.

Louis Lavelle, *La dialectique du monde sensible*, 1921, paraît corriger Bergson par Lachelier et Fichte. « Le monde extérieur n'est qu'un faisceau de représentations » (n° 26,72), données dans l'espace et le temps, avec le mouvement et les autres qualités sensibles. L'esprit saisit parmi ces données des rapports et il existe alors *pour lui*; l'âme lutte contre certaines d'entre elles qu'elle appelle son corps, par exemple, dans la tempérance; Dieu, c'est l'intelligence pure : dans la contemplation intellectuelle, l'âme unie à Lui, comprend en Lui toutes choses (n° 259). Toute réalité serait d'ordre mental et purement dans le présent (phénoménisme) (n° 476).

L'italien Robert Ardigo (né en 1828) s'arrête à nos *états de pensée*, comme à l'ultime élément que nous puissions connaître : comment sortir de soi en effet? La nature même de cette étoffe mentale nous échappe; chacun la détermine pour soi à tel moment de l'espace et de la durée. Forme même du moi, le non-moi s'offre comme un système de représentations qui s'associent, mais leur commun tréfonds reste inconnu. Toute distinction, toute relation ne nous offre que nos deux points de vue, physique et psychique. La science positive est limitée aux lois des phénomènes de conscience. Cf. *Psychologie comme science positive.*

Le professeur de Naples, A. Alliotta, paraît se rattacher à Ardigo. Seuls existeraient les esprits, éternels, en transformation morale perpétuelle. Notre destinée consiste en la suprématie de la pensée sur le donné psycho-physiologique et dans l'accord entre les esprits. Tout dépend de nos volontés. La mort est une renaissance de plus en plus élevée, selon la vie antérieurement vécue; « c'est de nos efforts que la réalité attend sa perfection. » *L'éternité des esprits*, 1924, p. 87, 97, 133, 145, 172.

2. Un noble idéalisme inspira aussi Étienne Vacherot (1809-1897) mais, avec lui, nous quittons le subjectivisme. Ce penseur maudit l'athéisme; cependant malgré de réels progrès vers le concept d'un Dieu transcendant, souvent il oscille entre le panthéisme et le monisme.

Il écrit dans l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, en 1846 : « Il est tout aussi impossible de concevoir Dieu sans le monde que le monde sans Dieu. » T. III, p. 292. Cependant, tandis que pour Plotin le monde est une chute, une dégradation à l'égard de l'*Unique* primordial et absolu, pour Vacherot il nous offre au contraire « un *progrès* continu de la nature à l'esprit ». *Ibid.*, p. 328. Dans *La métaphysique et la science* (1859), il oppose réalité à perfection. Déjà Hamilton et Mansel, en Angleterre, avaient signalé le caractère *impensable* de Dieu; la foi seule pourrait atteindre cet « Inconnaissable ». Pour Vacherot, la perfection est, par essence, incompatible avec l'existence : elle reste toujours de l'ordre *idéal*, comme, par exemple, la géométrie, la sainteté et la justice pures. *Telle* figure, comme *tel* sage seront toujours imparfaits. Le Dieu parfait, il ne faudrait donc point le chercher dans le monde, mais dans le ciel de la conscience. La nature est pourtant grosse de cette idée sourde qui la soulève jusqu'en l'homme, où elle arrive à la conscience d'elle-même. T. II, p. 544. Un grand effort d'approximation se marque dans *Le nouveau spiritualisme*, paru en 1884. L'auteur continue à considérer le Parfait « comme un type supérieur à toutes les conditions de la réalité », p. 302; mais il veut cependant un Dieu réel dont le monde serait l'œuvre éternelle. Plus de Dieu-progrès; seul le cosmos passe par les phases du devenir et de l'évolution; Dieu est la cause première, la Fin dernière des êtres et leur Providence; Il est cause de vraies causes, ouvrier d'ouvriers. « Il n'est pas le monde puisqu'il en est la cause... Il reste distinct de ses

créations, non pas comme une cause étrangère et extérieure au monde, mais en ce sens qu'Il garde toute sa fécondité, toute son activité, tout son être après toutes les œuvres qu'Il crée sans les faire sortir de son sein. Il en reste distinct en demeurant au fond de tout ce qui passe. » P. 308. En 1894 et en 1895, il consigne ses *ultima verba* sur des billets de faire part. Il voit dans le christianisme de magnifiques symboles humains, « la théologie n'est qu'une psychologie supérieure »; la philosophie aurait pour rôle de les repenser, en fusionnant l'âme même des diverses Églises pour la sublimer. Ollé-Laprune, *Ét. Vacherot*, 1898, p. 87 sq. Voici à l'horizon le protestantisme libéral avec son symbolo-fidéisme.

Pourquoi ce penseur généreux n'a-t-il pu *s'empêcher d'imaginer* l'existence et la personnalité sur le modèle des êtres finis ? *Ibid.*, p. 99. Comme l'observait Caro : « La question est de savoir s'il n'y a vraiment d'existence et de réalité possibles que sous la forme que l'expérience nous révèle. » *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1883, p. 255.

Sans doute quand nous parlons de Dieu, force nous est de parler la langue des hommes; pourtant autre chose est le Dieu indéterminé des panthéistes et autre chose le Dieu ineffable dont je renonce à mesurer les perfections. Le considérer comme une sorte d'homme très puissant et très bon, ce peut être une naïveté populaire, ce n'est point une connaissance qui respecte son essence : *Vere tu es Deus absconditus.* En faire la force aveugle de la nature, c'est l'assimiler à la pierre qui roule et à l'eau qui coule; l'imaginer comme une vie instinctive et inconsciente, c'est le rapprocher de la plante. « De tous les symboles par lesquels on peut essayer de le représenter, l'âme humaine est certainement celui qui s'éloigne le moins de ce divin modèle; mais elle n'en est qu'une ombre, et ce n'est que par des à peu près que nous pouvons conclure de nous à Lui... Quel miracle que l'Être absolu et subsistant par soi-même soit incapable d'atteindre la perfection, et qu'un des phénomènes passagers dans lequel cet absolu se manifeste soit capable de se créer à soi-même l'idée de perfection!... Quel triste ciel que ce ciel qui ne vit qu'en nous, qui naît et qui meurt avec nous et dont le seul lieu est la pensée! » P. Janet, *La crise philosophique*, 1865, p. 173 et 150.

L'être n'est pas univoque entre l'Absolu et les créatures. Qu'est-ce à dire? sinon que l'Absolu a en Lui-même tout ce qu'il faut pour exister, qu'Il contient en Lui seul la source de l'être, en un mot que *Lui seul est l'Être par soi.* De plus, nous ne sommes pas dualistes : grâce à Lui — et non en face de Lui et sur le même plan — nous participons à l'être : « *In eo vivimus, movemur et sumus* » Act., XVII, 28. Il possède donc la réalité en sa plénitude indéfectible. Qu'est-ce à dire? sinon la perfection coexistensive à l'être total. Pourquoi d'ailleurs le limiter à tel degré? Tel hégélien alors sera tenté de le faire partir d'un presque rien riche de virtualités. Et ce serait là le principe de tout?... Comment concevoir que l'idée agisse sur une nature qui l'ignore? Qu'on essaye de concevoir une monère stimulée à se développer par l'idée de vertébré qui n'existe pas même encore!... La personnalité de Dieu ne s'oppose pas au reste de l'univers, comme nous au non-moi. « Il est ce qui fait qu'il y a des personnes, ce qui fait que les êtres finis en participant à Lui, sont et deviendront des personnes. » Il est le Bien personnel, jouissant de Lui-même dans une conscience infinie, qui gouverne le monde habituellement par des lois générales conformes à sa sagesse. P. Janet, *Principes de métaphysique*, 1897, t. II, p. 121. Si la création est mystérieuse, *La métaphysique et la science*, t. II, p. 594, pourquoi la rejeter comme indigne d'un penseur? Dans tous les systèmes, celui de Vacherot, comme les autres, le rapport et le passage de l'Absolu au relatif, de l'Infini au fini reste mystérieux.

3. Autant que le souple esprit de Renan (1823-1892) peut avoir professé un système, on a pu appeler celui-ci un positivisme artiste ou féminin, beaucoup plus qu'un hégélianisme. Hégel est dogmatiste, il croit à la soumission des faits à l'idée, Renan est *relativiste;* pour lui nos opinions métaphysiques et religieuses dépendent d'abord de notre constitution, surtout mentale, et de l'état général de la civilisation? Malgré toutes nos sciences. nous ne pourrions jamais atteindre que l'*humain*, c'est-à-dire le produit de notre pensée, quand elle réagit sur la grande énigme qu'est l'univers (semi-idéalisme inconséquent).

Les sciences positives et l'histoire restent les deux disciplines qui nous permettent le mieux d'approcher, encore à notre mesure, du fond des choses. Que nous disent-elles? Un monisme fort voisin de celui de Vacherot dans *La métaphysique et la science.* L'univers obéit à des lois invariables et l'on n'a jamais constaté de dérogation à ces lois. Aucune trace de volonté particulière ou d'une intention, en dehors de celles qui proviennent de l'intelligence des hommes. Avec le *temps* et la *tendance au progrès*, nous possédons humainement la clé de l'explication de l'univers. Une sorte de ressort interne poussant tout à la vie, voilà la grande hypothèse nécessaire. Il y a une conscience obscure de l'univers, une pensée centrale qui se forme progressivement et dont le devenir n'a pas de limites. Le seul instrument de nos connaissances est la science inductive. L'historien lui emprunte ses procédés analytiques et le principe des conditions d'existence. Tout est illusion ou vanité en dehors du trésor de vérités ainsi acquises et qui sans cesse s'accroît. L'avenir de l'humanité est dans le progrès par la science. Cf. *L'avenir de la science*, écrit en 1848, publié en 1890.

Les religions appartiendraient à la période mythopoétique de l'humanité; elles révéleraient, non le fond des choses, mais les désirs et les rêves humains capables de nous soulever de terre et d'apaiser entre eux les égoïsmes; ce sont des créations du vouloir-vivre, comme l'art d'ailleurs, si propre à nous communiquer l'élan nécessaire à la vie (pragmatisme). Les philosophies tiennent à la fois de la science et de l'art : elles sublimisent les symboles religieux et satisfont l'esprit à la recherche de vues générales sur le monde. Tels sont les *points fixes* que Renan maintint toujours dans le « devenir »

La nature paraîtrait une sorte d'artiste qui agit par inspiration et sans aucune science. La conscience serait l'harmonie résultant du jeu de certains groupements de molécules; de la nébuleuse à la civilisation il y aurait continuité. Le Dieu *réel*, on pourrait le voir diffusé, éparpillé dans l'univers, comme son *élan* consubstantiel, le Dieu *parfait* appartiendrait à la pensée, à la catégorie de l'idéal. Après la mort, nous pouvons espérer survivre dans le souvenir de nos amis et dans l'élan renforcé vers le vrai et vers le bien de l'humanité (Comtisme).

Ce ne peut être qu'en vertu d'une hypothèse chérie que Renan franchit les trois impasses capitales pour l'évolutionnisme : le passage de la matière brute à la vie, puis à la conscience, enfin à la pensée. Rien ne prouve la pure et simple continuité des êtres, sinon l'horreur du miracle et la foi dans le déterminisme naturel. Où trouver dans ce monisme, parti de la nébuleuse primitive, l'explication de l'unité de l'individu, de la conscience et de la pensée? Comment serions-nous des personnes, des centres d'initiative? Comment rapporter l'ordre du monde au jeu de forces aveugles? Une cellule vivante, l'âme de Vincent de Paul, l'esprit de Pasteur seraient le produit de je ne sais quel « *nisus* » immanent, aveugle

et sourd!... Dans ces trois exemples, il est une unité spéciale, une synthèse active originale que l'on ne peut déduire d'un simple groupement d'éléments. L'analyse reste impuissante pour expliquer la vie, la conscience et l'esprit humain; ce sont trois données qui ne peuvent que commencer d'emblée. Le progrès dans l'univers ne peut être contesté. Mais prêter à la nature des instincts dont elle serait la source *première,* des tendances au progrès, des facultés poétiques, n'est-ce pas simplement poser un fait obscur sans lui chercher une raison suffisante? L'histoire, dont les secrets ressorts sont des événements psychologiques, ne peut que les observer dans un *individu,* qui, lui, leur donne une physionomie à part, une continuité, une unité qui ne sauraient se passer de métaphysique; chacun, en effet, en rattachant à son passé, les faits de son histoire, dépasse le point de vue des phénomènes et du devenir pour celui d'un sujet qui dure ou *substantiel.* Que penseraient des valeurs morales les civilisations, si elles n'y voyaient plus que l'image embellie de leurs désirs? une source de lyrisme et d'enchantement, un « alcool » supérieur?... On ne peut indéfiniment préférer la chasse à la prise et cultiver la vie spirituelle sans y croire.

4. Très éloigné du dilettantisme, au contraire, et confiant dans l'intelligence, hors de laquelle, il n'y a que la nuit « belle, mais peu sûre », Alfred Fouillée (1838-1912) a consacré sa carrière de philosophe à repenser l'évolutionnisme spencérien, trop *mécaniste,* du point de vue *psychologique*; il espérait formuler ainsi un évolutionnisme vraiment moniste, un système naturaliste unitaire, dont les fondements seraient à la fois immanents et expérimentaux. *L'évolutionnisme des idées-forces,* 1890, p. v

En effet, H. Spencer laisse subsister trois termes irréductibles : la matière, l'esprit et l'inconnaissable; ne pourrait-on, au contraire, expliquer l'univers par un ensemble d'éléments dont le caractère foncier est « l'appétit », tendance active vers leur bien (p. 296), et l'effort dans l'homme pour se libérer des chaînes de l égoïsme, par la conscience de ce qui convient à son espèce ? On a trop confondu *loi* avec *cause, raisons.* Un corps tombe selon la loi de la gravitation, mais en rasion d'énergies, de poussées intérieures, p. LIII. La mécanique ne nous offre que des cadavres infinitésimaux. Notre unique possibilité de connaître le monde consiste à partir de nous mêmes, seule réalité atteinte directement, pour l'imaginer d'après ce modèle; c'est ainsi qu'une équation inévitablement humaine marque toutes nos conceptions: mais il faut s'y résigner ou ne rien savoir, p. LXXII. Le mécanisme ne voit que les jeux de surface des êtres, tandis que l'effort pour garder l'être et pour l'accroître nous en livre le fond, qui en son intimité est *psychique. Esquisse d'une interprétation du monde,* 1913, p. 153. Ne parlons donc plus d'idées-reflets, mais de conscience dynamique consubstantielle à la matière; la cosmologie est aussi une psychologie quand on veut retrouver l'étoffe primitive dans laquelle les choses ont été taillées. Plus d'hiatus comme chez Spencer. « Les éléments psychiques ont existé dès le début sous une forme rudimentaire; l'évolution ne fait que les rendre plus manifestes. » *L'évolutionnisme...,* p. 279. Sans doute la réalité n'est pas identique à notre pensée, mais cette réalité ne saurait non plus se passer de tout élément psychique. P. 278.

Tout essai de déduire la pensée du mouvement a échoué; la création *ex nihilo* est impensable; le *mental,* c'est la réalité intérieure qui parvient à se rendre présente à elle-même, le *physique* la prolonge et la réalise extérieurement. Dans l'univers tout est en relation mécanique, mais aussi sympathique probablement; toutes choses sont « conspirantes » parce que parentes. Au siècle futur, au lieu de dire : le psychique est l'ombre du physique, on dira : le physique est l'ombre du mental, bien qu'ils soient la même réalité envisagée à deux points de vue différents. *L'avenir de la métaphysique,* 1889, p. 77 ; cf. C. Delmas, dans *Études,* mars 1891.

Chaque être baigne dans le tout et en dépend. « La réalité est infinie, infiniment infinie; mais en quoi cette infinité l'empêche-t-elle d'être en même temps une, cohérente, solidaire en l'infinité de ses parties? Non, sans doute, elle n'a pas d'armature logique pour la soutenir comme du dehors; mais elle a une armature causale, ou plutôt elle n'a aucun besoin d'armature, étant la causalité infinie et réciproque, partout causante et causée. Par cela même, elle a sa rationalité immanente, son intelligibilité infinie qui déborde toute intelligence finie. » *Esquisse,* p. 209. La philosophie cherche l'être intérieur des choses; elle se « représente le monde entier comme analogue à la vie consciente ou subconsciente ». *Ibid.,* p. 212. En chaque être particulier se retrouve quelque chose du tout qui le conditionne selon l'interdépendance universelle.

Notre imagination voudrait un premier commencement pour s'y reposer, une limite à la division, un premier anneau aux séries causales (ou le libre arbitre d'indifférence), une substance inconditionnelle source de toutes choses; mais notre raison s'y refuse; point de source à un océan infini, point d'arrêt, mais des causes causantes et causées sans fin. *Ibid.,* p. 189. De l'évolution nous ne possédons que quelques chaînons, mais ils sont assez nombreux cependant pour exclure le hasard et fixer la courbe en ses grandes lignes, p. 261, et nous sommes sûrs qu'elle obéit à l'intelligence, puisque la nôtre s'y retrouve. « L'intelligence est l'unité profonde des fonctions essentielles de l'intelligence et de celles de la réalité. » P. 276. Le désordre même est une autre espèce d'ordre; même les apparences, comme la brisure du bâton dans l'eau, obéissent aux lois de causalité. Si le *tout* dépasse notre raison en chaque être et chaque fait, c'est que nous sommes simple *partie* de ce *tout.* P. 297. Mais penser consiste pourtant, autant que possible, à unifier. La moralité consiste à s'insérer dans le déterminisme, à l'employer pour le dépasser, grâce à l'attrayant dynamisme de l'idée-force du bien universel humain. P. 356. Si le monde avait commencé, à ce moment la Cause première aurait aussi commencé à le créer, ce qui serait contradictoire.

Les religions positives représenteraient une métaphysique mythique, ritualiste et dogmatique! la philosophie les muerait en symboles. Ainsi la parole de Jésus : « Que ton règne arrive! » devient : que la vertu, le bien, la charité soient! Le philosophe prononce de tout cœur ce vœu « avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini ». P. 411. Le fond de l'être nous échappe : il est permis d'espérer. Qui sait s'il n'est pas des formes de vie bien supérieures à celle-ci? p. 403. Il semble donc qu'au soir de son existence (1911) Alfred Fouillée ait envisagé l'univers, dont nous sommes les fils, comme emporté par un déterminisme de plus en plus conscient et de plus en plus soumis à l'attrait du bien universel, grâce aux vertus des saints et aux lumières des sages, donc un déterminisme qui se dépasse constamment pour tendre vers l'unité des intelligences et des volontés.

Telle est probablement la forme la plus philosophique du monisme chez nos contemporains. (Vues analogues chez A. Loisy, *De la discipline intellectuelle,* 1919, p. 44 sq., 116.) Chez un penseur aussi averti, il se présente comme un syncrétisme, un essai de *conciliation* de la science et des principaux systèmes métaphysiques pour retrouver la réalité en sa plénitude.

La forme primitive de la pulsation de l'être, il l'a donc vue dans la *force*, puis dans la *vie*, la *conscience* et la *pensée*, en continuité. Même les idées qui s'ordonnent et les cœurs qui s'harmonisent sont des forces qui se composent. D'ailleurs toute pensée du monde qui n'impliquerait pas en celui-ci quelque élément psychique serait un néant de pensée.

Concilier les points de vue est une bonne méthode, ainsi que mettre l'accent sur le mental; mais Fouillée *imagine* encore beaucoup plus qu'il ne croit. Son idée-force flotte entre le matériel et le spirituel; physique et psychique seraient affaire de degré. *Esquisse*, p, 317; ailleurs le physique est pour la conscience un symbole. P. XXXIV, 317. De plus, est-elle une force qui cherche sa lumière, ou une lumière, une pensée, qui soumet la force? Dans le premier cas, voici le pur naturalisme; dans le second, l'idéalisme. M. Parodi signale cette opposition mal réduite. *La philos. contemp. en France*, 1920, p. 48.

Fouillée reconnaît bien la synergie que manifestent la vie et la conscience, sans leur attribuer une substance sujet, une cause proportionnée. Attribuer à la matière primitive de telles virtualités, que celles-ci s'expliciteront peu à peu, de manière régulière et raisonnable jusqu'à la civilisation, ne peut que paraître une grandiose mais imaginative hypothèse. Nous avons signalé l'irréductibilité de la pensée à l'image, de celle-ci à la vie et au mouvement. Sous quelle forme virtuelle se trouvait donc la philosophie de Platon, et l'Évangile dans la nébuleuse? Sa conception de l'universel déterminisme se concilie mal avec la morale. Sommes-nous finalement les théâtres-sujets où s'exerce l'action de l'idée attrayante du bien, ou, au contraire, des sujets capables d'initiative? Dans le second cas, on rompt avec le déterminisme, puisqu'on introduit des commencements absolus; dans le premier, où est notre mérite personnel? Évidemment le théologien de la grâce dira que l'acte bon est tout entier de Dieu et tout entier du juste; mais lui n'admet pas le déterminisme, chez Fouillée, le caractère *sui juris* de la personne est mal marqué. Ce n'est pas avec « un doute ultime et suprême qui concerne le caractère absolument libre ou absolument nécessaire du fond des choses », p. 372, que l'on peut fonder l'individualité morale et responsable. Identifier notre vouloir-vivre avec l'essor *total* de l'être, combien c'est dépasser l'expérience! Fouillée a plus juxtaposé que concilié la pensée et la force. Cf. Lalande dans *Revue philos.*, t. LXXIII, p. 14, 72. Il a beau faire appel au mystère inévitable qui nous dérobe le fond des choses, il n'évite pas la contradiction.

5. De Fouillée, on ne peut guère séparer son beau-fils, Jean-Marie Guyau (1854-1888). Beaucoup plus poète que métaphysicien, trop peu soucieux de cohérence en ses pensées et d'exactitude en ses critiques, il est surtout préoccupé de faire le bilan de l'évolutionnisme quant aux espoirs qu'il nous laisserait touchant les valeurs morales nécessaires à la vie des civilisations.

Guyau crut trouver dans le sentiment complexe de la vie qui est effort, solidarité, expansion, fécondité, l'élément primitif et universel; l'expérience d'une part, mais aussi l'évolutionnisme de Fouillée lui suggèrent cette pensée non moins qu'une sorte de vibration intérieure, écho un peu affaibli de la philosophie romantique. « La seconde amélioration dont le matérialisme a besoin pour pouvoir satisfaire le sentiment métaphysique, c'est avec la vie, de placer dans l'élément primordial au moins un germe de « psychique » .... Le matérialisme devient en quelque sorte animiste et, devant la sphère roulante du monde, il est obligé de dire : elle vit... Elle est encore autre chose puisqu'elle pense en moi et se pense par moi... Le matérialisme croit faire de la science positive, il fait comme l'idéaliste de la poésie métaphysique, seulement ses poèmes sont écrits en langue d'atomes et de mouvements. » *L'irréligion de l'avenir*, 1886, p. 433, 434. Nous nous contentons d'admettre, par une hypothèse d'un caractère scientifique en même temps que métaphysique, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de *nature*, la parenté constitutive... *Le monde est un seul et même devenir*. Au lieu de chercher à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis en cette synthèse que la science même, étrangère à tout parti pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître : la *vie*... Il n'y a pas dans l'univers d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi*... La vie par son évolution même, tend à engendrer la conscience; le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement se saisit comme sensation... Vie c'est fécondité... L'égoïsme pur serait une diminution, une mutilation de soi. Aussi l'individualité tend à devenir, par son accroissement même, sociabilité et moralité... action morale et acte de la pensée reliant l'individu à l'univers... Cette fécondité, en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets de plus en plus rationnels; le *devoir* est un *pouvoir* qui arrive à la pleine conscience de soi et s'organise. P. 437 sq. La plus haute conception de la morale et de la métaphysique est celle d'une sorte « de ligue sacrée, en vue du bien, de tous les êtres supérieurs et même du monde ». P. 440. Mais l'évolution est aussi dissolution et mort; qui limitera l'aveugle destruction? « Quel Jupiter sera un jour assez fort pour enchaîner la force divine et terrible qui l'aura engendré lui-même? » P. 442. L'éternité n'a pu aboutir qu'à notre monde; c'est le demi-avortement de l'effort universel. La fleur divine sera-t-elle jamais cueillie? Il y eut progrès pourtant depuis l'âge du renne. Nous héritons de l'effort de nos pères. La nature ne connaît d'autre loi qu'une germination éternelle. Le roseau pensant peut volontairement s'incliner lui-même, respecter la loi qui le tue. On n'enchaîne pas, d'ailleurs, l'océan de la vie, il faut laisser couler le flot éternel grossi de nos larmes et de notre sang : c'est tout ce qui reste de chacun. La survivance d'ailleurs serait-elle une supériorité? L'amour finira peut-être par faire survivre réellement l'aimant dans l'aimé.

Des religions, seuls subsisteraient l'inquiétude métaphysique avec ses hypothèses, et l'appel profond de la nature vers une société meilleure des hommes entre eux et avec l'univers. L'unique source de la certitude résiderait en l'*induction scientifique* (Renan). Le prêtre ferait, pour le peuple, fonction d'artiste qui présente de hauts symboles consolants. L'idéal lui-même est peut-être un mensonge? Qui sait s'il est un univers ou bien seulement des phénomènes solidaires sans aucune conspirante unité? Art, philosophie, religion : autant de créations qui nous sauvent. *Croyons* donc à l'effort moral qui paraît soulever le monde : adorer ce n'est pas se prosterner, mais s'élever. Un jour un rayon de soleil frappa le front d'une montagne; elle l'interrogea sur le ciel lointain d'où il venait; mais brusquement le rayon se réfléchit dans la mer qui le renvoya dans les cieux. P. 436. Voilà l'image de l'agnosticisme.

Guyau répète que le doute est tout à l'honneur du sage; mais n'est-il pas dupe du scientisme d'une part et d'une poésie au vague grandiose, incapable de nourrir les générations? La tradition spiritualiste et catholique maintint son âme, à son insu, à un niveau d'où l'eût fait déchoir le monisme déterministe. Quelle confiance garder en la pensée, si elle n'est qu'une manière d'apaiser la sensibilité en quête de bonheur? Ce pragmatime, ce lyrisme frémissant, que goûtait tant Nietzsche en lisant Guyau, tombent dès que s'éveille l'esprit critique. Les hommes consentiront-ils longtemps à se duper, à se renoncer pour le bien commun,

dès qu'ils seront prévenus qu'on leur a simplement versé un cordial en ces belles coupes que sont des phrases éloquentes? Tout le pragmatisme latent dans l'équivoque de Fouillée, dans le sens naturaliste de la force, a sorti son effet déprimant chez son disciple. Comment espérer conserver le respect, l'admiration. et « ce grain d'encens qui toujours brûle au cœur des hommes » (p. 99), et la joie de collaborer à l'ordre fraternel, s'il n'est que des faits conditionnés et conditionnants? L'attrait que Guyau reconnaît dans l'homme pour *l'universel*, pour la vie raisonnable et bonne (p. 353) prouve en nous autre chose que des faits : l'*intelligence* qui les juge du point de vue absolu. Quand nous aimons, dit-il, c'est dans l'éternel, pour la sagesse, la vertu et la bonté, p. 463; nouvelle preuve que le naturalisme est un faux point de vue. La nature qui déroule aveuglément son cours ne rend pas compte de ce fait, de ce qui fut toujours l'âme des civilisations. Celles-ci ont progressé dans la mesure où elles n'ont pas cru au naturalisme. S'il n'est que des faits : qui sera juge? Ni l'art, ni la science, nil l'amour du risque, ni la fierté stoïque en face de a mort n'ont chance de tendre notre vouloir qu'autant que la foi demeure dans la valeur de ces convictions. Mais si l'on nous assimille à une jeune folle, qui chaque jour se pare pour un fiancé de rêve, qui ne vient jamais, tout s'écroule dans le « riennisme ». Cf. Guyau, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 46 ; Fouillée, *L'art, la morale et la religion d'après Guyau*, 1892.

6. Si l'on s'en tient à certaines déclarations faites par H. Bergson (né en 1859) au P. de Tonquédec, sa philosophie réfuterait le panthéisme et le monisme; d'elle « se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie ». *Études*, 20 février 1912.

Très louable intention, mais le sens obvie des textes y répond-il? Un penseur ne peut-il s'illusionner sur le sens profond de son propre système? En 1911, *Revue de phil.*, octobre, M. Maritain qualifie le système de « panthéisme athée » et « d'évolutionnisme intégral » (p. 535, 539). Avant ses lettres au P. de Tonquédec, écrit Parodi, « il pouvait bien sembler que sa philosophie aboutît à une sorte de panthéisme vitaliste. » *Philosophie contemporaine*, p. 342. On a pu douter si la réalité dernière avec sa continuité anonyme et sa fécondité sans loi « ne nous ramène pas inévitablement à une manière de divinisation de la nature? » P. 343. L'étude des problèmes moraux offrira peut-être l'occasion à Bergson de lever cette ambiguïté. Mais son antiintellectualisme décidé, son sentiment profond de la contingence universelle et du seul droit d'être au « se faisant » font penser au naturalisme évolutionniste. Le P. Garrigou-La grange, O.P., écrit : « Dieu n'est plus *simplex omnino et incommutabilis*, il est « une réalité qui se fait à travers celle qui se fait » *(Évol. créat.*, p. 269). Il n'est plus *re et essentia a mundo distinctus*, il est « une continuité de jaillissement » qui ne peut exister ni se concevoir sans le monde qui jaillit de lui. Il est cet élan vital antérieur à l'intelligence qui se retrouve en tout devenir, plus particulièrement dans celui qu'expérimente notre conscience » *Dict. apologétique*, t. I, 1909 col. 951. Le cardinal Mercier a appelé cette philosophie un « devenir panthéistique ». *Revue néo-scolast.*, 1913, p. 272.

Bergson fait suprême confiance au sentiment de la vie vécue comme Guyau et aussi comme Ch. Dunan, *Cours de philosophie*, 1893-1898, p. 307; il espère y trouver de même le tréfonds des choses. Autant il écarte la mécanique de l'évolutionnisme spencérien, autant il répugne au finalisme, qu'il juge artificiel; il préfère s'installer à l'intérieur même du mouvement. Le contact avec soi-même, vivant et durant, en une vie incessamment nouvelle et créatrice, nous livrerait le mot de la grande énigme; en cette intuition vécue et primitive où l'esprit se tord pour ainsi à re sur lui-même, il saisirait son propre dynamisme à son jaillissement. La cosmologie devient ainsi une psychologie retournée; tout est psychique à quelque degré; tout est fluide et changeant comme les créations de la vie et de l'instinct, comme celles du génie. Un instinct qui en chacune de ses inflexions serait conscient de ses moyens aurait deviné le secret de la nature. Le moi-substance n'est plus qu'une certaine solidification fluide de ce grand courant qui soulève le monde. D'ailleurs partout ce sont des synthèses, des « touts » qui nous sont d'abord donnés, des « multiplicités-unes » que l'analyse fane, comme celle du chimiste qui ne voudrait trouver dans la flamme que des cendres et du charbon. L'intelligence serait une création *pratique* de la vie, elle identifie, elle solidifie, elle marque des limites et des arêtes aux choses, en vue de pouvoir répéter les mêmes actions utiles : manger, se défendre, se faire entendre d'autrui; pour a commodité, elle travestirait le réel qui est toujours en interaction universelle et fluent. L'inconscient avec ses richesses virtuelles et sa souplesse serait bien plus foncier que le conscient. Il n'y aurait pas lieu de se demander quelle est la raison de l'être des choses : elles sont parce qu'elles sont; le devenir trouverait en lui-même sa raison d'être. On peut donc se demander si, au lieu d'absorber, comme les anciens panthéistes, les êtres participés en Dieu, Bergson n'absorbe pas l'Être par essence dans les êtres participés et les choses du temps. *L'évolution créatrice*, p. 392-399, 209, 270, 108, 16, 298-323.

Dans sa partie critique cette philosophie nous sert grandement. Elle a montré le caractère artificiel du déterminisme mécanique et rétabli la réalité de l'esprit; elle a mis fin à l'associationisme qui oubliait la continuité dynamique de notre durée; elle a fixé le rôle seulement instrumental du système nerveux dans la vie consciente; elle a prouvé l'effort interne des êtres, et que la parenté manifeste entre les vivants et en quelque sorte leur divergence sur des lignes d'évolution analogues, ne peuvent être dues simplement à l'accumulation par hasard de petites variations utiles (Darwin), ni à la simple action des milieux sur les organes en exercice (Lamarck). Qu'on explique donc par là, en effet, les analogies entre les vivants concernant l'œil, l'oreille, l'assimilation et la désassimilation! Mais pour mieux réfuter ces erreurs, elle a cru devoir abandonner l'être et l'intelligence! Cf. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, *Matière et mémoire*, 1896, *L'évolution créatrice*, 1907, *L'énergie spirituelle*, 1920.

Après les épuisantes ténèbres du mécanisme universel qui ne pouvait qu'engendrer le scepticisme radical, le bergsonisme parut l'aurore d'un monde nouveau. Le succès inouï des méthodes physico-mathématiques avait fait prendre leur figuration, leur traduction des choses en langage de mouvements mesurables pour la révélation dernière. Bergson en dénonça l'artifice, après Boutroux, et prétendit nous offrir la plus expérimentale des métaphysiques; mais cet *empirisme* radical nous fait lâcher *l'être* pour l'insaisissable *devenir*. Le sentiment de notre durée et l'intuition sympathique qui nous transporte au sein des êtres indéfiniment mobiles nous livreraient leur fugacité qui échappe à toute loi générale. L'universel n'est tplus que le signe pratique d'une attitude utile identique prise en face des mêmes objets : feuilleter un livre, semer du grain, désigner un chêne, pour lier le même au même, alors que tout est divers et glissant. Les principes représentent des artifices pratiques, des formules sur lesquelles chacun s'accorde et se repose, afin de pouvoir solidifier le savoir et déduire : autant

de fictions utiles, ou de « décrets ». Cf. aussi : Meyerson *Identité et réalité*, 1907; *De l'explication dans les sciences*, 2 vol., 1921; Brunschwicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1907; L. Rougier, *La structure des théories déductives*, 1921, qui sont dans le même sens. Ainsi, Socrate est mortel, parce que nous avons *construit* les concepts commodes et rapportables : homme, mortalité et Socrate. Au lieu de ces fictions, on nous invite à revivre la genèse des choses et celle de l'inteligence, sous la poussée intérieure et formidable de la vie universelle (p. 28).

Mais quelle sécurité nous reste, si nous dédaignons les concepts qui sont nos instruments d'analyse et d'entente entre nous ? Bergson, pour élaborer et exposer son système, a dû s'en servir. N'y a-t-il pas cercle vicieux puisque, bon gré mal gré, écrit Parodi (p. 333), celui-ci ne saurait éviter d'être une œuvre d'intelligence. La pensée surgit de l'existence même et d'ailleurs l'existence s'y plie : c'est donc que la nature contient de l'ordre, qu'il y a des parentés, qu'il y a possibilité de ramener, en la pensée, le multiple à l'un, même dans la conscience qui dure et qui croît, où il n'y a pas une poussière d'impressions, mais des états capables de rentrer en des catégories. Dwelshauvers, *La psychologie contemporaine*, 1920, p. 219. A la vérité tout est actif, mais on ne peut définir les êtres simplement en termes d'action. Le thomisme répugne, lui aussi, à l'immobilisme; il entend bien maintenir qu'il est des changements *réels*, du nouveau, à chaque instant dans le monde. Mais comment concevoir que « le changement n'a pas besoin d'un support, que le mouvement n'implique pas un mobile », Bergson, *Conf. d'Oxford*, p. 24, que la science n'a jamais affaire qu'à la mobilité... qu'il n'y a que des actions toujours imprévisibles? *L'év. créat.*, p. 270, 325. N'est-ce pas mettre l'expérience sensible au-dessus de la raison, comme déjà écrivait Aristote contre Héraclite? *Metaphys.*, l. II, c. IV; l. III, c. V; l. XII, c. IX; en appeler aux charmes de je ne sais quelle mélodie intérieure, et faire l'apologie de l'instinct qui se crée des croyances connaturelles?

Que devient la personnalité dans ce phénoménisme où l'on nous la présente comme un dynamisme original et toujours fuyant? Quelle est donc la raison de son centre et de son rythme à elle, de sa permanente continuité? *Évol. créat.*, p. 209, 338.

La liberté, que Bergson affranchit du mécanisme, semble bien revenir à la simple spontanéité *(libertas a coactione)*. Alors le passionné emporté par l'attrait qui charme entièrement son moi serait l'homme le plus libre?... *Essai sur les données immédiates*, p. 130.

Nous ne prétendons pas ramener la finalité naturelle chez les vivants à l'art du constructeur de machines; le secret de cette finalité nous échappe; qui jamais pourra l'analyser, la « nommer »? Chaque être jouit d'un appétit naturel qui le porte vers son bien, et en définitive : *Omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem*, à leur manière. Dieu les a pourvus de *formes* substantielles qui font leur unité spécifique. Il y a beaucoup d'imagination en cet élan bergsonien de la vie, par exemple, vers la fonction visuelle, qui façonnerait de loin la dure et routinière matière, en organe sensible à la lumière.

Évidemment il n'y a pas lieu de se demander pourquoi l'Être est, mais seulement : cet être qu'est le monde mobile est-il l'Être par soi? « Cette question est primordiale et inéluctable. Elle n'implique pas du tout que le néant soit avant l'être, mais seulement qu'il n'est pas vrai qu'en tout être, l'existence soit contenue dans l'essence. » J. Maritain, *Rev. de phil.*, oct. 1911, p. 498.

Bergson a trop vu dans l'intelligence cette méthode moderne, décrite plus haut, séduite par la quantité; en réalité l'intelligence doit savoir concilier le divers et le semblable; le singulier et l'universel : l'*existant* est riche de potentialités rationnelles que notre pensée découvre sans faux artifice : des *lois* fondées et non calquées sur le réel.

Pourquoi aussi nous en tenir à ce que l'expérience nous livre *hic et nunc?* L'homme, en ses pensées et ses amours, est en quelque sorte « polarisé ». Comprendre et aimer du point de vue de l'universel, voilà bien la direction vers laquelle l'a lancé la nature, c'est-à-dire l'Être absolu dont elle dépend.

La littérature bergsonienne est immense. Cf. surtout : Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, 1912, très bergsonien; René Gillouin, *La philosophie de H. Bergson*; J. Maritain, en mai-juin 1913, a fait la critique de Bergson à l'Institut catholique de Paris, conférences réunies en volume, *La philos. bergsonienne*, 2e éd., 1924. Il a bien marqué l'originalité de l'intelligence, faculté de l'être, d'un autre ordre que l'image, la puissance de choisir parmi des biens particuliers qu'est la liberté, la difficulté pour le bergsonisme de rendre raison de la personnalité, de la distinction de Dieu et du monde et de la création *ex nihilo*. Jacob, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1898, accuse cette philosophie impressionniste « de renverser la législation de l'entendement dont elle ne prouve pas qu'elle puisse se passer » (p. 201), et de ne pas respecter la nature de l'acte libre. Mêmes critiques chez Pénido, *La méthode intuitive de M. Bergson*, 1918, p. 5; Farges, *La philosophie de H. Bergson* (Bonne Presse); J. Grivet, art. *Évolution créatrice*, dans le *Dict. apologétique*, t. I; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 1922, 3e édit., p. 230 sq.: « Le panthéisme évolutionniste chez M. Bergson ».

9. Le « panlibidinisme » de Freud qui s'apparente à « l'élan vital » et au « génie de l'espèce », devient chez quelques-uns de ses disciples une sorte de métaphysique vitaliste. Le médecin Mœder de Zurich appelle de ses vœux une humanité instinctive et croyante, comme au Moyen Age, par simple besoin du cœur, en vue de compenser le rationalisme artificiel de notre temps. L'amour serait aussi une des manifestations fondamentales du besoin de se fondre dans le tout, et la Rédemption un symbole sublime de renoncement au moi individuel pour devenir une part vivante du Cosmos plus harmonieux en ses vouloirs. La *libido* dériverait du plasma germinatif immortel : on se rapproche de Bergson. L'individualité est appelée à rejoindre l'océan de l'être d'où elle est sortie pour s'y perdre à nouveau. Déjà dans l'amour elle s'oublie en un autre; s'oublier tout à fait dans l'extase, tel serait le souverain bien de l'âme. On devine ici une philosophie biologique qui paraît transposer le néoplatonisme selon les vœux du cœur. Une pédagogie de la *libido* serait ainsi chose capitale pour le bonheur des individus : la modérer, la sublimer dans le culte de l'art, par exemple, ou de la fraternité, libérer certains refoulements devinés comme facteurs des troubles mentaux, etc. Cf. Mœder, *Guérison et évolution dans la vie de l'âme*, 1918. Cf. Régis et Hesnard, *La psychoanalyse*, 2e édit., 1922, p. 189.

L'hypothèse de l'évolution générale des êtres vivants est devenue de notre temps une sorte de clé universelle; la catégorie *vie* a remplacé celle de *raison* et celle de *science*, en grande partie; souvent elle se fusionne avec le point de vue *social* et parfois même *cosmique*. On ne s'étonne pas outre mesure que plusieurs aient cru entrevoir chez des penseurs et des artistes généreux comme E. M. de Vogüé, *Heures d'histoire; Images romaines*, 1892 et M. Barrès, *Grande pitié des églises de France; Enquête aux pays du Levant*, une sorte de naturalisme élevé où *le divin* serait immanent à l'univers; beaucoup de romantiques, laissent une impression analogue.

V. Critique du monisme. — Contre cette doctrine portent déjà bien des raisons opposées au matéria-

lisme; tenons-nous ici à celles qui militent contre le monisme sous sa forme *générale*.

1° *Le monisme est une hypothèse gratuite parce qu'il passe de l'ordre logique à l'ordre ontologique.* — 1. L'unité substantielle des êtres, ou bien encore leur identité foncière de nature, et la tendance immanente au progrès universel, sont-elles une véritable généralisation de l'expérience, ou plutôt *une simple vue de l'esprit*, que favorisent la peur de l'idée de création et le problème du mal? Voilà la question.

Il y a un monisme vrai, celui qui s'attache à ramener la multiplicité à l'unité, à trouver du haut en bas de l'échelle des êtres des analogies, des parentés; il est le propre de toute philosophie des sciences. Je puis comprendre la constitution de la matière, même celle des étoiles, et une bonne partie de leurs lois, partout nous déchiffrons un ordre que nous ne créons pas en notre pensée — loin de nous ce *nominalisme* ! — mais que nous découvrons. Nous ne sommes pas un empire dans un empire : notre intelligence retrouve ses propres lois dans tout l'univers. Il y a des lois communes entre l'amibe et l'éléphant, par exemple, mais cela ne prouve rien contre leur essentielle diversité. La trompe de l'éléphant est « l'analogue » des pseudopodes de l'amibe; mais leur identité de nature et leur commune ascendance dans l'effort universel de la vie ne s'ensuivent pas le moins du monde. Il n'y aurait que dans l'idéalisme subjectif que tous les êtres — purs produits de la pensée — confondraient leur nature. Il restera toujours : *a*) le passage de la matière à la vie, de la vie à la sensation, de celle-ci à la pensée et à la liberté; *b*) la diversité des individus eux-mêmes dans l'espèce. L'unité ne doit pas faire oublier la multiplicité, et inversement. Le monisme paraît impressionné par une sorte de panthéisme que connurent les « réaux », au temps des disputes fameuses autour du problème des « universaux ». Il garde la secrète pensée de déduire le monde des lois générales de l'être, depuis celles du triangle jusqu'à celles qui fixent le nombre des étamines de la fleur du marronnier. Illusion! Évidemment *déduire*, d'après la raison *propter quid* des choses est bien l'idéal de la science; mais que de premières données de fait irrémédiablement obscures d'abord s'imposent! Cf. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1920; O. Habert, *Revue de philosophie*, nov. 1921.

A la faveur d'un idéalisme abusif, le monisme passe spontanément de l'ordre des concepts à l'ordre réel pour les assimiler; il identifie la nature avec nos classifications : embranchements, classes, familles, etc. En bref, il paraît transposer la parenté naturelle des êtres et leur apparition progressive, saisie en gros par l'esprit et répartie en rameaux divergents, en filiation d'un tronc unique : les êtres, en identité et en continuité de nature. Or il convient de rappeler l'adage thomiste : *Universalia fundamentaliter in rebus, formaliter tantum in mente*. Cf. Aristote, *Metaphys.*, l. VII, c. I; Vacherot surtout fut tenté par cette assimilation : *La métaphysique et la science*, t. II, p. 608, 636. Parenté logique ne prouve pas continuité naturelle.

Reconnaissons que nous ne pouvons guère nous faire une idée de la nature des êtres qu'à travers notre moi et en fonction de celui-ci, dégradé ou amplifié à l'infini, quand il s'agit de Dieu; pourtant, nous nous refusons à confondre *analogie* et *identité* foncière de nature et d'origine. Notre esprit, pour une part, s'est façonné au contact des choses : « le fil de l'analogie ne nous abandonne jamais », Fouillée, *Esquisse*, p. LXII; cela ne peut nous conférer le droit de conclure à je ne sais quelles virtualités originelles d'où seraient sortis le monde et l'esprit qui garderaient ainsi l'empreinte commune du tout. N'y a-t-il pas un anthropomorphisme inconscient — reproche que nous retournons donc — à imaginer le *tout* à la manière de la croissance d'un végétal ou d'un sentiment dans le subconscient ou l'inconscient?

Qu'on ne nous oppose pas le soi-disant « morcelage » de notre « pluralisme ». En un sens tout est dépendance universelle dans le cosmos : l'enfant dépend du père, le nuage du soleil, tel naufrage et ses conséquences de la marée et celle-ci de la lune, etc. Mais le père et le fils, même le soleil et le nuage gardent leur individualité. Il est des individus et des personnes qui jamais ne coupent les fils qui les unissent au tout, mais qui cependant à leur manière circonscrivent — réellement ou artificiellement selon les unités naturelles ou artificielles — la matière à tel lieu de l'espace ou à telle place dans le temps.

Rien n'est isolé dans l'ensemble; mais qui prouvera que le clignement d'yeux d'un Parisien modifie la hauteur de la marée à Trouville? « L'expérience nous montre entre les événements et les objets, des limites parfois flottantes et parfois nettes. Il y a dans le monde des séries entières de phénomènes qui se comportent entre elles comme des étrangères. » Tonquédec, *Dictionn. apol.*, art. *Miracle*, t. III, col. 532. Le coefficient de dilatation des corps ne varie pas avec les phases de la lune.

Durkheim a voulu voir dans l'emprise exercée par la société sur ses membres, puis l'emprise intérieure imaginée par les primitifs en forme d'esprits et enfin de Dieu, toute l'origine du monde mental : croyances, coutumes et rites. Mais c'est aller chercher bien loin. Chaque homme naturellement se sent flanqué d'un « double » et distingue sa pensée de son bras; c'est la confiance spontanée dans un certain ordre moral, au contraire, qui a d'abord contribué à la soumission aux liens sociaux. *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1911, p. 519; Critique, dans O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, 1923, p. 41 sq. Donc le *dualisme* de la matière et de la conscience tient à notre nature et non à une illusion sociale.

Selon Eug. de Roberty (1843-1915), Dieu soi disant cause du monde ne serait autre chose que le monde même et l'homme, avec en plus la négation de leur caractère fini; l'esprit serait un pur concept très épuré de la matière, et le mal un moindre bien, la condition même de celui-ci, *Recherche de l'unité*, 1893; *Le bien et le mal*, 1896, § 19. C'est rester dupe de l'empirisme et de notre imagerie mentale. Notre conception de l'immatériel et de Dieu, par la méthode de négation et d'amplification, ne nous laisse plus dans le sensible. Dieu est bien pour tout spiritualiste l'Être transcendant. Notre *unité dynamique*, nous la saisissons dans l'expérience même de la vie intérieure; elle n'est pas un simple concept abstrait dont nous serions victimes. La pensée déborde l'image et commande à la matière.

2° *Le monisme est une hypothèse fausse.* — Au nom des sciences inductives on ne peut conclure à l'évolutionnisme radical : que de chaînons manquent qui seraient nécessaires! D'ailleurs la loi qui exprime le développement de l'homogène à l'hétérogène a pour corrélatif la loi inverse, comme l'a prouvé M. A. Lalande, *La Dissolution opposée à l'Évolution*, 1899. Les énergies physiques tendent, en effet, vers une chaleur uniforme; la pensée critique et la mode corrodent les instincts divers pour les assimiler à des coutumes et des croyances générales; les individus entrent en des groupes de plus en plus universels; à la limite ce serait le retour à l'unité des consciences en Dieu leur Père commun. Le surhomme même travaille à une société future de surhommes.

Poussons plus métaphysiquement l'analyse. Le monisme aboutit à faire du monde changeant l'être éternel et par soi; du devenir, du tréfonds de la vie,

de l'élan créateur, de l'impulsion universelle aux virtualité indéfinies, il fait l'Être absolu.

1. *Cela est contradictoire.* — L'Être par soi et de toute façon indépendant ne peut que posséder actuellement toutes les perfections dans la parfaite immutabilité. Il est l'Acte pur sans mélange de puissance. On ne peut avoir l'être à un plus haut degré que l'Être par soi : donc la plénitude de l'être. Si le devenir constant est la loi de l'être, chacune de ses phases est nécessaire, c'est l'hypothèse; et aussi non nécessaire, puisqu'elle s'écoule sitôt née. Si loin qu'on remonte, on trouverait donc contradictoirement ce nécessaire — fluent, cet écoulement sans une source, la puissance sans l'Être!

Comment du point de départ identique seraient sortis les individus si divers, et la vie, la sensation, la science, la moralité ? D'abord quelle raison offrir pour expliquer le degré d'être des modes initiaux de l'univers? On reculera jusqu'à l'indétermination pure, la puissance pure; mais comment passera-t-elle à l'acte toute seule? C'est donc par la Perfection qu'il faut débuter; la puissance précède l'acte comme la cause l'effet. Tout être fini est mélangé d'acte et de puissance, de réalités et de virtualités, c'est ce qui explique que l'on devienne savant, sage, etc. Mais l'Être subsistant par soi ne comporte que la parfaite possession éternelle de la perfection. La création n'amena en Dieu aucun changement. Dieu voit éternellement et par un acte unique tout ce qui devient dans l'histoire par son ordre ou sa permission. — Les sciences positives partent d'un donné de fait : le monde et ses phases; la création leur échappe; en leur ordre, rien ne se fait de rien. Mais quand des savants prétendent ériger cet ordre de conditions et de conditionnés, en l'Absolu, ils font de la métaphysique et tombent sous les critiques susénoncées.

2. *La finalité immanente s'écarte du principe de raison suffisante.* — Si le gland devient chêne et l'embryon un homme, c'est qu'un Pouvoir intelligent, transcendant à la nature, y a pourvu. Comment concevoir un produit ordonné, où les forces collaborent, sont gouvernées vers un ordre savant — dont le procédé dépasse l'action de l'ouvrier sur la machine qu'il construit — alors que la pensée ne serait qu'au point d'arrivée? Eh quoi, une pointe de flèche indique la présence de l'homme; et le sous-marin-poisson, l'avion-oiseau, les organes générateurs d'électricité, la pompe qu'est le cœur, les moteurs que sont les muscles et les nerfs, etc., ne prouveraient pas qu'une pensée assiste la nature? Bouyssonie, *Bataille d'idées*, 1924, p. 20 sq. Un moyen ne peut être ordonné à une fin que par une cause intelligente; les êtres dépourvus d'intelligence reçoivent leurs directions et leur organisation d'un être intelligent : Dieu est ouvrier d'ouvriers, non de machines, comme fait l'homme. Qui pourra penser que les yeux ne sont pas *pour* voir et les ailes *pour* voler, les mamelles *pour* allaiter? Que de conditions réunies pour former un homme au physique et au moral! Et celles-ci seraient le résultat de myriades de coïncidences et de hasards heureux qui, en continuité, auraient survécu! C'est là heurter de front notre raison. Cf. articles Dieu et Création de ce *Dictionnaire* et du *Dictionnaire apologétique*; Paul Janet, *Les Causes finales*. Un plan futur, en dernière analyse, ne peut agir que par l'intervention d'une pensée unie à une volonté.

Toute conception générale des choses comporte, pour notre intelligence, bien des côtés mystérieux; mais, entre tous les systèmes, nous devons choisir celui qui ne choque ni le principe de contradiction, ni le principe de raison, ni les valeurs morales. Sans création, Dieu s'absorbe dans la loi du monde; alors pourtant que, de toute évidence, la *personnalité* est au plus haut degré dans la ligne de l'être.

L'espèce de *dualisme* (autre forme du monisme) qui nous propose un dieu fini, incarné en quelque sorte en la matière éternelle, pour devenir le Christ perpétuel, parce qu'il lutte contre elle pour réaliser l'ordre et l'harmonie fraternelle, tombe sous les critiques antérieurement énoncées : c'est à ce système déjà signalé chez Vacherot que paru taussi se référer J. Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, 1890.

Le *panthéisme* qui souvent se distingue assez peu de ce dualisme, paraît non moins ému par le problème du mal; cependant il aboutit à mettre le mal jusqu'en son dieu qui ne ferait qu'un avec le monde. Pourtant peut-on oublier que le mal lui-même prouve l'existence du souverain Dieu, de Celui qui subsiste pleinement? Le mal, en effet, ne peut être une substance, il n'est jamais qu'une privation, un manque de rectitude dans le vouloir, s'il s'agit du mal moral. Le mal suppose donc un sujet qui est toujours bon par le côté où il est un être, où il est une cause capable d'intelligence. De ce bien partiel, on ne trouve la raison que dans le bien total — Que de fois aussi la douleur est une nécessité naturelle et un mobile d'efforts, une source de détachement des choses éphémères, et de générosité du cœur, une occasion de rapprochement entre les hommes! Le fini pâtit inévitablement de son caractère imparfait; mais aussi il peut se perfectionner moralement en pâtissant. Cf. X. Moisant, dans *Revue de philosophie*, déc. 1914, p. 332 sq.; E. Lasbax, *Le problème du Mal*, 1919.

3° *Le concile du Vatican* (sess. III, c. I) enseigne le commencement du monde, créé du néant, la distinction de substance et d'essence de Dieu et des choses créées : celles-ci n'émanent point de Lui, comme de l'être indéfini en devenir vers ses déterminations.

Conclusion. — Les conceptions savantes sont en continuité avec le sens commun qui ne saurait voir dans la pensée des changements de place ou une ombre sans vertu, qui ramène à l'unité du moi la solidarité de notre vie, qui toujours admira dans la nature l'activité d'une Intelligence, qui jamais ne mit sur le même plan les simples faits et les valeurs morales. Quel honnête homme ne se révolte à la méprisante pensée d'un juste et d'un criminel dont la fin dernière commune serait l'infecte corruption! Avant de se séparer du bon sens de l'humanité — qui toujours répugna au matérialisme et au monisme — encore faudrait-il avoir des preuves bien sérieuses. Comment faire de la pensée un éclair entre deux néants? On a regardé l'intelligence comme un simple produit de l'action, par une abusive interprétation des sciences, et en vertu d'un romantisme diffus, pour lequel, l'ivresse de vivre pousserait le monde vers l'apaisement des désirs : c'est cette atmosphère mentale pragmatiste qui a favorisé le monisme psychologique et vitaliste.

Outre les nombreux ouvrages et articles cités : Caro, *Le matérialisme et la science*, 1868; J. Grasset, *Les limites de la biologie*, 1903; P. Vignon, *Revue de philos.*, 1904, 1905, 1923; Guibert, *Les Origines*, 5e édit., 1923; Saulze, *Le monisme matérialiste en France*, 1912; les articles exellents du *Dict. apol.* : *Déterminisme*, *Évolution*, *Providence*, *Matérialisme*, *Monisme*, utilisés ici; Boutroux, *L'idée de loi naturelle*, 1893; *L'évolution dans les sciences morales*, *Revue de philosophie*, 1911; O. Habert, *Le primat de l'intelligence*, 1926. — La meilleure critique du matérialisme doit provenir de l'étude de la substance et de la causalité; on sera très bien renseigné avec Couailhac, S. J., *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897; Ed. Thamiry, *De l'influence*, 1922; Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 3e édit., 1922.

O. Habert.

MATHOUD Claude-Hugues (1622-1705), naquit à Mâcon en 1622 et entra dans la Congrégation de Saint-Maur le 26 septembre 1639. Après avoir achevé ses études, il vint à Saint-Germain-des-Prés

pour aider dom Luc d'Achéry, ensuite, il fut prieur de Saint-Pierre le Vif et de Sainte-Colombe de Sens et vicaire général de Gondrin, archevêque de Sens, qui le désigna pour faire partie de la commission chargée d'établir la censure de l'*Apologie des casuistes* du P. Pirot. Devenu infirme, le P. Mathoud se retira à l'abbaye de Saint-Pierre à Chalon-sur-Saône, où il mourut le 25 avril 1705.

L'écrit le plus important du P. Mathoud a pour titre: *Roberti Pulli, S. R. E. cardinalis et cancellarii, theologorum, ut vocant, scolasticorum antiquissimi, sententiarum libri VIII; item Petri Pictaviensis, Academiæ Parisiensis olim cancellarii sententiarum libri V, nunc primum in lucem editi, ac notis et observationibus illustrati*, in-fol., Paris, 1655. Cet écrit était dédié à Gondrin et fut édité en collaboration avec le P. Hilarion Le Febvre de Beauvais. Le P. Mathoud y met en relief, à la fin de l'ouvrage, la doctrine particulière du cardinal Robert Pullus sur le suffrage des vivants en faveur des damnés et sur la coulpe du péché qui est remise par la contrition elle-même et non point par l'absolution, laquelle remet seulement l'obligation de subir la peine éternelle et ne fait que déclarer la rémission des péchés; enfin, d'après le cardinal, l'attrition conçue par la seule crainte de la peine est insuffisante pour la rémission des péchés. Sur ce point, le P. Mathoud attaque très vivement les théologiens qui soutiennent une doctrine opposée, et par ailleurs, il excuse quelques opinions de Pullus devenues singulières. Incidemment, Mathoud affirme que les moines bénédictins ont toujours fait les fonctions de la cléricature, et au dire de Tassin, il composa, par les conseils de Launoy et de Sainte-Beuve, un ouvrage considérable sur ce sujet, *Hiérarchie bénédictine*, resté manuscrit à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Le P. Mathoud attaqua les thèses de Launoy sur l'évangélisation de la Gaule; il prétend que la foi a été prêchée à Sens, dès le Ier siècle par saint Savinien et saint Potentien, qui furent envoyés en Gaule par saint Pierre. L'ouvrage a pour titre : *De vera Senonum origine christiana, adversus Joannis de Launoy, theologi quondam Parisiensis, criticas observationes Dissertatio. Adjecta est appendix adversus duas propositiones recentioris in eadem Parisiensi Facultate theologi*, in-4°, Paris, 1687; ce théologien est Ellies du Pin qui, dans le premier tome de sa *Bibliothèque ecclésiastique*, avait soutenu l'opinion de Launoy. *Journal des Savants* du 12 juillet 1688, p. 83-87. Enfin le P. Mathoud a dressé un catalogue des archevêques de Sens, *Catalogus archiepiscoporum Senonensium, ad fontes historiæ noviter accuratus*, in-4°, Paris, 1688, *Journal des Savants*, du 12 juillet 1688, p. 87-88. Le P. Lelong a critiqué ce travail et il affirme qu'il est rempli d'erreurs.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 265; Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. VII, p. 325; Feller, *Biographie universelle*, édit. Perennès, 1842, t. VIII, p. 254-255; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVI, p. 293-294; E. du Pin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 440-450; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, 4 t. en 6 vol. in-8°, Avignon, 1758-1762, t. III, p. 398; Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris et Bruxelles, 1770, p. 192-195 et dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, 4 vol. in-4°, Bouillon, 1777, t. II, p. 220-223 (même texte que Tassin); Le Cerf de La Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 344-346; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol. in-12, Paris, 1800-1803, t. IV, p. 319-320; Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, 2 vol. in-fol., Paris, 1723, t. II, p. 39-40; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 898.

J. CARREYRE.

MATIÈRE ET FORME DANS LES SACREMENTS. — En théologie, l'emploi des termes *matière, matériellement*, est presque toujours corrélatif à celui des termes *forme, formellement*. On trouvera à ces mots, voir t. V, col. 541, quelles diverses acceptions peuvent recevoir, dans la langue théologique, les expressions qu'on vient de citer. Ici, nous nous attacherons uniquement à la doctrine catholique relative à la matière et à la forme des sacrements. Puisque, d'autre part, les particularités relatives à chacun de ces sacrements sont interdites en cet exposé général, on se contentera de rappeler : I. Le caractère doctrinal que revêt la thèse de la matière et de la forme des sacrements dans l'enseignement de l'Église. II. La justification historique et traditionnelle de ce caractère (col. 341). III. Les raisons théologiques (col. 353). IV. Les conséquences pratiques dans l'administration des sacrements (col. 354).

I. CARACTÈRE DOCTRINAL DE L'ENSEIGNEMENT TOUCHANT LA MATIÈRE ET LA FORME DES SACREMENTS. — 1° *Documents ecclésiastiques*. — 1. *Décret pro Armenis du concile de Florence*. — Après avoir exposé sommairement le nombre et la nature des sacrements, le décret continue :

Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquid desit, non perficitur sacramentum. Denzinger-Bannwart, n. 695.	Tous ces sacrements ont leur achèvement en trois éléments à savoir, les choses comme matière, les paroles comme forme, et la personne du ministre qui les confère, avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'est pas conféré.

On remarquera que dans ce texte, il n'est question directement que de la *confection* et de l'*administration* des sacrements. C'est à ce point de vue, *ad perfectionem sacramenti*, et non sous le rapport de la constitution intime du sacrement, que les trois éléments indiqués sont ici exigés. Et précisément parce que l'intention n'est pas un élément intrinsèque au signe sacramentel, il n'est pas dit : *tribus constituuntur*, ou *componuntur*, ou *existunt*, mais *perficiuntur*. L'intention du ministre est simplement requise pour la confection du sacrement; les choses et les paroles sont requises, — l'expression matière et forme l'indique suffisamment — pour la constitution intime, comme parties essentielles du sacrement. Le texte de saint Thomas, dont s'inspire ici le concile, ne laisse aucun doute sur l'exactitude de notre interprétation. *Commune etiam est omnibus, quod sacramentum consistit in verbis et rebus corporalibus... Verba quibus sanctificantur sacramenta, dicuntur sacramentorum formæ; res autem sanctificatæ dicuntur sacramentorum materiæ... Requiritur etiam in quolibet sacramento persona ministri conferentis sacramentum cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia; quorum trium si aliquid desit..., non perficitur sacramentum.* Opusc. *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiæ. Opera omnia*, Parme, t. XVI, p. 119-120.

2. *Texte du concile de Trente*. — A propos de la différence qui existe entre la pénitence et le baptême, le concile se réfère clairement à la doctrine de la matière et de la forme dans les sacrements :

Hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur. Nam... materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet. Sess. XIV, c. II. Denzinger-Bannwart n. 895.	De multiples raisons marquent la différence de ce sacrement par rapport au baptême. Car..., et par la matière et par la forme, ces deux éléments dont est constituée l'essence de tout sacrement, il en diffère notablement.

Ici l'expression : *essentia perficitur*, nous permet de parler de constitution intime, puisqu'il s'agit de l'essence même du sacrement. Il s'agit bien de la cons-

titution intime du sacrement : le catéchisme du concile de Trente, interprète de la doctrine officiellement promulguée, s'exprime ainsi à l'occasion de la définition du sacrement : « Il faut tout d'abord expliquer que la chose sensible, dont on a parlé plus haut dans la définition du sacrement, n'est pas seulement une, bien qu'il faille croire à l'unité du signe qu'elle constitue. Car tout sacrement est composé de deux parties : l'une remplit le rôle de matière et est dite *l'élément;* l'autre joue le rôle de forme, et s'appelle communément la *parole*. C'est ainsi que nous l'avons appris des Pères et, sur ce point, l'axiome de saint Augustin est connu de tous : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Sous le nom de chose sensible, on comprend donc la matière ou l'élément...; et, en outre, il faut considérer les paroles, qui ont ici la raison de forme. » Part. II, c. I, n. 15.

3. *Interrogation posée à Wicleff*, par ordre de Martin V, Bulle *Inter cunctas*, Denzinger-Bannwart, n. 672:

N. 22 : Utrum credat, quod malus sacerdos, cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?	Croit-il qu'un prêtre en état de péché, s'il apporte la matière et la forme requises, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, confère vraiment les sacrements, absolve, baptise, et administre les autres sacrements?

4. *Déclaration de Léon XIII*, dans la lettre apostolique sur les Ordinations anglicanes, *Apostolicæ curæ*, sept. 1896. Cavallera, *Thesaurus*, n. 961.

In ritu cujuslibet sacramenti conficiendi et administrandi jure discernunt inter partem *cæremonialem* et partem *essentialem*, quæ *materia et forma* appellari consuevit. Omnesque norunt, sacramenta novae legis, utpote signa sensibilia atque gratiæ invisibilis efficientia, debere gratiam et significare quam efficiunt et efficere quam significant. Quæ significatio, etsi in toto ritu essentiali, in materia scilicet et forma, haberi debet, præcipue tamen ad formam pertinet; quum materia sit pars per se non determinata, quæ per illam determinetur.	Dans le rite qui concerne la confection et l'administration de tout sacrement, on distingue avec raison entre la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle*, qu'on appelle la *matière* et la *forme*. Chacun sait que les sacrements de la Nouvelle Loi, signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification doit se trouver, il est vrai, dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme; mais elle appartient particulièrement à la forme, car la matière est une partie indéterminée par elle-même, et c'est la forme qui la détermine.

2° *Caractère doctrinal de l'enseignement touchant la matière et la forme des sacrements.* — Aux textes généraux que l'on vient de citer, on pourrait ajouter tous les textes particuliers concernant l'existence d'une matière et d'une forme dans chaque sacrement déterminé. Mais les textes généraux suffisent à justifier le caractère doctrinal de cet enseignement. Des documents rapportés, il ressort, en effet, et très clairement, que l'existence d'une matière et d'une forme dans les sacrements de la nouvelle Loi appartient à l'enseignement officiel de l'Église. Ce n'est pas seulement l'énoncé d'une discipline, c'est l'exposé d'une doctrine. Sans doute cette doctrine n'est pas proposée par le moyen d'une définition solennelle, mais elle repose sur de véritables déclarations, qui relèvent du magistère ordinaire. On n'en saurait douter en ce qui concerne l'incise du concile de Trente, sess. XIV, c. II, l'interrogation posée à Wicleff au nom de Martin V, et la déclaration de Léon XIII. Quant au décret *Pro Armenis*, dont beaucoup contestent aujourd'hui la portée doctrinale, pour n'y trouver qu'un document disciplinaire, il nous paraît impossible de ne pas admettre qu'il constitue une déclaration officielle de la doctrine catholique sur les sacrements. Voir sur ce point De Guibert, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81 sq.; 150 sq.; 195 sq., et IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1411-1416. Nous avons d'autant moins besoin de prouver la vérité de ce sentiment, que le décret *Pro Armenis* n'est pas le seul document sut lequel repose notre assertion. Il est donc tout à faie insuffisant de dire que le décret *Pro Armenis* tout en étant souverainement respectable, ne s'impose pas à la foi; que le concile de Trente a employé la terminologie *matière* et *forme*, sans se prononcer sur la valeur de la théorie philosophique dont elle s'inspire. Il y a, en réalité, une véritable doctrine ecclésiastique de la matière et de la forme dans les sacrements; doctrine que, dans sa teneur générale, on ne saurait rejeter.

Quant à déterminer exactement la note théologique qui convient à cette doctrine catholique, il faut procéder avec de prudentes nuances. Ces nuances ont été marquées par les théologiens eux-mêmes qui ont enseigné avec le plus de rigueur cette doctrine.

1. Que tous les sacrements de la Loi Nouvelle comportent une matière et une forme, c'est une doctrine au moins théologiquement certaine, c'est-à-dire proche de la foi et que l'on ne saurait nier sans erreur. Les théologiens prouvent la vérité de cette note théologique, en montrant que la formule « matière et forme » est équivalente à cette autre formule : *choses sensibles et paroles*, dont l'existence est affirmée dans les sacrements, au nom de l'Écriture et de la Tradition. En l'absence de documents infaillibles définissant cette vérité comme de foi divine et catholique, il reste qu'on la doive proclamer proche de la foi, c'est-à-dire susceptible de définition. Il suffit, pour se rendre compte de la pensée des grands théologiens, commentateurs de saint Thomas sur ce point, de considérer le processus de leur raisonnement : suivant la lettre même du Docteur angélique, IIIa, q. LX, a. 1, ils partent de la définition du sacrement, *signe sensible*, pour affirmer que le sacrement doit consister en une chose sensible (a. 5), déterminée (a. 6), et que, par conséquent, pour obtenir cette détermination, il est nécessaire qu'une signification précise soit apportée aux choses par les paroles (a. 6), paroles déterminées (a. 9) auxquelles il ne faut rien soustraire ou ajouter de substantiel (a. 10). C'est comme en passant, et pour présenter la vérité sous des expressions plus claires et plus accessibles que saint Thomas parle de la matière et de la forme des sacrements : *Ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut forma et materia, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum* (a. 6, ad 2um). Ou encore : *In sacramentis, verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ* (a. 7). Mais il n'institue nulle part directement la question : *Utrum sacramenta constent materia et forma?* L'assimilation faite par saint Thomas se retrouve naturellement chez tous ses commentateurs, Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Gonet, les Salmanticenses, Billuart, Suarez, Vasquez, De Lugo, Bellarmin, etc. Si la plupart de ces commentateurs insistent plus particulièrement sur le problème de la matière et de la forme des sacrements, c'est qu'ils y sont poussés par des nécessités apologétiques ou qu'ils entendent approfondir certains aspects secondaires des problèmes que recouvrent les expressions matière et forme. Mais le sens général de leur exposé demeure le même. Voir Cajétan, *In IIIam P.*, q. LX, a. 6, ad 2um; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, De sacramentis*, disp. XXII, a. 6, dub. II; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ, De sacramentis in communi*, disp. I, a. 7, n. 85 sq.; Salmanticenses, *De sacramentis in communi*, diss. I, a. 3 et 4; Suarez, *In IIIam P.*, disp. II, sect. I-III; Vasquez, *id.*, disp. CXXIX, c. 3,

De Lugo, *De sacramentis*, disp. II, sect. VIII, n. 53; Bellarmin, *Controversiæ, De sacramentis*, l. I, c. XVIII, etc. Il appartient à la théologie positive de démontrer l'identité des choses et de la matière, des paroles et de la forme, dans les sacrements de la Nouvelle Loi : cette démonstration, puisée aux sources mêmes de l'Écriture et de la Tradition, est l'objet de la seconde partie de cet article.

On conçoit qu'au problème présenté sous cet aspect général une seule solution s'impose, laquelle est acceptée de tous les auteurs catholiques. On ne cite guère que Durand de Saint-Pourçain qui ait nié, *In IVum Sent.*, dist. I, q. III, n. 6, l'existence des choses et des paroles, ou, en d'autres termes, de la matière et de la forme dans les sacrements. Et encore cet auteur ne la niait qu'en ce qui concerne les sacrements de pénitence et de mariage. Les commentateurs de saint Thomas l'excusent, parce qu'il écrivait avant le concile de Florence, mais ils censurent sa doctrine avec sévérité.

2. La plupart des théologiens déduisent de la vérité qu'on vient de rappeler que les sacrements de la Loi nouvelle *se composent de choses* (matière) *et de paroles* (forme) *comme d'éléments intrinsèques et constitutifs de leur essence*. Et ici, nous ne sommes plus en face d'une vérité théologiquement certaine, mais d'une de ces opinions que les théologiens qualifient de plus probables *(probabiliores)*. « Les mots, matière et forme, signifient par eux-mêmes les parties constitutives : donc, si nous parlons de la matière et de la forme d'une chose, on comprend immédiatement qu'il s'agit des parties constitutives de cette chose. Et bien que les scotistes disent qu'il ne faut pas trop presser la signification de cette façon de parler toute analogique, on voit facilement (ce que concède l'un des meilleurs scotistes, Vega) que la doctrine commune *apparaît plus conforme aux définitions des conciles de Florence et de Trente, (Defensio Conc. trid.*, l. XIII, c. XV). » Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VI, n. 34. L'opinion commune a pour elle l'autorité du catéchisme romain, voir col. 337 et de saint Thomas, qui écrit : *Verba et res sunt de essentia sacramenti, In IVum Sent.*, dist. I, q. I, a. 3, ad 2um; et encore : *Quodlibet sacramentum distinguitur in materiam et formam, sicut in partes essentiæ. Sum. theol.*, IIIa, q. XC, a. 2.

Contre cette opinion commune, plus probable, la théologie relève deux manières de voir divergentes. C'est, tout d'abord, l'opinion de Scot et de nombreux scotistes, *In IVum Sent.*, dist. III, q. I; dist. VIII, q. I et II; dist. XIV, q. IV. La matière et la forme ne sont pas toujours parties constitutives des sacrements, bien qu'elles soient toujours requises : parfois, en effet, la signification sacramentelle réside dans tout le composé de matière et de forme; c'est le cas du baptême, de la confirmation, de l'extrême-onction : donc, en ces sacrements, la matière et la forme constituent essentiellement le sacrement. Ailleurs la signification est dans la seule forme, par exemple, dans la pénitence, où les actes du pénitent sont simplement prérequis. Au contraire, dans l'eucharistie, la matière seule constitue tout le sacrement. Cette doctrine a été reprise, même après le concile de Florence, non seulement par des scotistes, mais encore par quelques thomistes, Cabrera, Ledesma, s'appuyant sur l'expression dont s'est servie le concile lui-même : *perficiuntur*, et non *constituuntur*. Cf. Suarez, *op. cit.*, sect. II, n. 2; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 35. C'est ensuite l'opinion, assez répandue, de ceux qui exceptent de la formule générale l'eucharistie. Dans ce sacrement, en effet, seule la matière, qui demeure, représente le constitutif intrinsèque du sacrement; la forme, c'est-à-dire les paroles de la consécration, passe et ne saurait constituer intrinsèquement le sacrement. Cette opinion restrictive est formulée par Vasquez, Bellarmin, Suarez, Coninck et d'autres. Suarez toutefois, *op. cit.*, disp. XLII, sect. II, expose avec beaucoup de nuances son opinion, n. 7, et son explication est de nature à concilier les sentiments en apparence opposés : « Quoique les paroles passent physiquement, cependant elles informent toujours en quelque manière les espèces sacramentelles : celles-ci, en effet, ne signifient le corps du Christ qu'autant qu'elles sont consacrées, c'est-à-dire en tant qu'elles sont informées par les paroles qui précédèrent. »

Il convient de mentionner, en marge de l'opinion commune, et facilement réductible à elle, le sentiment de D. Soto plaçant la forme dans la signification sacramentelle, qui se superpose au sacrement déjà constitué dans ses éléments physiques. En réalité Soto ne nie pas l'existence de la matière et de la forme comme constitutifs intrinsèques du sacrement, mais il envisage, dans le sujet constitué, l'aspect qui lui donne d'être à proprement parler sacramentel, c'est-à-dire la signification sacramentelle elle-même, distincte en effet du sujet. *In IVum Sent.*, dist. III, q. un., a. 1, ad 3um.

3. Les théologiens ne s'arrêtent pas là. Ayant assimilé les paroles à la forme, les choses à la matière, et conçu le sacrement comme résultant de l'union de cette matière et de cette forme, ils posent une nouvelle question touchant la réalité et la nature de l'union dans le sacrement, de la forme et de la matière. Il s'agit ici d'un développement tout naturel de la doctrine catholique, et la solution du problème qui est à la source de ce développement est utile pour préciser la position de la doctrine catholique.

a) Il s'agit tout d'abord d'une *union réelle* entre les deux éléments. Quelques auteurs, justement soucieux d'éviter les exagérations, ne considèrent dans les sacrements la composition de matière et de forme que comme une façon de parler, pour exprimer la détermination plus parfaite apportée par la forme à une matière encore insuffisamment déterminée. L'union, en réalité, est inexistante : l'analogie avec les composés matériels n'a de consistance que sous le rapport du moins ou du plus déterminé dans la signification sacramentelle. *Remota significatione*, dit expressément Bellarmin, *loc. cit.*, *nulla est compositio ex re et verbo*. De cette façon de parler se rapprochent Suarez, *loc. cit.*, disp. II, sect. I; De Lugo, *De sacramentis*, disp. II, sect. II, n. 50. Mais les thomistes enseignent généralement que le sujet lui-même, auquel est attaché la signification sacramentelle, comporte, comme condition préalable de cette signification, une composition réelle entre l'élément formel et l'élément matériel. Ainsi le sacrement est obtenu par les deux compositions suivantes; la matière et la forme donnent le sujet; la signification, ajoutée au sujet, donne le sacrement proprement dit. Ainsi celui-ci nous apparaît-il comme un être composé de deux autres êtres : d'un être réel, qui est le sujet physique, et d'un être de raison, qui est le signe; et c'est à cause de cette composition du réel et de rationnel que les théologiens l'appellent un être artificiel. Il y aurait sans doute quelque exagération à concevoir l'union de la matière et de la forme comme une union *physique*, dans le sens où l'union physique comporterait ou l'information proprement dite de la matière par la forme, ou l'inhérence et la continuation réelle des parties. C'est peut-être là le sentiment de Jean de Saint-Thomas, *De sacramentis*, disp. XXII, a. 6, dub. II et de Nuno, *id.*, *In IIIam*, a. 6, q. LX, diffic. 2. Mais la plupart des théologiens, même thomistes, affirment, dans le sujet des sacrements, une composition *morale*, quoique réelle des éléments formels et des éléments matériels. Et, parce qu'elle est réelle, on peut encore, en un sens

large, appeler cette union une union physique, ainsi que le notent expressément les Salmanticenses, disp. II, dub. II, n.26. L'union, en effet, de la matière et de la forme se fait selon leur signification, moins déterminée et par conséquent déterminable, dans la matière, plus expressive et par conséquent déterminante dans la forme. Ainsi s'explique la doctrine de saint Thomas : *Quamvis verba, et aliæ res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quæ perfectius est in verbis, quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis. Sum. theol.*, IIIª, q. LX, a. 6, ad 2um.

b) Puisque l'union de la matière et de la forme provient de leur concordance réciproque dans la signification, il faut, d'une part, reconnaître que la matière possède déjà, par rapport à l'effet sacramentel, une signification native, encore que cette signification demeure imparfaite et appelle une détermination plus expressive; d'autre part, affirmer l'unité de signification dans le sujet constitué par l'union de la forme et de la matière.

On devra donc, en premier lieu, rejeter la façon dont s'expriment certains auteurs, affirmant que, dans les sacrements, la forme « a pour but de donner une signification à la matière ». *Cette signification*, dit expressément Léon XIII, voir ci-dessus, col. 337, *doit se trouver dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme*; *mais elle appartient particulièrement à la forme.* La matière doit posséder par elle-même une signification encore insuffisamment déterminée, mais réelle. Ainsi, c'est parce que le baptême doit laver l'âme de ses péchés, que l'eau est choisie comme matière de ce sacrement; c'est parce que l'eucharistie est la nourriture spirituelle de l'âme, que le pain et le vin qui nourrissent le corps en sont la matière; l'huile adoucit les maux physiques et réconforte ceux qui souffrent; aussi administre-t-on les malades avec de l'huile. Cf. Melchior Cano, *Relectio de sacramentis*, part. I, n. 15. Mais si la matière possède une signification naturelle et fondamentale, les paroles qui s'y ajoutent déterminent et spécifient cette signification dans l'ordre formel et sacramentel. Encore obscure et, par rapport à l'effet du sacrement comme tel, indéterminée, la signification fondamentale reçoit de la forme la précision qui lui manque.

N'imaginons pas toutefois, avec Bellarmin et Suarez, deux significations dans le sacrement constitué, l'une de la matière, l'autre de la forme, les deux s'unissant pour former une signification totale, mais composée, la signification sacramentelle. La signification sacramentelle, si l'on veut maintenir l'union réelle des éléments du sacrement, doit être simple et unique. En réalité, il y a superposition d'une signification formelle et d'institution divine à la signification fondamentale et naturelle, de telle façon qu'il résulte une signification sacramentelle, simple et indivisible. Pour la discussion, voir Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 30-34.

II. Justification historique et traditionnelle de la doctrine catholique touchant la matière et la forme des sacrements. — Il s'agit de démontrer que les expressions *matière* et *forme* ne sont que la traduction récente et quelque peu analogique des termes *choses* et *paroles*, reçus dès les premiers siècles dans la théologie sacramentaire, et que le sens recouvert par ces expressions se retrouve en substance, au moins pour certains sacrements, dans les documents de l'âge apostolique. Si les mots *matière* et *forme* datent du XIIIe siècle, la vérité exprimée par eux est bien plus ancienne et l'hylémorphisme sacramentaire n'est qu'une formule nouvelle désignant une doctrine traditionnellement admise.

1° *Période du début.* — 1. Dès l'âge apostolique, les documents inspirés nous font voir que l'administration des sacrements comporte un geste accompagné de prières; prière et imposition des mains aux diacres, Act., VI, 6; prière et imposition des mains dans la confirmation, Act., VIII, 15-17; prière et imposition des mains dans la communication de l'apostolat à Paul et à Barnabé, Act., XIII. 3. L'imposition des mains seule est rappelée à propos de Timothée. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. L'onction de l'huile aux malades est accompagnée de prières. Jac., V, 14. L'invocation trinitaire ne se sépare pas de l'ablution dans le baptême, Matth., XXVIII, 19 (cf. *Didachè*, VII, 1), que saint Paul appelle *lavacrum aquæ in verbo vitæ*, Eph., V, 26. Pour l'eucharistie, les documents nous rapportent les paroles mêmes par lesquelles Jésus consacra le pain et le vin, et le précepte imposé par lui aux apôtres de conserver ce rite. Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 17, 19; I Cor., XI, 24. Voir Baptême, t. II, col. 170, 172; Confirmation, t. III, col. 975 sq. et, en ce qui concerne le rôle de la prière accompagnant l'imposition des mains, col. 998-999; Extrême-Onction, t. V, col. 1897-1900; Imposition des mains, t. VII, col. 1305-1306; Eucharistie, t. V, col. 1025; 1054; 1091. On se référera également aux articles correspondants du *Dictionnaire de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, et au livre de M. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925.

2. Les auteurs des premiers siècles, sans décomposer encore théoriquement les sacrements en leurs éléments constitutifs, y distinguent toutefois assez nettement l'élément matériel, et la prière ou la formule qui l'accompagne. Comme il ne s'agit pas ici d'un enseignement concernant les sacrements en général, mais chaque sacrement en particulier, nous devons nous contenter de renvoyer aux articles spéciaux, déjà cités : Baptême, col. 180-185; Confirmation, col. 1035-1046; Épiclèse eucharistique, t. V, col. 232 sq. et Eucharistie d'après les Pères, *id.*, col. 1121 sq.; Imposition des mains, t. VII, col. 1314 sq. et surtout, 1319, sq., 1331 sq., 1343 sq., 1408 sq. Il ne sera pas difficile de trouver, dans les rites primitifs de la pénitence, l'équivalent de ce que le concile de Trente appelle la forme et la quasi-matière du sacrement, voir Absolution, t. I, col. 152, 157. On ne doit pas s'étonner, d'ailleurs, que certaines des formules anciennes aient subi, au cours des siècles, des modifications, ou même que des additions aient été faites aux formules primitives. L'institution immédiate des sacrements, impliquant l'institution immédiate de la forme et de la matière par le Christ, laisse à l'Église un pouvoir suffisant pour introduire ces modifications ou ces additions, lorsque le Christ n'a institué forme et matière que sous la raison générale de signes symboliques, sans en déterminer expressément les éléments individuels. Nous préférons laisser ici de côté cette question difficile et complexe, dont la discussion sera mieux à sa place à l'art. Sacrement. Mais il suffira d'avoir signalé brièvement le pouvoir ministériel de l'Église sur ce point, pour faire comprendre que, nonobstant les changements et les additions, la vérité traditionnelle subsiste d'une composition des rites sacramentels, constitués d'une part, par les choses, qui en sont l'élément matériel, d'autre part, par les paroles qui en sont l'élément formel.

3. Il faut cependant que nous nous arrêtions ici à une considération particulière, propre aux écrivains des IVe et Ve siècles, chez qui l'on pense trouver les premières ébauches d'une théorie du rite sacramentel. On trouve ces ébauches, mais, assure-t-on, bien imparfaites : « Ces imperfections proviennent toujours de ce

que les Pères sont tentés d'appliquer une théorie identique au baptême et à l'eucharistie, malgré la nature si différente des deux sacrements. Ce sont les paroles de la consécration qui font du pain et du vin le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ. Les éléments nécessaires à la confection de l'eucharistie sont donc le pain, le vin et la formule de consécration. Cette doctrine du sacrement de l'eucharistie est assurément très juste; elle ne l'est plus autant, lorsqu'elle est appliquée au baptême. Au lieu de dire, comme aujourd'hui, que le *sacramentum* du baptême consiste dans l'ablution accompagnée de la formule trinitaire, les auteurs, raisonnant par analogie à l'eucharistie, enseignent qu'il est constitué par l'eau et par la prière de « sanctification » de l'eau (c'est-à-dire par la bénédiction de l'eau baptismale)... La sanctification de l'eau est ainsi considérée comme un élément du baptême, à peu près, proportion gardée, comme la prière consécratoire du pain et du vin l'est de l'eucharistie. » Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 51. Voir, chez les Latins, Tertullien, *De baptismo*, n. 4, *P. L.*, t. I, col. 1204; S. Cyprien, *Epist.*, LXX, n. 1, 2, *P. L.*, t. III, col. 1037, 1040; S. Ambroise, *De mysteriis*, n. 14, 20 et l'auteur du *De Sacramentis*, l. I, n. 18, *P. L.*, t. XVI, col. 393, 394, 422. Des assertions de ces auteurs, on peut rapprocher les formules latines du *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1110-1111. Parmi les Grecs, S. Grégoire de Nysse, *Orat. in bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 589; S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto*, n. 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI (Mystag. III), n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089; dont il faut rapprocher les formules liturgiques de l'*Euchologe de Sérapion* (IVe siècle), n. 19, 25, 29, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, t. II, p. 158 sq. ou des *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XLIII, n. 5, *ibid.*, t. I, p. 450. On trouvera l'exposé général de cette assimilation dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, pour les Pères grecs, p. 162-163 et pour les latins, p. 307-308.

Nous pensons que cette remarque fort juste n'infirme pas la valeur de l'argument traditionnel. D'une part, en effet, le mot *sacramentum* n'avait point encore, dans les premiers siècles, la signification très déterminée qu'il acquiert au Moyen Age; d'autre part, les affirmations patristiques relatives à la sanctification de l'eau ou de l'huile par les paroles du *sacramentum* ne sauraient être interprétées comme si les paroles sanctificatrices appartenaient à ce que nous appelons aujourd'hui la forme du sacrement. Les Pères reconnaissent explicitement que « la vertu régénératrice et sanctificatrice (du baptême) s'exerce sur le baptisé, lorsque celui-ci est plongé (dans l'eau) au moment où le ministre prononce la formule trinitaire ». Pourrat, *loc. cit.* Voilà le point précis, où, en dépit des questions de mots, il faut savoir saisir la vérité qui s'affirme. Et cette vérité traditionnelle s'affirme chez les Pères avec d'autant plus de force, que les Pères sont unanimes à ne point considérer la bénédiction de l'eau comme indispensable, le baptême des cliniques, conféré en cas de nécessité, étant administré avec de l'eau ordinaire non bénite. Voir BAPTÊME, t. II, col. 18. Et si les Pères considèrent la bénédiction de l'huile comme nécessaire à la validité des sacrements de confirmation et d'extrême-onction, il ne s'ensuit pas que cette bénédiction appartienne à la forme du sacrement. Ils expriment une vérité aujourd'hui encore reçue dans l'enseignement catholique, et concernant la matière elle-même de ces sacrements.

4. L'argument de la tradition aux premiers siècles prend une force nouvelle si l'on se reporte aux textes liturgiques des IVe et Ve siècles, qui contiennent déjà les formules que le ministre devait prononcer *en administrant* les divers sacrements. Bien que ces formules ne soient pas identiques partout, elles marquent cependant la vérité traditionnelle qui est à la base de l'hylémorphisme sacramentaire : l'élément matériel « *choses* », déterminé, précisé par l'élément formel, « *paroles* ». On consultera, sur ce point, les articles concernant respectivement chaque sacrement, soit ici, soit plus particulièrement dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. Il suffit de retenir, dans cet aperçu général sur la matière et la forme des sacrements, que « les textes liturgiques les plus anciens que nous possédions mentionnent les formules qui accompagnent toujours le geste sacramentel, onction, imposition des mains, etc. » Pourrat, *op. cit.*, p. 50, note. L'absence de documents liturgiques plus anciens ne doit en rien nous étonner. Les paroles si expressives de saint Basile, dans le *De Spiritu sancto*, *loc. cit.*, nous rassurent complètement sur l'origine ancienne des rites sacramentaires : « Des dogmes et des enseignements conservés dans l'Église, les uns nous sont parvenus par le moyen d'une doctrine écrite; les autres nous ont été transmis dans le secret par une traditon remontant aux apôtres; les uns et les autres ont la même valeur pour notre piété. Et personne ne voudra s'insurger contre eux, personne, dis-je, qui possède quelque connaissance et quelque expérience des institutions ecclésiastiques. Si nous rejetions des pratiques, qui nous ont été transmises oralement, sous prétexte qu'elles ne sont point de grande importance, nous commettrions l'imprudence de blesser l'évangile en ce qu'il a d'essentiel, et nous réduirions notre prédication à n'être plus qu'un verbiage inutile... Ces paroles de l'invocation sur le pain eucharistique et le calice de bénédiction, quel saint nous les a laissées par écrit? Et ici nous ne nous sommes pas contentés de ce que rappelle l'Apôtre ou l'Évangile (les simples paroles de la consécration), nous récitons, avant et après, bien d'autres formules, qui sont d'une grande importance pour le mystère, et que nous avons apprises par une tradition non écrite. Nous bénissons aussi l'eau du baptême et l'huile de l'onction; bien plus nous bénissons aussi celui qui reçoit le baptême. Quel écrit nous l'a appris? N'est-ce pas d'une tradition tacite et secrète que nous tenons ces rites? Et qui donc nous a, par un enseignement écrit, instruits de l'onction de l'huile? Qui nous a appris la triple immersion du catéchumène? Et toutes les autres cérémonies du baptême, le renoncement à Satan et à ses anges, quelle écriture nous les a enseignées? N'est-ce pas plutôt une doctrine cachée et secrète, que nous avons reçue de nos pères, qu'eux-mêmes ont conservée dans un silence exempt d'inquiétude et de curiosité, parce que précisément ils avaient appris à couvrir nos mystères sacrés du respect du silence ? De la même façon qu'ils avaient prescrit, dès le commencements de l'Église, l'emploi de certains rites, les apôtres, nos pères, ont prescrit de conserver à ces saints mystères leur dignité dans le secret et le silence. » On est donc fondé à faire remonter jusqu'aux apôtres et au Christ, du moins dans leurs lignes très générales, les rites sacramentels, comportant des *choses* déterminées par des *paroles*.

2° *Saint Augustin.* — Bien que la doctrine de saint Augustin n'apporte pas à la théologie sacramentaire sa dernière perfection, et que le mot de *sacrement* lui-même soit fort loin d'avoir sous la plume du grand docteur la signification précise et uniforme qu'il possède aujourd'hui, un progrès remarquable s'y affirme dans l'analyse des éléments constitutifs de ce que nous appelons les sacrements. C'est à saint Augustin que les scolastiques rapportent la première formule didactique de la constitution des sacrements : *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Pour bien com-

prendre le sens de cette formule, il faut reprendre par le début l'analyse du concept que le grand docteur se forme du sacrement de la Nouvelle Loi. Avant tout, pour Augustin, le sacrement est le signe sensible d'une chose sainte *(signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur. Epist.*, CXXXVIII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 527. *Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. De civitate Dei*, l. X, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 282. Tout sacrement comporte donc deux éléments, un objet visible, matériel, qui est le signe et un objet invisible, spirituel, qui est signifié : *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur*, *P. L.* t. XXXVIII, col. 1246. Et encore, d'une façon plus expressive : *Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. De catechizandis rudibus*, n. 50, *P. L.*, t. XL, col. 344. On voit dans ces textes que le mot sacrement n'est pas pris tout à fait au même sens dans les premières citations et dans les dernières. Dans celles-ci, le mot *sacrement* semble désigner exclusivement la partie matérielle, le signe, tandis que la réalité spirituelle, qu'Augustin appelle parfois la vertu du sacrement, *vis sacramenti* est ce qui est désigné. Sans vouloir insister sur ces nuances, il est clair qu'un rapport étroit unit l'élément matériel à l'élément spirituel. L'élément matériel comporte déjà, par lui-même, une certaine similitude naturelle avec la réalité surnaturelle qu'il doit désigner : *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. Epist.*, XCVIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 363. Par leur élément matériel, les sacrements appartiennent donc aux signes naturels, dont parle Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, n. 2, 3, *P. L.*, t. XXXIV, col. 36-37. Mais la volonté divine s'est servie de ce signe naturel pour y ajouter le signe conventionnel, *signum datum*, des choses saintes, que *représente* ou *produit* le sacrement : « Un sacrement, dit M. Tixeront, est donc avant tout, pour saint Augustin, le signe à la fois naturel et conventionnel d'une chose sainte. Il peut n'être que cela, et c'est en ce sens que notre auteur appelle sacrements le sel bénit donné au baptisé, *De catechiz. rudib.*, n. 50, *P. L.*, t. XL, col. 344, les exorcismes du baptême, *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100, la tradition même du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes, *Serm.* CCXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102. C'est en ce sens encore que les rites de l'Ancienne Loi — sauf la circoncision — qui ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements. *Enarr. in Ps.*, *LXXIII*, n. 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 930. Mais, outre cette acception large qui en fait un simple signe, Augustin donne souvent au mot sacrement un sens plus étroit qui en rapproche la conception de notre conception actuelle. Parmi ces rites sacrés, en effet, le saint docteur en distingue un certain nombre qui ne sont pas seulement des signes d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production de cette réalité spirituelle d'une façon certaine. Au *sacramentum* est attachée sa *res* ou *virtus* quand il est posé et reçu dans des conditions données. C'est, par exemple, pour le baptême, la régénération spirituelle, pour la confirmation, la personne du Saint-Esprit, pour l'eucharistie, la vie, fruit de la nourriture mangée, et d'une manière générale, *la grâce qui est la vertu des sacrements, gratia quæ sacramentorum virtus est.* » *Enarr.*, *in Ps. LXXVII*, n. 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 984; *In Joan. evang.*, tr. XXVI, n. 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 1611.

En considérant le rite matériel du sacrement, Augustin se demande comment et par quoi il est élevé à la dignité de producteur de la grâce dans les âmes. Pourquoi l'eau, en touchant le corps, purifie-t-elle le cœur? La réponse à cette question fait l'objet d'un texte classique entre tous, et que les théologiens rappelleront à l'envi, dans la question de la matière et de forme des sacrements. Ce texte est un commentaire de Joa., XV, 3 : *Jam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis.* « Pourquoi ne dit-il pas : vous êtes purs à cause du baptême dans lequel vous avez été lavés, mais *à cause de la parole que je vous ai adressée*? C'est parce que la parole purifie, elle aussi, dans l'eau. Enlevez la parole, et l'eau n'est plus que de l'eau. Mais *voici que la parole s'ajoute à l'élément, et le sacrement est constitué*, qui est, pour ainsi dire, une parole visible. » *In Joa. evang.*, tr. LXXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840. Donc, pour saint Augustin (dont l'exégèse ici est cependant contestable) le rite sacramentel, qu'il faut distinguer tout d'abord de la *res sacramenti*, c'est-à-dire de la réalité spirituelle qu'il produit dans l'âme lorsqu'il est reçu fructueusement, est composé lui-même de deux éléments, une matière ou un geste visible, et des paroles. Les paroles donnent au geste ou à la matière la vertu sanctificatrice. Peu importe qu'Augustin, après bon nombre de Pères, ait entendu, pour le baptême en particulier, la parole sanctificatrice dans un sens beaucoup plus étendu que celui que nous accordons aujourd'hui à la forme même du baptême, restreignant cette forme aux seules paroles de l'invocation trinitaire. Peut-être, dans cette « parole » qui s'ajoute à l'élément faut-il encore comprendre la bénédiction de l'eau, les exorcismes, les professions de foi, etc. L'important est qu'il ait expressément reconnu que l'élément ne pouvait rien produire sans la sanctification des paroles. Sous cette forme générale, l'assertion est bien le prélude et le fondement traditionnel de la doctrine de la matière et de la forme.

Aussi bien, Augustin admet que, dans l'eucharistie, le pain et le vin sont consacrés au corps et au sang du Christ par la prière mystique de la consécration. *De Trinitate*, l. III, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 874. De même, pour la confirmation, il reconnaît formellement que l'huile, même bénite par l'évêque, doit être répandue sur le front du chrétien en mode d'onction : sans huile sainte et sans onction, pas de sacrement. *In Joan. evang.*, tr., CXVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1950. Cf. *In epist. Joannis ad Parthos*, tract. III, n. 5, *ibid.*, col. 2000.

Pour les autres sacrements, nous ne trouvons chez saint Augustin, aucune analyse expresse des éléments qui les constituent. Aussi bien, l'attention des Pères n'était pas portée sur ce point particulier; mais les assertions générales dont ils se servent montrent bien que, tout en ne parlant expressément que du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie et parfois de l'ordre (cf. S. Jean Chrysostome, *In Actus Apost.*, homil. XIV, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 116), leur doctrine vaut pour tous les sacrements, conférant, par un signe sensible efficace, la grâce aux âmes.

3° *De saint Augustin à Pierre Lombard.* — Période inexplorée, dont M. Pourrat se contente d'écrire : « Aussi bien, est-ce la doctrine de saint Augustin sur les éléments du rite baptismal que l'on retiendra dans la suite. Les auteurs du Moyen Age ne feront que la généraliser en l'appliquant, autant que faire se peut, aux sept sacrements. » En substance, cette affirmation est exacte : elle pourrait cependant comporter quelques nuances et surtout ne pas restreindre au seul baptême la considération d'Augustin et de ses successeurs. Fulgence de Ruspe se contente de reprendre l'analyse d'Augustin relativement au rite sacramentel sensible et à l'effet spirituel invisible. *Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliquid videtur, aliud intelligitur. Epist.*, XII, n. 25, 26, *P. L.*, t. LXV, col. 392. C'est à

propos de l'eucharistie qu'Ildephonse de Tolède rappelle la même doctrine. Le corps du Christ, explique-t-il, est vraiment dans l'eucharistie. *Ista ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, specimen habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem. Liber de cognitione baptismi*, c. CXXXVII, *P. L.*, t. XCVI, col. 169.

Il faut ensuite arriver jusqu'Alcuin, pour découvrir quelque écho des analyses augustiniennes. Mais ici au sujet du baptême, la pensée de l'auteur est nette : *Tria sunt in baptismatis sacramento visibilia et tria invisibilia. Visibilia sunt sacerdos, corpus* (il s'agit du corps du baptisé) *et aqua. Invisibilia vero Spiritus et anima et fides. Illa autem tria visibilia nihil proficiunt foris, si hæc tria invisibilia non intus operantur. Sacerdos corpus aqua abluit, Spiritus sanctus animam fide justificat.* En ne considérant que le rite sacramentel, l'élément matériel n'a d'efficacité qu'autant que s'y ajoute la vertu de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire les paroles sanctificatrices. *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. C, col. 194. La même pensée, sous une forme plus générale et valable pour tous les sacrements, est exprimée par Agobard de Lyon. Cet écrivain déclare que les sacrements, même administrés par des prêtres prévaricateurs, sont valides... *si tamen juxta regulam a Domino positam vel secundum traditionem ecclesiasticam celebrentur.* Il y a là une réminiscence de la doctrine traditionnelle sur le pouvoir accordé à l'Église de déterminer plus expressément, là où Jésus-Christ ne l'aurait pas fait, les éléments du rite sacramentel. Ainsi administré, même par un pécheur, le sacrement est valide, car *ad invocationem summi sacerdotis, non humana virtute, sed sancti Spiritus perficiuntur ineffabiliter majestate.* Les sacrements n'agissent que par la vertu du Saint-Esprit, à l'invocation du Christ. *De privilegiis et jure sacerdotum*, n. 15, 18, *P. L.*, t. CIV, col. 142, 145. Jonas d'Orléans établit une comparaison entre le rite du baptême, l'eucharistie, et le rite de la confirmation. *Credendum est quia sicut baptismatis et corporis et sanguinis Domini sacramenta, per sacerdotum mysteria visibilia fiunt, et per Dominum invisibiliter consecrantur, ita nimirum Spiritus sancti gratia per impositionem manuum, ministerium administratum episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuatur. De institutione laicali*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CVI, col. 134.

Raban Maur, parlant du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, écrit : *Sunt sacramenta, quia ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris, sacramenta dicuntur. Quæ ideo fructuosa penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus, eumdem sacramentorum latenter operatur effectum.* L'élément visible est donc rendu efficace par la vertu de l'Esprit-Saint qui passe pour ainsi dire dans les sacrements. Bien plus, l'élément visible doit posséder déjà naturellement une certaine aptitude à signifier l'effet produit par la vertu de l'Esprit-Saint. *Voluit enim Dominus, ut res illa invisibilis per congruentiam, sed profecto incontrectabile et invisibile impenderetur elementum... Nam sicut aqua purgat exterius corpus, ita latenter ejus mysterio per Spiritum sanctum purificatur et animus, cujus sanctificatio ita est. De clericorum institutione*, l. I, c. XXIV, XXV, *P. L.*, t. CVII, col. 309, 310. Voir sur le sacrement de confirmation, c. XXVIII, sur la chrismation, rite de ce sacrement, c. XXX; sur l'eucharistie, c. XXXI, col. 312-313; 314-315; 316-321.

La controverse bérengarienne ne nous apporte guère d'élément nouveau. En ce qui concerne le corps du Christ dans l'eucharistie, les auteurs catholiques insistent surtout sur la distinction augustinienne du rite visible et de la chose invisible. Mais à côté de cette distinction qui ne touche qu'indirectement à notre sujet, tous admettent aussi que le pain et le vin sont changés au corps et au sang par la bénédiction consécratoire. *Conficitur sacrificium Ecclesiæ*, écrit Lanfranc, *sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi.* Ce corps réel du Christ, c'est la bénédiction qui l'a consacré, *benedictio consecravit. Liber de corpore et sanguine Domini*, c. X, XIII, *P. L*, t. CL, col. 321, 423. Il est inutile de multiplier sur ce point incontesté les citations. Nous renvoyons simplement à Raoul Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*, Paris, 1912, II[e] part., surtout, c. I; et EUCHARISTIE, t. V, col. 1217.

Relevons sous la plume du cardinal Geoffroy, auparavant abbé de Vendôme, dans son *Tractatus de corpore et sanguine Domini Nostri Jesu Christi, P. L.*, t. CLVII, une comparaison entre les éléments du sacrement de baptême et la consécration épiscopale. *Sicut in baptismate, aqua et invocatio Spiritus sancti sunt necessaria, quæ faciunt christianum, ita in ordinando episcopo electio et consecratio sunt necessitate conjuncta, quæ creant episcopum. Sicut aqua sola, aut sola invocatione sancti Spiritus nec baptismus fieri potest, nec homo esse christianus*, etc., col. 214. Mais il est aisé de voir combien ce concept est encore imprécis. — Yves de Chartres s'en tient aux définitions augustiniennes : *Signum est res, præter speciem quam ingerit sensibus, aliud quid ex se faciens in cognitionem venire... Sacrificium visibile invisibile est sacramentum, id est sacrum signum; est alibi sacramentum invisibilis gratiæ visibilis forma.* Les formules de bénédiction de l'eau appartiennent sans doute au rite du baptême, mais les paroles de l'invocation trinitaire seules sont nécessaires à la constitution du sacrement. *Panormia*, l. I, c. CXXXI, CXXX, LXIII, LII, *P. L.*, t. CLXI, col. 1074, 1052,1057. — Bruno de Segni note que les paroles de la consécration proférées à la messe, non par le prêtre, mais en réalité par Jésus-Christ lui-même, changent le pain et le vin en la substance du corps et du sang. *Expositio in Leviticum*, c. VIII. Il rappelle le rite du baptême et celui de la confirmation. *In Numeros*, c. XIX, *P. L.*, t. CLXIV, col. 308, 490. — Pour Rupert de Deutz, la *matière* ou substance du sacrifice eucharistique est double : elle est céleste, elle est terrestre. La formule baptismale, *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, est appelée *sola et unica regula baptizandi, quam suo sanguine conscriptam Salvator post resurrectionem suam et non ante, discipulis suis contradidit.* Cette règle possède tant de valeur que ne pas l'employer dans l'ablution, c'est ne pas conférer le baptême. Mais l'ablution donnée concomitamment avec la formule régulière constitue toujours un baptême valide. *De divinis officiis*, l. II, c. IX; l. X, c. V, *P. L.*, t. CLXX, col. 40, 266.

Dans le *Tractatus theologicus* d'Hildebert, évêque du Mans, *P. L.*, t. CLXXI, le c. CL nous intéresse. Il s'agit des sacrements. En raccourci, c'est toute la théologie sacramentaire générale. *Sacramentum est sacræ rei signum, id est, sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, ut in sacramento baptismi significatur ablutio vitiorum, per illam exteriorem visibilem.* Il faut donc que l'élément visible du sacrement possède par lui-même une signification naturelle analogue à l'effet invisible qu'il produit. *Unumquodque sacramentum ejus rei similitudinem debet habere cujus est sacramentum.* Mais la similitude naturelle ne suffit pas; le sacrement, pour agir, doit tenir de son institution une efficacité réelle : *Sacramentum est visibilis forma gratiæ in eo collatæ, non enim solummodo est signum sacræ rei, sed etiam efficientia.* Voilà bien l'indice de la dualité des éléments, la matière vivifiée par la forme. Col. 1145 sq. — Honorius d'Autun, dans e *Tractatus de sacramento altaris, P. L.*, t. CLXXII,

appelle, suivant la formule reçue, les paroles de la consécration, la « bénédiction » du pain, c. XIV, col. 1293. Le pain et le vin sont la *matière* du sacrement de l'autel, c. XVII, col. 1295.

Avec Hugues de Saint-Victor, nous abordons une étude plus précise sur la constitution des sacrements. *De sacramentis*, l. I, part. IX, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI. Il reprend tout d'abord la définition reçue : *Sacramentum est sacræ rei signum.* Ainsi compris, tout sacrement comporte deux éléments, l'élément visible, et matériel, qui est le rite même du sacrement, c'est-à-dire le sacrement lui-même, et l'élément spirituel, la *res sacramenti.* Mais cette définition est encore superficielle. *Si quis autem plenius ac perfectius quid sit sacramentum diffinire voluerit, diffinire potest quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et specialem gratiam.* L'analogie naturelle que possède l'élément visible ne suffit pas à constituer le sacrement; il faut, de plus, une institution positive qui lui confère la signification de la grâce que le sacrement doit produire; et, pour atteindre sa perfection, le sacrement doit encore recevoir, au moment même de sa dispensation, la vertu sanctifiante dont il communique l'effet. Voici l'application de cette doctrine dans le baptême. *Ibi est aquæ visibile elementum, quod est sacramentum et inveniuntur hæc tria in uno : repræsentatio in similitudine; significatio ex institutione; virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione; prima indita per Creatorem; secunda adjuncta per Salvatorem; tertia ministrata per dispensatorem.* L'eau possède ainsi naturellement un effet analogue à l'effet du baptême; elle purifie; mais le Sauveur est venu élever cette ressemblance lointaine à la signification propre de la purification de l'âme. Que manque-t-il à l'eau ainsi choisie pour être un sacrement? *Accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum, ut sit sacramentum aqua visibilis ex similitudine repræsentans, ex institutione significans, ex sanctificatione continens spiritualem gratiam.* Et l'auteur d'ajouter : *Ad hunc modum in cæteris quoque sacramentis tria hæc considerare oportet.* Col. 317-319.

Le c. VI est intitulé *De materia sacramentorum.* Il faut entendre ici, par « matière », les éléments constitutifs du sacrement. *In triplici materia omnia divina sacramenta conficiuntur, scilicet aut in rebus, aut in factis, aut in verbis.* Le mot *sacramentum* est pris ici dans un sens assez large, puisqu'il s'étend aussi aux sacramentaux, par exemple, le signe de la croix. Toutefois, Hugues fait une observation intéressante : *Cum his tribus modis sacramenta conficiuntur. Illa tamen magis proprie et principaliter sacramenta dicuntur, in quibus virtus est per sanctificationem, et effectus salutis per operationem.* Col. 326-327. Dans les sacrements véritables, la parole sanctificatrice doit être prononcée oralement. L'auteur parle de la *forme* du baptême, *op. cit.*, l. II, pars VI, c. II, VI, XIII, mais, comme chez saint Augustin, cette expression désigne tout le rite baptismal (voir la même acception, dans le XVIe concile de Carthage, can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 102).

D'Hugues de Saint-Victor, il faut rapprocher Robert Paululus, l'auteur du *De officiis ecclesiasticis*, *P. L.*, t. CLXXVII, qui reprend presque textuellement les formules d'Hugues. *Sacramentum autem in tribus consistit, videlicet, in factis, in dictis, in rebus. In rebus, ut est aqua et oleum; in dictis, ut est invocatio Trinitatis; in factis, ut est submersio in aquam et insufflatio.* L. I, c. XII, col. 388. A propos du baptême c. XIII, on se demande quelle en est la *forme? Hæc forma servanda est, ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizetur.* Col. 389. Il faut aussi rapprocher la *Summa Sententiarum*, où la doctrine sacramentaire est plus simple et plus claire à la fois. C'est surtout à propos du baptême que l'auteur rapproche le *sacramentum*, l'élément matériel, l'eau sanctifiée, de la *forma baptismi*, qui a été donnée par le Christ et est constituée par l'invocation trinitaire qui accompagne l'immersion. Avec une terminologie hésitante et quelque peu inexacte, c'est déjà la doctrine scolastique de la matière et de la forme. Voir HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 286.

4° *Pierre Lombard.* — Une première systématisation de la pensée traditionnelle est faite par le « Maître des Sentences ». Pierre Lombard fait consister les éléments constitutifs du sacrement dans les *paroles* et les *choses.* Au début du l. IV, dist. I, après avoir rappelé et expliqué les définitions reçues, d'après les conceptions augustiniennes, Pierre Lombard énonce la doctrine qui sera plus tard consacrée au concile de Florence *Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit; scilicet verba et res. Verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum, et hujusmodi.* On saisit immédiatement la simplification apportée par cette formule à la formule encore obscure d'Hugues de Saint-Victor. En ce qui concerne le baptême, dist. III, on doit distinguer l'ablution faite avec l'eau, et la forme des paroles prescrites : en ces deux seuls éléments réside la constitution essentielle du baptême; tout le reste du rite appartient à sa solennité. Du sacrement de confirmation, la *forme* est claire; ce sont les paroles prononcées par l'évêque lorsqu'il marque au front le chrétien avec le saint chrême. Dist. IV. La distinction suivante expose la doctrine catholique sur le sacrement de l'autel. Le sacrement, c'est le corps et le sang de Jésus sous l'espèce du pain et du vin. La *forme* du sacrement est uniquement constituée par les paroles : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang. » Quant au sacrement de pénitence, Pierre Lombard ne paraît pas y distinguer les paroles et les choses. Toutefois, après avoir longuement exposé les actes du pénitent, dist. XVI-XVII, l'auteur parle de la rémission accordée par le prêtre, dist. XVIII. Et nous retrouvons comme une synthèse de ces divers aspects dans la dernière partie de la dist. XXII, où s'agite la question du *sacramentum et res* dans la pénitence. C'est à cet endroit que le commentaire de saint Thomas, q. II, a. 2, sol. 2, explique comment la doctrine de la matière et de la forme peut s'appliquer à la pénitence. Le sacrement d'extrême-onction consiste dans l'onction extérieure, faite sur les membres du malade. Dist. XXIII. Pierre Lombard ne parle pas expressément des paroles qui accompagnent les onctions; mais il est hors de doute qu'il applique à ce sacrement sa théorie générale. Le sacrement de l'ordre comporte divers degrés : l'application de la doctrine des choses et des paroles est facile aux cérémonies de l'ordination, par laquelle est conféré le pouvoir sacré. Dist. XXIV. Pour le mariage comme pour la pénitence, l'auteur ne semble faire aucune application de la théorie des paroles et des choses. Toutefois il la laisse entrevoir, dans la dist. XXVI, où, après avoir exposé ce qu'est le mariage, *viri mulierisque conjunctoi maritalis inter legitimas personas*, il rappelle que seul le *consentement* des conjoints rend effective la donation mutuelle des époux.

Le progrès réalisé par Pierre Lombard a donc été de ramener l'enseignement traditionnel, encore embarrassé d'expressions confuses et hésitantes, à la formule unique des « choses », *res*, et des « paroles », *verba*, comme éléments constitutifs des sacrements. A l'expression *verba*, le Maître des Sentences substitue déjà, nous l'avons constaté à plus d'une reprise, l'expression *forma.*

5° *Guillaume d'Auxerre.* — Ce mot *forma* était donc déjà entré dans la terminologie catholique; le mot *materia* s'était déjà rencontré sous la plume de plus d'un auteur, lorsque la philosophie aristotélicienne fit son entrée dans la pensée religieuse du début du XIII° siècle. Rien d'étonnant que l'hylémorphisme aristotélicien, entendu dans un sens large et analogique, ait été accueilli pour exprimer la doctrine augustinienne de l'*elementum* sanctifié par le *verbum*. Pierre Lombard avait déjà couramment usé du terme *forma*. Guillaume d'Auxerre, au début du XIII° siècle, unifiera la terminologie. Les mots, *matière* et *forme*, dans la théologie sacramentaire, deviendront synonymes, des mots, choses et paroles, éléments constitutifs des sacrements. Voici comment s'exprime Guillaume à propos de l'extrême-onction, *In IVum Sent.*, dist. XXIII, édit. Paris, 1500, fol. 283, col. 4 : *Sicut de essentia baptismi dicuntur esse tria : scilicet materia et forma verborum et intentio baptizandi; similiter de essentia sacramenti eucharistiæ dicuntur esse tria : scilicet ordo sacerdotalis et forma verborum et materia scilicet panis et vinum; eodem modo in essentia hujus sacramenti dicuntur esse tria; scilicet ordo sacerdotalis et oratio fidei et materia, scilicet oleum consecratum ab episcopo.*

6° *La conception hylémorphiste au XIII° siècle.* — Désormais, la terminologie est acquise, et Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin l'emploieront couramment. Le seul progrès réalisé par eux sera de chercher l'application aux sacrements de pénitence et de mariage de la théorie que l'on n'avait encore appliquée explicitement qu'aux cinq autres sacrements. Voir, sur ce progrès particulier, les articles spéciaux, MARIAGE, PÉNITENCE. Les théologiens s'appliqueront plutôt désormais à justifier par des raisons d'ordre théologique la doctrine de la matière et de la forme dans les sacrements de la Nouvelle Loi.

Toutefois, avant de passer à cette justification théologique, il convient de faire observer qu'en empruntant à la philosophie péripatéticienne les expressions de « matière » et de « forme », la théologie catholique n'a introduit en sa doctrine aucun élément étranger. Il faut, en effet, considérer le sens que ces expressions revêtent dans la théologie sacramentaire. Ce sens n'est pas un concept aristotélicien, mais la notion vulgaire que nous appliquons de nous-mêmes aux œuvres d'art. Indépendamment, en effet, de toute philosophie aristotélicienne, ne distinguons-nous pas, dans une statue, la matière dont elle est faite, le marbre par exemple, et la forme que donne à ce marbre le sculpteur? Nous pouvons en dire autant d'une maison, d'un vêtement, d'un chapeau, d'un vase, etc. Les théologiens, voyant que, dans nos sacrements, il existe un élément dont la signification sacramentelle est plus confuse, et un autre élément, dont le rôle est précisément de déterminer davantage et d'amener à sa perfection cette signification, ont donné au premier le nom de matière et au second le nom de forme. Sans doute la philosophie aristotélicienne présentait cette terminologie toute faite, mais ne pourrait-on pas dire avec tout autant de raison que c'est à un fonds commun, celui du bon sens, que les aristotéliciens eux-mêmes ont puisé ces notions, par lesquelles ils ont désigné les éléments constitutifs des êtres matériels. C'est là le sens exact de la doctrine exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LX, a. 7 : « Dans tous les composés de matière et de forme, le principe déterminant est la forme, qui est en quelque sorte la fin et le terme de la matière... Puis donc que, dans les sacrements, sont requises des choses sensibles déterminées qui en sont comme la matière, à plus forte raison est requise une forme de paroles déterminées. » Mais l'emploi de ces mots *matière* et *forme* ne consacre pas plus ici le système aristotélicien de la composition des corps, qu'ailleurs la définition de l'âme, *forme du corps*. Voir ce mot, t. V, col. 550.

7° *Dernière précision théologique.* — Elle fut ajoutée par Duns Scot, voir t. IV, col. 1909, et elle consiste dans la distinction d'une matière *éloignée*, et d'une matière *prochaine*, dans le sacrement. La matière éloignée est l'élément matériel considéré en lui-même, l'eau baptismale par exemple, et la matière prochaine, est l'application de la matière éloignée au sujet, au moment même où le sacrement est administré : telle, l'ablution baptismale. *In IVum Sent.*, dist. III, q. III; dist. VII, q. I. Saint Thomas n'avait pas encore fait cette distinction, sauf pour le sacrement de pénitence. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 2. Cette distinction a été communément retenue par les moralistes. Pour les autres précisions, apportées dans la suite, surtout en ce qui concerne les sacrements de pénitence et de mariage, on se reportera aux articles spéciaux.

8° *La tradition de l'Église orientale.* — Les expressions de saint Thomas ont été pour ainsi dire canonisées au concile de Florence. Elles ont été acceptées par les orientaux. C'est donc qu'elles répondaient à une doctrine par eux admise. On peut s'en rendre compte en parcourant les traités sacramentaires d'un théologien de l'Église orientale, Siméon, archevêque de Thessalonique, mort en 1429, quelques années avant le concile de Florence. Les rites sacramentaires y sont décrits de telle sorte qu'on y peut facilement trouver les choses et les paroles, équivalentes de la matière et de la forme. Voir *P. G.*, t. CLV, *De sacramentis, De sancto unguento*, col. 175-302, *De sacris ordinationibus, De pænitentia, De matrimonio*, col. 360-532.

D'ailleurs, les professions de foi récentes attestent sur ce point la pleine conformité de l'Église orthodoxe et de l'Église romaine. Certaines formules, ne tenant pas compte du progrès accompli à Florence, se contentent de promulguer, dans les sacrements, deux éléments, l'un matériel, l'autre divin agissant dans la matière pour lui faire produire instrumentalement la grâce. Ainsi la confession de Dosithée, au synode de Jérusalem contre les Calvinistes, en 1672 :

Σύγχειται δὲ τά μυστήρια ἐκ τοῦ φυσικοῦ καὶ ὑπερφυοῦς· οὐκ εἰσὶ δὲ ψιλὰ σημεῖα τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ· Ὄυτω γὰρ οὐκ ἄν διενήνοχε τῆς περιτομῆς... Ὁμολογοῦμεν δ' αὐτὰ εἶναι ὄργανα δραστικὰ τοῖς μυουμένοις χάριτος ἐξ ἀναγκῆς.

Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, Iéna, 1850, part. I, p. 450.

Or, les sacrements sont constitués par un élément naturel et un élément surnaturel. Ce ne sont pas de simples signes des promesses divines : sous cet aspect, ils ne différeraient pas de la circoncision. Ce sont, nous le devons confesser, de véritables instruments conférant nécessairement la grâce à qui les reçoit.

La Confession de Métrophane Critopoulos, hiéromoine de Bérée en Macédoine, patriarche orthodoxe d'Alexandrie († 1639), parle de matière sensible et d'Esprit-Saint, soit à propos des sacrements, en général, soit à propos du baptême et de la communion; cf. Kimmel, *op. cit.*, part. II, p. 89-90.

Mais c'est surtout la confesson de Moghila (dont on ait les affinités avec le texte du catéchisme du concile de Trente) qui contient les déclarations les plus explicites; cf. Kimmel, *op. cit.*, part. I, p. 171 :

Πόσα πράγματα ζητοῦνται εἰς τὸ μυστήριον;

Ἀπ.-Τρία, ὕλη ἁρμόδιος ὡς εἶναι τὸ ὕδωρ εἰς τὸ βάπτισμα, ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος εἰς τὴν εὐχαριστίαν, τὸ ἔλαιον, καὶ τὰ λοιπὰ κατὰ

Q. — Combien de choses sont requises pour le sacrement?

R. — Trois. La *matière* idoine, par exemple : l'eau dans le baptême, le pain et le vin dans l'eucharistie, l'huile et les autres éléments

τὸ μυστήριον. Δεύτερον ὁ ἱερεύς, ὅτου νὰ εἶναι νομίμως κεχειροτονημένος ἢ ὁ ἐπίσκοπος. Τρίτον ἡ ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τὸ εἶδος τῶν λογίων, μετὰ ὁποῖα ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τό μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος μὲ γνώμην ἀποφασισμένην τοῦ νὰ τὸ ἁγιάσῃ.

propres à chacun des autres sacrements. La deuxième est le *prêtre*, légitimement ordonné, ou l'*Évêque*. La troisième est l'*invocation* de l'Esprit-Saint et la *formule* solennelle *des paroles*. C'est par la vertu de l'Esprit-Saint que le prêtre sanctifie par les paroles le sacrement, à condition toutefois d'y apporter l'intention requise.

III. — Raisons théologiques. — La doctrine de la matière et de la forme des sacrements se justifie théologiquement par trois principales raisons.

1° *L'unité de signification sacramentelle.* — L'emploi des expressions *matière* et *forme* pour désigner les choses et les paroles se justifie d'une manière générale, parce que ces mots sont plus expressifs que la terminologie ancienne pour montrer l'unité de signification sacramentelle. Ils ne nous montrent pas seulement en effet la dualité des éléments constitutifs du sacrement, ils caractérisent surtout la manière spéciale dont ces éléments se complètent l'un l'autre pour former ensemble le signe sacramentel. Les mots *matière* et *forme*, empruntés à la philosophie aristotélicienne, désignent respectivement l'élément indéterminé ou moins déterminé et l'élément déterminant et perfectionnant. Ainsi, dans un sens analogique, les choses, moins déterminées *dans leur signification* sont déterminées par les paroles dans l'ordre de la *signification sacramentelle*. Le sacrement est essentiellement un signe, et d'autant plus parfait qu'il représente et manifeste plus parfaitement, plus clairement, plus expressément les mystères cachés en lui. Or, la parole est, de tous les signes, le plus excellent et le plus important, parce que les hommes peuvent façonner la parole librement et la discipliner de mille manières diverses, et qu'en outre le langage a pour but unique de traduire et de communiquer à d'autres le monde intime et invisible de la pensée. Les sacrements sont des signes très parfaits, et leur signification est une, voir col. 341. Il faut donc qu'ils soient composés, non seulement d'élément matériel, de choses, mais d'élément formel, de paroles, qui, plus parfaitement que les choses, expriment les réalités surnaturelles qu'elles recouvrent. Et les choses s'unissant aux paroles selon l'ordre de la signification moins parfaite à la signification plus parfaite, constituent un sacrement, précisément parce que la signification demeure *une*. Cf. Billot, *De sacramentis*, Rome, 1906, t. I, p. 29, note. Il convient à ce propos de remarquer que les sacrements imparfaits de l'Ancienne Loi consistaient seulement en des actes symboliques, sans être accompagnés de paroles, et ils ne pouvaient figurer les biens à venir que d'une manière confuse et obscure. Les sacrements parfaits de l'Église ont donc sur eux, entre autres avantages, celui de ne pas être constitués simplement par des éléments symboliques, mais de joindre à ces éléments la parole qui est un signe plus expressif, leur permettant de figurer plus clairement, et sans laisser subsister l'ombre d'un doute, la réalité de la grâce qu'ils produisent dans l'âme. *Catéchisme du concile de Trente*, part. II, c. I, n. 17. Toutefois les sacrements les plus parfaits conservent eux-mêmes le caractère d'obscurité qui est le propre de l'objet de la foi. Cf. S. Bonaventure, *In IV^{um} Sent.*, dist. III, p. I, a. 1, q. III.

2° *L'harmonie de la composition hylémorphiste avec la nature humaine.* — Les sacrements sont destinés à la sanctification de l'homme. Or, leur composition à la fois de choses et de paroles, de matière et de forme, les rend plus aptes à obtenir cet effet, parce que leur signification frappe davantage la nature à la fois spirituelle et sensible de l'homme. La parole, en effet, est en quelque sorte spirituelle, car elle exprime immédiatement un concept intellectuel; elle vient de l'esprit et s'adresse à l'esprit; la chose, l'élément matériel a plus d'analogie avec le corps; elle est perçue par les sens et sa puissance de signification repose d'abord sur une analogie ou proportion extérieure et sensible.

3° *Les sacrements, prolongation et instruments du Verbe incarné dans la sanctification des hommes.* — Mais la raison théologique la plus élevée est d'ordre christologique. Saint Thomas l'a notée en quelques mots dans l'opuscule précité et dans la *Somme*, III^a, q. LX, a. 6 : *Verbo incarnato quodammodo conformatur in hoc, quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum... Sacramenta Novæ Legis, ab ipso Christo effluunt et quamdam similitudinem ipsius in se habent.* Cette raison christologique a deux aspects, qu'ont bien notés les Salmanticenses, disp. II, dub. I, n. 2. — 1. Les sacrements de la Nouvelle Loi sont de véritables *instruments* de la rédemption humaine : il est donc souverainement convenable qu'ils s'appuient sur le Verbe divin : les paroles de la forme continuent la parole du Verbe incarné et véhiculent pour ainsi dire son efficacité. — 2. D'ailleurs, les sacrements sont aussi des *médications* surnaturelles qui doivent se proportionner à la fois au médecin qui guérit et au malade qu'il faut guérir. Le médecin, c'est le Christ, lequel est à la fois Verbe et chair, et le malade, c'est-à-dire l'homme, est à la fois âme et corps. Donc, il est convenable que nos sacrements soient composés à la fois de choses et de paroles : les paroles correspondent à la chair du Christ et à l'âme de l'homme. En ce sens, saint Thomas a écrit son admirable strophe : *Verbum caro panem verum verbo carnem efficit...*

IV. Conséquences pratiques dans l'administration des sacrements. — 1° « Du jour où le sacrement fut conçu comme un composé résultant de l'union de deux éléments constitutifs », ordonnés à une signification sacramentelle unique, « les conditions de validité de l'administration des sacrements furent énoncées avec une précision et une rigueur inconnues jusqu'alors. La théorie de la matière et de la forme permit aux moralistes d'exposer avec beaucoup de netteté la manière dont le ministre doit accomplir l'action sacramentelle et prononcer les formules sacrées. » Pourrat, *op. cit.*, p. 71.

Nous ne pouvons ici descendre dans des détails, mais il faut rappeler, avec un excellent théologien contemporain, les grandes lignes de la morale catholique sur ce point :

2° « Puisque la matière et la forme, pour pouvoir constituer un tout *dans l'ordre du signe (sacramentel)*, doivent être nécessairement unies entre elles, il faut veiller, en administrant un sacrement, à joindre la parole à la matière, afin d'en former un signe unique. Mais cette union n'est pas la même dans tous les sacrements. Car si, par exemple, quelqu'un versait aujourd'hui de l'eau sur la tête d'un enfant et demain ou en un lieu différent prononçait les paroles, de ces deux actions séparées ne pourrait résulter le signe unique de l'ablution sacramentelle, et le baptême serait nul. Au contraire, absolument parlant, quelqu'un peut se confesser aujourd'hui et recevoir seulement demain (du prêtre même auquel il s'est confessé) l'absolution : tout le monde estimera, en effet, que la preuve juridique de la culpabilité faite la veille et la sentence du juge portée le lendemain ne font qu'un seul et même jugement. Donc — laissons de côté l'eucharistie — on peut accorder dans les sacrements de pénitence et de mariage un intervalle

plus considérable en ce qui concerne l'union de la forme et de la matière, sans nuire à la validité du sacrement; mais, dans les autres sacrements, leur validité exige que l'intervalle qui pourrait exister entre les paroles et l'application de la forme soit si bref, que l'on puisse encore estimer, d'après les contingences ordinaires, que l'une et l'autre action ne font qu'un comme signe. Le mieux est donc que paroles et actions soient simultanées; et cette simultanéité même est prescrite, afin qu'il n'y ait aucun doute possible touchant la validité.

« *A fortiori*, les paroles elles-mêmes de la forme ne doivent pas être séparées entre elles de telle façon qu'elles puissent perdre leur signification et par là cesser de jouer le rôle de forme. Au cas où la chose se produirait, il faudrait en juger d'après l'estimation morale qu'on peut en faire. De plus, une seule action et une seule forme peuvent en soi être suffisantes pour l'administration de plusieurs sacrements simultanés (par exemple, le sacrement de pénitence accordé à un grand nombre d'individus dans une absolution collective), parce que un seul signe peut être appliqué à des sujets multiples. Mais agir ainsi, hors le cas de nécessité est illicite, parce qu'interdit par l'Église, tout au moins sous peine de péché véniel; et ce serait péché mortel si cette manière d'agir, pouvait créer un péril de nullité du sacrement. » Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1914, t. VI, n. 35.

A. MICHEL.

1. MATTHIAS BELLINTANI DE SALO, frère mineur capucin, était né le 29 juin 1534, d'une bonne famille de Gazzane, dans les environs de la ville dont il prit le nom, à son entrée en religion, le 4 octobre 1551. Après sa profession il était envoyé à Naples pour y faire ses études sous la direction du P. Jérôme de Pistoie (voir son article); mais comme il ne pouvait supporter le climat du midi, on le transféra dans la province d'Ombrie, où enseignait le P. Jérôme de Montefiore, déjà maître en théologie chez les conventuels. Les progrès du jeune religieux ne démentirent pas les espérances de ses supérieurs et bientôt il devint un prédicateur de renom. Les dignités l'attendaient dans sa province de Milan et ensuite dans celle de Brescia, séparée de la première en 1587. Par deux fois il fut définiteur général, et il venait d'être élevé à cette charge, au chapitre du mois de mai 1575, quand on l'envoya commissaire général en France, où les capucins commençaient à s'établir. Saint Charles Borromée, qui l'avait en haute estime, le munissait à cette occasion de lettres de recommandation pour Henri III et le nonce du pape à Paris. Bien accueilli à la cour, le P. Bellintani s'acquitta avec succès de la mission qui lui était confiée, et obtint des lettres patentes du roi, confirmant celles de son prédécesseur Charles IX et les donations de sa mère, Catherine de Médicis. Il gagna aussi aux capucins la bienveillance de l'évêque de Paris, Pierre de Gondi, jusque-là assez peu favorable. Le séjour du P. Matthias en France ne dura que trois ans. Plus tard, en 1599, il était commissaire général dans la province de Suisse, et trois ans après il remplissait les mêmes fonctions en Autriche et en Bohême, s'attirant partout l'estime et la vénération. Quand il revint dans sa province, au cours de l'année 1605, il était de nouveau nommé provincial, charge à laquelle il renonçait au bout de deux ans, pour se préparer tranquillement à la mort, tout en continuant ses prédications jusqu'au bout. Le P. Matthias mourut au couvent de Brescia le 20 juillet 1611; il avait soixante-dix-sept ans.

Parmi les auteurs que saint François de Sales conseille à Philothée, là où il lui parle de l'oraison, *Intr. à la vie dév.*, IIe part., c. I, nous trouvons le nom de Bellintani. Il avait en effet composé la *Prattica dell'orazione mentale. Opera molto utile per quelle divote persone che desiderano occuparsi nell'orazione con frutto e gusto*, in-12, Brescia, 1573, 1574, 1575, 1580. Le premier tiers de cet ouvrage est un traité d'oraison, dans lequel il dit les excellences et les avantages de la prière mentale, puis indique la méthode pour la faire avec fruit; le reste du volume propose cinquante-deux sujets d'oraison, consacrés à la vie du Sauveur, jusqu'à la mise au tombeau. En 1584 il en donnait une nouvelle édition; les huit chapitres d'introduction sont devenus vingt-deux, dont six pour démontrer la nécessité de l'oraison conformément aux demandes du *Pater*. Il publiait alors la seconde partie, renfermant cinquante-neuf méditations, sur la résurrection, la descente du Saint-Esprit, l'Église et les sacrements. Unis ou séparés, les deux volumes continuent à paraître, Venise, 1586, 1592. Vingt-sept ans après l'apparition de la première partie, donc vers 1600, il publia la troisième et la quatrième, avec des méditations sur les fins dernières, dont nous n'avons vu qu'une édition de Venise 1607. Ces deux dernières parties ne semblent pas avoir eu le même succès que les premières, d'ailleurs la vogue s'était arrêtée et nous n'avons plus rencontré qu'une édition de la première partie, Bergame, 1645. Il n'en était pas de même en France. Quand le P. Bellintani y fut envoyé, il apporta certainement son ouvrage à ses confrères italiens, qui étaient assez nombreux. Il faut cependant attendre plusieurs années avant de voir la première partie de la *Practique de l'oraison mentale ou contemplative, traduitte d'italien en françois par M. Jacques Gaultier Parisien*, in-16, Lyon, Arras, 1593. Peu après paraissait la *Practique de l'oraison, faicte françoise par Jacques Roussin*, 2 in-12, Lyon, 1601, 1605, 1613, 1618, 1620, Arras, 1618. De son côté le P. Blancone, observant du couvent de Toulouse, traduisait *la Troisième et la Quatrième partie de l'oraison mentale*, 2 in-12, Paris, 1609. On les trouve encore *De nouveau reveues et corrigées sur l'Italien, par I. D. H.*, Douai, 1610, 1611. Le chartreux Antoine Volmar donnait également une traduction latine des deux premières parties, *Practica orationis mentalis seu contemplativæ*, in-12, Constance, 1607; Cologne, 1609; Prague, 1682, et un capucin de la province de Castille les traduisait en espagnol et les éditait en 1625, *Practica de la oracion mental.*

Fervent apôtre de la dévotion aux Quarante-heures, dont les capucins étaient les propagateurs, le P. Bellintani publia le premier ouvrage que l'on connaisse sur cette pieuse pratique, *Trattato della santa oratione delle quaranta hore, nel quale si contiene l'origine di questa oratione, alcuni essercitii da fare in quella e gli ordini che tiene in farla*, in-16, Venise, 1586?, Brescia, 1588, édition différente, Rome, 1588, Pavie, 1590. Un autre chartreux, Jean Gelderman, en donna une traduction latine, *Tractatus de sancta oratione quadraginta horarum...*, in-16, Cologne, 1636. Des extraits de ce traité, devenu fort rare, étaient plus récemment publiés par deux anonymes, le P. Jean de Milan, capucin, *Una pagina d'oro della fede milanese*, in-12, Milan, 1895, et G. Scurati, *Pii trattenimenti con Gesù in Sacramento per l'orazione delle SS. Quarantore*, in-16, *ibid.*, 1896.

Outre ces opuscules mystiques, le P. Matthias en faisait paraître un autre, où il donnait la mesure de sa science théologique et scripturaire, *In sermones S. D. S. Bonaventuræ et in evangelia de tempore a Paschate usque ad Adventum, scripturales introductiones, quibus adjecti sunt sermones ipsi ejusdem S. Doctoris*, in-4°, Venise, 1588. On lui avait remis pour les examiner, des sermons attribués à saint Bonaventure; étaient-ils de lui, méritaient-ils d'être imprimés? Il ne donnait aucune indication sur leur authenticité, attestée par ailleurs, car on les retrouve dans l'édition des *Opera omnia*, t. IX, Quaracchi, mais il les publiait

en faisant précéder chaque sermon d'une *Introductio scripturalis* fort développée, qui forme elle-même un véritable sermon. Comme son ms. présentait des lacunes, il les comblait avec des sermons de François de Meyronnes et un de Pierre Auriol, franciscains. Lui-même, nous l'avons dit, était un prédicateur estimé et nous en avons une preuve dans ce volume de sermons, qu'il publia sur les instances du cardinal Frédéric Borromée, qui les avait entendus dans sa cathédrale de Milan, *Delli dolori di Christo Sig. nostro prediche otto, con altre quattro d'altre materie*, in-8°, Bergame, 1598. Dans ce genre nous citerons encore l'*Orazione iunebre nella morte d'Alessandro Luzzago nobile Brescíano*, Brescia, 1602, prononcée aux obsèques, le 11 mai, ce qui n'empêche pas les bibliographes d'en indiquer une édition de 1594. Pour lui, en effet, ils ont accumulé les bévues les plus grosses.

Vers 1587, le P. Matthias avait été chargé d'écrire et de publier les chroniques ou *Annales* de son ordre, travail dont toutes les missions qu'on lui confia rendaient l'exécution difficile. Il composa cependant une *Historia capuccina*, 2 ms. in-4°, aux archives générales, qui sont une des meilleures sources à consulter. La bibliothèque de la ville de Douai conserve une traduction de *l'Histoire capucine*, par le P. Philippe de Cambrai, la Vaticane possède hors classement, une première rédaction autographe, *Croniche dell' ultima e perfetta riforma della religione di S. Francesco di frati minori osservanti detti capucini*. Le P. Papebroch, S. J., a publié dans les *Acta Sanctorum*, t. IV de mai, une *Vita B. Felicis a Cantalicio, ex processibus ante annum 1590 italice collecta*, écrite par le P. Mathias. Plein de vénération pour sa bienheureuse compatriote, sainte Angèle de Mérici, il en écrivit une biographie que l'on veut avoir servi de base principale au livret du P. Octave Gondi, S. J., *Vita della B. Angela Bresciana, prima fondatrice della compagnia di S. Orsola*, in-4°, Brescia, 1600.

En mourant le P. Matthias laissait de nombreux mss., imparfaits pour la plupart, dont un de ses deux frères, capucins comme lui, le P. Jean Bellintani, publia quelques-uns. *Corone spirituali per l'attentione in contemplare la Passione del Salvatore*, Milan, 1614, Rome, 1616. Son ami, saint Charles, lui ayant demandé un recueil de méditations, le père le renvoyait à la *Prattica dell'oratione*, mais le pieux cardinal voulait quelque chose de plus concis; alors il lui offrit ces *Corone*, qu'il avait composées pour son usage et il les donnait également au cardinal Morosini, évêque de Brescia et à d'autres peut-être. Bien placé pour être exactement informé, le P. Jean dit qu'il ne voulut jamais permettre qu'on les imprimât de son vivant. Une traduction latine avait été faite pour les novices pendant son séjour en Bohême; plus tard on les publiait en allemand, *Geistlicher Rosenkranz*, in-12, Ingolstadt, 1616, Munich, 1623, et en français, *Sept couronnes spirituelles pour les sept jours de la semaine*, Rouen, 1622. C'est peut-être le même opuscule que nous avons rencontré sous le nom du P. Matthias, *Exercice d'amour ou de la Passion*, Lille, 1633. C'est encore à son frère, croyons-nous, que l'on doit un autre livret, *Utili ricordi e rimedii per quelli che dalla giustizia sono alla morte condannati*, in-32, Salo, 1614. Le P. Lucien de Brescia les a réédités en appendice à son livre, *Il lume acceso ad un moribondo*, in-8°, Brescia, 1723, 1730. Plus important est le *Teatro del Paradiso overo meditationi della celeste gloria*, 2 in-8°, Salo, 1620, que traduisit en français le P. Martial de Riom, capucin, *Théâtre du paradis, ou méditations de la gloire céleste*, in-8°, Lyon, 1629. Il publia ensuite les *Essagerationi morali*, in-8°, Salo, 1622, qui sont de courtes et ferventes exhortations pour tous les dimanches et fêtes de l'année. Le P. Jean était assisté d'un neveu, appelé P. Matthias en souvenir de son oncle, pour éditer le *Quadragesimale Ambrosianum duplex*, 2 in-8°, Lyon, 1624, 1625, avec un beau portrait de l'auteur gravé par Audran, Cologne, 1628 et 1681, avec un nouveau titre, *Conciones exquisitissimæ in singulos dies quadragesimæ et adventus*. Une lettre du procureur général de l'ordre, en date du 4 septembre 1627, nous fait savoir que la Congrégation (du Saint Office?) ne permettait pas l'impression du livre du P. Matthias sur l'Apocalypse. On mentionne en effet parmi ses manuscrits une *Expositio in librum Apocalypsis B. Joannis Apostoli*, qui, dit-on, se conservait à la bibliothèque vaticane par ordre de Clément VIII, mais dont nous n'avons pas rencontré de traces. Sans nous arrêter à ses autres mss., aujourd'hui perdus pour la plupart, nous signalerons encore un cahier de 26 feuillets, que ne mentionne aucun bibliographe, mais dont la publication était autorisée en 1618, *Prattica per la oratione mentale della beatissima Vergine Maria*. Nous ne saurions dire s'il fut imprimé.

L'autre frère du P. Matthias, le P. Paul, se dévoua au service des malades pendant la peste qui désola Milan en 1576, et il écrivit le *Dialogo della peste*, publié en grande partie par F. Odorici, *I due Bellintani*, dans la *Raccolta di cronisti e documenti storici lombardi inediti*, Milan, 1857, t. II.

Compendio della vita del P. Mattia Bellintani, Bergame, 1650; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Fréd. Borromée, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, Milan, 1632; Boverius, *Annales ord. fr. min. capuccinorum*, ann. 1575 et 1611, t. I et II, Lyon, 1632, 1639; Cozzando, *Libraria Bresciana*, Brescia, 1694; A. De Santi, *L'orazione delle Quarantore e i tempi di calamità e di guerra*, Rome, 1919; *Documents pour servir à l'histoire de l'établissement des capucins en France*, Paris, 1894; Jean Antoine de Brescia, *Vita del P. Mattia Bellintani*, Milan 1885; Jean de S. Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, p. 629, Brescia, 1753; Sala, *Documenti circa la vita di S. Carlo Borromeo*, t. II, Milan, 1857; Vladimir de Bergame, *I cappuccini Bresciani*, Milan 1891; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

2. MATTHIAS DE LA COURONNE

(a Corona), théologien et prédicateur carme chaussé belge du XVIIe siècle. — Né à Liége, il revêtit l'habit des carmes en sa ville natale. Ayant pris le doctorat en théologie à la Sorbonne, il rentra en son couvent de Liége, dont il fut plusieurs fois prieur et qu'il restaura. De même il fut commissaire général pour les couvents belges de son ordre. Il se distingua aussi comme prédicateur. Le 18 février 1676 il mourut au couvent de Liége, qu'il avait embaumé de ses vertus et surtout de son observance régulière, à l'âge de 78 ans, après 62 ans de profession religieuse.

Il écrivit un ouvrage de grande envergure d'apologie, de théologie positivo-scolastique, de morale et de droit canon : *Sanctitas Ecclesiæ romanæ in S. Elia Propheta Carmelitarum protoparente figurata, seu Expositio litteralis, mystica et moralis sparsim a cap. XVII libri III Regum usque ad cap. XIII lib. IV Regum inclusive, sanctitatem Ecclesiæ romanæ delineans*, Liége, 1663 sq. Cet ouvrage devait comprendre 12 gros tomes in-folios; huit seulement en ont été publiés. Le t. I traite de l'existence, des notes, de l'origine, de la propagation et de la maternité de l'Église romaine; le t. II de l'Église romaine et de sa primauté; le t. III du pouvoir infaillible de Pierre et des pontifes romains ses successeurs en ce qui touche la foi et les mœurs, du gouvernement de l'Église, etc.; le t. IV, de la dignité et du pouvoir des évêques; le t. V du pouvoir judiciaire des évêques et du droit militaire des prélats qui ont une juridiction temporelle;

le t. vi des missions apostoliques, de l'utilité des missions et des vertus, privilèges, office et pouvoir des missionnaires; le t. vii de la dignité des cardinaux, légats, nonces et inquisiteurs de la foi; avec un supplément pour prouver la sainteté de l'Église; le t. viii, montre comment l'Église romaine est sainte par les princes chrétiens. Les quatre tomes non publiés (t. ix-xii) traitent aussi de la sainteté de l'Église romaine manifestée par le peuple fidèle, par la défense de la sainteté de Dieu et par les sacrements. Matthias de la Couronne publia aussi en français une *Vie et miracles de S. Albert* (de Sicile), Carme.

Daniel de la V. M., *Vinea Carmeli*, Anvers 1662, p. 585; *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. i, p. 328 b, n. 1352; t. ii, p. 1013 b, n. 3538; p. 1106 a, n. 3921; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, p. 872 b; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. ii, col. 407-409, n. 111; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 88.

P. Anastase de S. Paul.

1. MATTHIEU (**Saint**), l'un des douze apôtres, à qui la tradition ecclésiastique attribue la composition du premier évangile.

Saint Matthieu figure dans les quatre listes d'apôtres que donne le Nouveau Testament, Matth., x, 3; Marc., ii, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13. Le premier évangile accompagne son nom de l'épithète ὁ τελώνης, le publicain, et il raconte, ix, 9, la vocation d'un péager, nommé Matthieu, qui, au premier appel, quitte le bureau de la douane pour suivre Jésus. Le même épisode est rapporté avec des circonstances à peu près identiques par les deux autres synoptiques, Marc., ii, 14; Luc., v, 27-28; mais ceux-ci donnent le nom de Lévi au héros de ce récit. On ne peut sérieusement douter qu'il s'agisse dans les trois évangiles d'un même personnage. Il faut donc supposer que le publicain appelé par Jésus portait deux noms, tous deux sémitiques, car Μαθθαῖος correspond à l'hébreu מַתַּי (peut-être abréviation de מַתַּתְיָה, qui signifie *don de Jahvé)*. Matthieu pourrait être, comme dans le cas de Simon-Céphas, le nom définitif donné par Jésus à son apôtre. — A part le récit de sa vocation et du repas qu'il donna aussitôt après, dans sa maison, à Jésus et à ses disciples, Matthieu-Lévi n'est plus mentionné dans aucun épisode du Nouveau Testament. Les détails que donne la tradition sur son apostolat et son martyre n'ont pas de valeur historique.

De l'évangile qui porte le nom de saint Matthieu nous étudierons : I. L'origine et la composition. II. Les caractères particuliers au point de vue doctrinal (col. 366).

I. Origine et composition du premier évangile. — I. L'origine du premier évangile d'après la tradition ecclésiastique. II. Le premier évangile et la critique. III. La composition du premier évangile d'après les données intrinsèques.

I. Le premier évangile et la tradition. — 1° *Citations et allusions sans mention de nom d'auteur.* — Pour les Pères apostoliques, les allusions certaines ou probables au premier évangile sont signalées par Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, t. i, p. 2-36. On en trouve dans l'épître de saint Clément aux Corinthiens, plus sûrement encore dans les épîtres de saint Ignace, et ces allusions sont plus nombreuses que celles qui se rapportent au second ou au troisième évangile. L'épître de Barnabé, iv, 14, fait allusion à Matth., xxii, 14, avec la formule ὡς γέγραπται qui caractérise les citations scripturaires. La *Didachè* contient de nombreuses citations de paroles de Jésus, faites d'après le premier évangile, qui est dit l'évangile du Seigneur : *Did.*, viii, 2 et sq. = Matth., vi, 9-13; *Did.*, xv, 3 = Matth., xviii, 15-17; *Did.*, xv, 4 = Matth., vi, 2-4, 5-8. Même prédominance de l'usage du premier évangile dans saint Justin où l'on a relevé une quarantaine d'allusions à Matth., le *Pasteur* d'Hermas, la *IIa Clementis*, etc. De ces citations et allusions il résulte que le premier évangile, en son texte grec, était connu partout au iie siècle.

2° *Témoignages patristiques concernant la composition du premier évangile.* — Le témoignage le plus ancien est celui de Papias, dans le texte célèbre conservé par Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, *P. G.*, t. xx, col. 300, où il est question d'abord de l'évangile de saint Marc, puis de celui de saint Matthieu dans les termes suivants : « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les discours, τὰ λόγια, en langue hébraïque, et chacun les a interprétés comme il pouvait. » Toute la tradition ecclésiastique a vu dans ces λόγια l'original hébreu de l'évangile grec qu'on attribuait à saint Matthieu. Ainsi saint Irénée, qui cite le texte grec du premier évangile et dit, *Contra hæres.*, III, i, *P. G.*, t. vii, col. 844, que Matthieu a donné par écrit l'évangile dans la langue des Hébreux, pendant que Pierre et Paul prêchaient l'évangile à Rome; Origène (cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, xxv, *P. G.*, t. xx, col. 552) qui déclare tenir de la tradition, que le premier évangile écrit est celui selon Matthieu, qui l'a donné à ceux des croyants venant du judaïsme, composé en caractères hébraïques; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, xiv, 15, *P. G.*, t. xxxiii, col. 884; saint Épiphane, *Hær.* xxx, 3, *P. G.*, t. xli, col. 409; Eusèbe lui-même qui parle du premier évangile grec comme d'une traduction, et déclare, *H. E.*, III, xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 265, que Matthieu, au moment de quitter les juifs qu'il avait évangélisés, leur a laissé l'évangile écrit en hébreu pour compenser son absence. Citons encore Tertullien qui appelle saint Matthieu *fidelissimus evangelii commentator, ut comes Christi*, *De carne Christi*, xxii, *P. L.*, t. ii, col. 789; et saint Jérôme qui résume les données traditionnelles en ajoutant qu'on ne sait pas qui a traduit en grec l'original de saint Matthieu. Notons que, d'après ces textes, la langue originale du premier évangile aurait été l'hébreu. Mais on peut très bien admettre, et il est plus vraisemblable, que saint Matthieu écrivit en araméen, langue parlée par les juifs à qui il destinait son évangile.

3° *Décisions de la Commission biblique pontificale.* — Les données traditionnelles sur l'origine du premier évangile ont été codifiées dans un décret de la Commission biblique, du 19 juin 1911, complété par une décision du 26 juin 1912. Il résulte de ces décisions : *a*) que l'apôtre saint Matthieu est vraiment l'auteur de l'évangile qui porte son nom, qu'il a été le premier des évangélistes et que son œuvre, écrite en araméen, était bien un évangile, tel que celui que nous possédons, et non point seulement une collection des discours du Christ qui aurait été utilisée ensuite par le rédacteur anonyme de notre premier évangile grec ; *b)* que la rédaction du texte original du premier évangile ne peut être renvoyée après la ruine de Jérusalem; *c)* que notre premier évangile grec doit être tenu pour canonique, et identique quant à sa substance avec l'original araméen écrit par saint Matthieu; *d)* qu'on ne peut mettre en doute l'authenticité des deux premiers chapitres où est racontée l'enfance du Sauveur, non plus que de quelques passages de grande importance dogmatique, Matth., xiv, 33; xvi, 17-19; xxviii, 19-20, contestés par certaines critiques modernes; *e)* que, si on a le choix entre plusieurs hypothèses pour expliquer les rapports entre les trois premiers évangiles, on ne peut admettre la théorie dite des deux sources, qui suppose que notre premier évangile grec a été composé principalement d'après l'évangile de saint Marc et une collection des discours du Seigneur. Texte latin dans Denzinger-B., n. 2148-2154; 2164-2165.

II. Le premier évangile et la critique. — C'est précisément à cette théorie des deux sources, présentée d'ailleurs sous des formes assez variées, que se rangent la plupart des critiques contemporains. En dehors des catholiques, et de quelques exégètes protestants, tels que Th. Zahn, on peut dire que l'accord est unanime entre les critiques sur les deux points suivants : notre premier évangile grec est une œuvre originale et non point la simple traduction d'un évangile araméen; il est postérieur à l'évangile de saint Marc qu'il utilise.

On admet généralement que le premier évangile actuel dépend de deux sources principales : du second évangile auquel sont empruntés la plupart des récits, et d'une autre source, désignée sous le nom de *Logia* ou de source Q (de l'allemand *Quelle)*, d'où viennent les discours et sentences de Jésus. Le nom de *Logia* a été donné à cette source hypothétique, parce qu'on l'a longtemps identifiée avec les λόγια dont Papias attribue la rédaction à l'apôtre saint Matthieu. On n'est d'ailleurs pas d'accord sur le caractère de cette source, tel qu'il ressort du témoignage de Papias : les uns pensent que c'était un simple recueil de paroles du Sauveur; d'autres supposent que les discours étaient accompagnés de quelques parties narratives, qui leur servaient de cadre; les plus conservateurs estiment que les *Logia* constituaient déjà un véritable évangile, qu'ils attribuent à saint Matthieu conformément à la tradition, et ils supposent que le nom de cet apôtre est resté attaché à notre premier évangile grec, parce que l'auteur inconnu de cet ouvrage en aurait emprunté la matière en grande partie à l'œuvre primitive de saint Matthieu, que saint Luc, de son côté, aurait utilisée d'une façon indépendante. D'ailleurs, on attache de moins en moins d'importance parmi les critiques libéraux au témoignage de Papias, et c'est surtout pour des raisons de critique interne qu'on admet l'existence d'un recueil de discours de Jésus qui aurait servi de source commune aux rédacteurs du premier et du troisième évangile. C'est précisément par la comparaison de ces deux évangiles que Harnack a essayé, après plusieurs autres, de reconstituer la source Q. Les critiques les plus radicaux n'admettent même pas que cette source ait un rapport quelconque avec saint Matthieu : d'après eux, c'est simplement pour donner une autorité plus grande au premier évangile qu'on aurait imaginé de le présenter comme la traduction d'un évangile hébreu, écrit par l'apôtre Matthieu (supposition peu vraisemblable, notons-le, car on ne voit pas pourquoi on aurait choisi pour auteur d'un évangile un apôtre obscur comme saint Matthieu, si son nom n'avait été dès l'origine attaché à la composition d'un écrit de ce genre). Ils ne voient d'ailleurs dans le recueil de sentences évangéliques et l'évangile de saint Marc que les sources principales de notre premier évangile canonique, où seraient entrés bien d'autres éléments, et qui serait le résultat d'une compilation faite sans doute par étapes. Au lieu d'être le plus ancien des Synoptiques, l'évangile de saint Matthieu aurait des chances d'être le plus récent, et A. Loisy va jusqu'à déclarer qu' « il ne paraît pas autrement certain qu'il ait acquis sa forme définitive dès le commencement du second siècle ».

Plusieurs critiques catholiques, sans abandonner la donnée traditionnelle qui fait de l'évangile de saint Matthieu le premier en date des Synoptiques, n'entendent cette priorité que de l'original araméen de cet évangile. Quelques-uns, adoptant l'idée générale de la théorie des deux sources, avaient admis que notre premier évangile actuel n'était pas une simple traduction du Matthieu araméen, mais le résultat d'une combinaison de celui-ci avec des récits empruntés à l'évangile de saint Marc. Cette position ne s'accorde pas parfaitement avec la décision de la Commission biblique, d'après laquelle on doit tenir le premier évangile canonique pour une traduction, substantiellement fidèle à l'original, de l'évangile araméen de saint Matthieu. Rien néanmoins n'empêche d'admettre — et c'est l'hypothèse proposée en particulier par M. Sickenberger et le P. Lagrange — que la traduction grecque de l'évangile hébreu de saint Matthieu soit postérieure à l'évangile de saint Marc, et qu'elle en dépende pour la forme, et même, quant au fond, pour certains éléments dont l'addition ne modifie pas la substance du récit.

On n'a pas à entreprendre ici une discussion détaillée de ce problème littéraire, qui supposerait une étude d'ensemble sur la question synoptique, et qui sera abordée dans l'article Synoptiques. Il suffira de montrer que les objections opposées par les critiques à l'authenticité du premier évangile ne sont pas décisives, et qu'une hypothèse, telle que celle proposée par le P. Lagrange, tout en maintenant les données traditionnelles, rend suffisamment compte des faits établis par la critique interne, qu'il s'agisse des caractères particuliers de l'évangile de saint Matthieu, ou de ses rapports avec les deux autres synoptiques.

III. La composition du premier évangile d'après les données intrinsèques. — Il ne s'agit point de prouver par l'examen intrinsèque de notre premier évangile actuel qu'il a été rédigé dans les conditions supposées par la tradition ecclésiastique. Si l'unité littéraire que présente, on le verra, cet évangile, est incompatible avec une théorie de son origine qui en ferait une pure compilation, d'autres hypothèses proposées par certains critiques pourraient en effet rendre assez bien compte de sa composition. Mais ces hypothèses n'étant pas en accord avec le témoignage traditionnel ne sauraient être acceptées que si la critique interne rendait ce témoignage irrecevable, en constatant des faits en désaccord manifeste avec les données de la tradition. Pour maintenir au contraire la thèse traditionnelle sur l'origine du premier évangile, il suffit de montrer que l'étude interne de cet évangile ne révèle rien qui s'oppose à son authenticité et à sa priorité (tout au moins dans sa forme araméenne) par rapport aux deux autres Synoptiques. Cette démonstration négative pourra être ensuite complétée par la mention de certains caractères du premier évangile qui, sans imposer la thèse traditionnelle, s'harmonisent particulièrement bien avec l'attribution de cet écrit à saint Matthieu.

1° *Examen des objections, fondées sur la critique interne, contre l'authenticité du premier évangile.* — 1. *Preuves alléguées en faveur de la dépendance de l'évangile de saint Matthieu par rapport à celui de saint Marc.* — *a)* Si l'on considère le choix et l'ordre des épisodes dans les deux premiers évangiles, on constate une ressemblance frappante, qui s'accuse surtout à partir du c. XIII de saint Matthieu, et qui est spécialement marquée dans les récits de la Passion. Cette ressemblance de fond est accentuée par la similitude d'expressions, parfois d'expressions peu courantes, dans les passages parallèles. On doit reconnaître, avec l'ensemble des critiques que cette double ressemblance ne peut s'expliquer simplement par la reproduction dans les deux évangiles d'une même catéchèse orale, et il faut admettre entre l'un et l'autre une certaine dépendance littéraire.

b) Cette dépendance étant supposée, on fait valoir en faveur de la priorité de Marc les considérations suivantes. Le second évangile, avec ses récits vivants, colorés, pleins de détails concrets, a une physionomie plus primitive et ne peut être considéré comme la

reprise de la rédaction plus abstraite et plus didactique de saint Matthieu. En bien des cas les différences de fond ou de forme entre les deux évangiles dans des passages parallèles donnent d'ailleurs l'impression de corrections faites délibérément par l'auteur du premier évangile, en vue d'abréger, de développer, de clarifier ou parfois d'introduire des nuances d'ordre théologique. Enfin on insiste sur les *doublets*, c'est-à-dire sur les répétitions d'un même récit ou d'une même sentence, qui sont assez nombreux dans le premier évangile (plus de 20); ces doublets prouvent, d'après la plupart des critiques, que l'auteur a rapporté le même fait ou la même parole une fois en s'inspirant de l'évangile de saint Marc, une autre fois d'après une source différente, les *Logia* probablement.

Nous avons admis, article MARC, t. IX, col. 1947, que l'évangile de saint Marc est la reproduction fidèle d'une catéchèse primitive, celle de saint Pierre : il ne saurait donc être question de le faire dépendre littérairement, tout au moins pour l'ensemble de l'ouvrage, de l'évangile de saint Matthieu. Mais les rapports entre les deux premiers Synoptiques n'exigent pas non plus, semble-t-il, que Matthieu dépende de Marc, à condition d'admettre, avec la tradition ecclésiastique, l'existence d'un Matthieu hébreu ou araméen, dont le traducteur grec aurait connu et utilisé l'œuvre de saint Marc. Cette hypothèse explique suffisamment la similitude d'expressions entre les deux évangiles, le traducteur ayant conformé son texte à celui de saint Marc; quant aux divergences, elles ne présentent pas aussi nettement qu'on le prétend le caractère de corrections systématiques faites par le rédacteur du premier évangile. Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, p. LVIII sq.; rien n'empêche d'ailleurs de les attribuer aussi au traducteur. D'autant que, selon la remarque du P. Lagrange, si Luc, s'inspirant du second évangile, reproduit à peu près intégralement le fond des récits en modifiant librement les expressions, « Matthieu est beaucoup plus rapproché de Marc par le choix et l'ordre des mots, mais plus différent pour la façon de présenter les choses. » — Quant aux doublets, on peut supposer sans invraisemblance dans la plupart des cas, qu'ils sont de simples répétitions : on remarque, en effet, en d'autres endroits du premier évangile la tendance de l'auteur à se répéter; d'ailleurs, pour certaines paroles du Christ, ainsi répétées, saint Matthieu, les ayant introduites dans un des grands discours où il a groupé les enseignements de Jésus, a très bien pu les reproduire de nouveau dans leur contexte historique réel, par exemple, Matth., v, 32 et XIX, 9; x, 22 et XXIV, 9. L'explication paraît cependant insuffisante pour certains doublets, Matth., x, 38 et XVI, 24; XVII, 20 et XXI, 21 en particulier, où la dépendance par rapport à Marc est plus sensible. Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. L sq., croit pouvoir dans ce cas attribuer au traducteur la répétition ainsi faite sous une forme empruntée au second évangile. — Pour rendre compte de la ressemblance dans le choix et l'ordre des matériaux qui composent les deux premiers Synoptiques, une solution analogue peut-être proposée. Cette ressemblance peut s'expliquer tout simplement en certains cas, pour les récits de la Passion en particulier, par la conformité à la suite historique des faits. D'autre part les principaux récits, ainsi que les paroles de Jésus qui faisaient le fond de la prédication chrétienne primitive, ont dû être fixés de bonne heure dans la tradition orale, et même peut-être dans des écrits plus ou moins fragmentaires, qui pouvaient servir d'aide-mémoire : saint Matthieu et saint Marc ont pu s'inspirer tous deux de cette tradition orale ou déjà partiellement écrite, qui déterminait la matière et la disposition générale de l'évangile. On peut d'ailleurs admettre que quelques courts récits ont été ajoutés d'après saint Marc par le traducteur grec du premier évangile; ces additions peu nombreuses n'empêcheraient pas l'identité substantielle de l'évangile grec avec l'œuvre primitive de saint Matthieu. Lagrange, *op. cit.*, p. XL.

2. Les *citations de l'Ancien Testament* dans le premier évangile fournissent à beaucoup de critiques un argument contre l'attribution traditionnelle à saint Matthieu. Ces citations, notablement plus nombreuses dans cet évangile que dans les deux autres Synoptiques, sont souvent faites d'après la version grecque des Septante, tandis qu'un évangile composé en hébreu ou araméen aurait, dit-on, cité l'Ancien Testament d'après le texte hébreu.

Il est exact que beaucoup de citations dans le premier évangile, spécialement celles qu'il a en commun avec les autres Synoptiques, se rapprochent davantage des Septante. Par contre, il est remarquable que celles qui sont particulières à cet évangile s'inspirent plutôt du texte hébreu de l'Ancien Testament ou du moins trahissent une influence de l'hébreu. Dès lors, conclut le P. Lagrange, *op. cit.*, p. CXXII sq., la solution la plus satisfaisante paraît être la suivante. Saint Matthieu, écrivant en araméen (non pas en hébreu, car il aurait cité sans doute plus textuellement), s'est servi du texte hébreu de l'Ancien Testament, en l'utilisant d'ailleurs assez librement. Le traducteur grec, pour les citations qui n'avaient pas de parallèle dans Marc, a traduit exactement l'original de Matthieu; tandis que, là où il trouvait la citation déjà faite dans le second évangile d'après les Septante, il a adopté de préférence le texte de Marc, même si le texte s'écartait un peu de la leçon de l'hébreu, qui figurait dans l'évangile araméen. Cette hypothèse rend mieux compte des faits que celle des critiques qui pensent que notre premier évangile a été composé directement en grec par un écrivain s'inspirant de l'évangile de saint Marc, car on ne voit pas pourquoi l'auteur aurait rapproché de l'hébreu certaines de ses citations, s'il n'avait eu en mains un texte où l'Ancien Testament hébreu était déjà utilisé.

3. On objecte enfin contre l'attribution du premier évangile à saint Matthieu, le *caractère même* de cet évangile. Est-il vraisemblable qu'un témoin oculaire ait écrit d'un style aussi schématique, en laissant de côté les détails concrets, les traits pris sur le vif, pour s'attacher presque uniquement à la portée doctrinale ou apologétique des faits qu'il rapporte?

Il faut reconnaître que rien en effet dans la manière du premier évangile ne révèle le témoin oculaire. Mais cette constatation ne suffit pas à ébranler la force de la tradition en faveur de l'attribution à saint Matthieu, car, en dehors même de la considération de tempérament littéraire, le but visé par un écrivain commande sa manière, et, s'il se propose avant tout de mettre en lumière un enseignement, il pourra négliger dans son écrit les circonstances qui n'ont aucune signification doctrinale.

Insistera-t-on en disant qu'un récit de ce genre ne peut du moins avoir été la première forme de l'évangile? Le P. Lagrange montre au contraire, *op. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX; CXXIX sq., que la préoccupation dominante chez les premiers prédicateurs de l'évangile ne dut pas être une préoccupation proprement historique, mais une préoccupation apologétique, et que les premiers essais de littérature évangélique durent être conçus en vue de la controverse avec les juifs, à qui s'adressait la première prédication chrétienne. « Or, apologie et controverse doctrinale, c'est le trait principal et particulier de l'évangile de saint Matthieu, trait qui en décide l'opportunité pour les premiers jours. »

Les critiques reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes

que la composition d'une biographie proprement dite ne fut pas le premier souci des écrivains chrétiens, puisqu'ils admettent généralement, à l'origine de la littérature évangélique, la rédaction d'un recueil de sentences, qui fut utilisé plus tard dans notre premier et notre troisième évangile, et dans lequel on s'était préoccupé de fixer, en sauvegardant les termes mêmes dont Jésus s'était servi, les principaux enseignements du Sauveur. Mais de l'étude des genres littéraires dans le judaïsme et l'hellénisme à l'époque du Nouveau Testament, de l'analyse surtout des besoins auxquels dut répondre la littérature évangélique primitive, il résulte qu'un simple recueil de sentences, sans un cadre historique contenant un certain nombre de faits, ne se comprendrait guère comme type premier d'évangile : la biographie dut avoir sa place même dans un ouvrage de controverse, parce que les faits révélaient l'attitude prise par Jésus et manifestaient le caractère de sa mission, tout autant que ses paroles. De la sorte on est amené à concevoir comme évangile primitif un ouvrage dont on ne peut évidemment prouver qu'il contenait tout ce qui figure dans notre évangile actuel de saint Matthieu, mais qui, par le genre de composition et le caractère, devait tout au moins ressembler à cet évangile.

On ne saurait conclure en tout cas du caractère didactique du premier évangile à son origine récente, car le développement de la tradition a dû se faire dans le sens d'une préoccupation historique plus accentuée, comme cela ressort de la composition de l'évangile de saint Luc, qui est, beaucoup plus nettement que les deux autres Synoptiques, œuvre d'historien.

2° *Caractères du premier évangile favorables à l'authenticité.* — 1. Il ne semble pas que la fusion d'éléments empruntés à deux sources principales : l'évangile de saint Marc et un recueil de sentences, ait pu aboutir à une œuvre dont l'unité est aussi marquée que celle du premier évangile. Celui-ci ne se présente point en effet comme un simple recueil d'anecdotes et de sentences, disposées dans un cadre chronologique assez large, et sans lien de successsion bien strict. Les paroles et les faits sont au contraire groupés de façon à former des ensembles, qui ne tiennent pas nécessairement compte de la suite chronologique. On y remarque facilement cinq grands discours nettement marqués par la façon dont ils sont introduits et surtout dont ils se terminent (noter les formules de conclusion toutes semblables, vii, 28; xi, 1; xiii, 53; xix, 1; xxv, 1), comme aussi par l'unité du thème : discours sur la montagne, discours sur la mission des apôtres, discours des paraboles, discours sur les devoirs mutuels des disciples, discours eschatologique. De même il y a des groupements de faits : par exemple la collection de dix miracles, viii, 1-ix, 34. De plus les récits ne sont pas juxtaposés aux discours, ils sont intimement liés à l'enseignement, qu'ils servent à appuyer, et dont ils sont généralement inséparables. De là dans le premier évangile cette unité organique qui n'aurait pas été obtenue, semble-t-il, s'il avait été formé par la réunion d'une part de récits, d'autre part de sentences provenant de deux sources différentes.

2. Cette homogénéité se manifeste particulièrement dans la persistance d'un bout à l'autre du premier évangile de certains traits qui en accusent le caractère sémitique, judaïque, et même l'archaïsme, traits qui s'accordent assez bien avec les données traditionnelles sur l'origine de cet évangile.

Bien qu'il soit écrit dans une langue qui se rapproche du grec classique, on a pu dire de notre premier évangile que « malgré son vêtement grec, il était un étranger parmi les Grecs », Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg, 1919, p. 67. Parmi les traits nettement sémitiques, qu'on retrouve dans la littérature juive contemporaine du Nouveau Testament, on peut noter l'influence de certains nombres qui dominent les groupements : les nombres 7 et 3 spécialement, bien que dans certains cas on puisse hésiter sur le caractère intentionnel de ces groupes et divisions. Un exemple très net est celui de la généalogie, i, 1-17, divisée en trois séries de 14 =(2×7) générations, ce qui a obligé l'évangéliste à omettre certains noms. Il y a sept paraboles au c. xiii, sept malédictions contre les Pharisiens au c. xxiii; et l'on compte généralement sept demandes du *Pater*. Plus nombreux encore les exemples de groupements tripartites.

Au point de vue du style, on doit signaler l'emploi fréquent du parallélisme hébraïque, et même de la construction strophique (dans le discours sur la montagne notamment), avec une tendance marquée à commencer et terminer un épisode par des mots semblables (procédé fréquent dans l'Ancien Testament et désigné sous le nom d'*inclusio)*. Lagrange, *op. cit.*, p. lxxxi. Pour le vocabulaire aussi, la marque juive est plus accentuée dans saint Matthieu que dans les autres Synoptiques. Ce n'est pas qu'il s'y trouve un plus grand nombre d'expressions araméennes reproduites telles quelles, — saint Marc en conserve davantage, en prenant soin de les expliquer — mais le texte grec est souvent la traduction d'expressions juives, ou qui ne s'expliquent que par des idées juives : un des exemples les plus caractéristiques est l'emploi des expressions *royaume des cieux* (au lieu de *royaume de Dieu)*, et *le Père qui est dans les cieux.* On trouvera un examen complet de ces expressions et tournures dans Lagrange, *op. cit.*, p. lxxxv sq., qui en tire la conclusion, sinon que le premier évangile a été écrit en araméen, du moins, ce qui est assez différent, qu'il a été composé par un Juif, à la juive et pour des Juifs. Cette conclusion est appuyée aussi par de nombreuses allusions aux usages juifs, sans aucune explication semblable à celles que l'on rencontre dans l'évangile de saint Marc; cf. spécialement Matth., xv, 2 et Marc., vii, 1-6; ces allusions sont particulièrement nombreuses dans le discours du c. xxiii. Elles se trouvent principalement dans les paroles de Jésus, dont le premier évangile a ainsi mieux conservé la couleur primitive. Ces allusions aux mœurs et usages d'une société qui devait disparaître après la ruine de Jérusalem semblent indiquer d'autre part que l'évangile de saint Matthieu, tout au moins sous sa forme première, a été écrit avant 70.

Ces traits caractéristiques du premier évangile pourraient être sans doute attribués à l'utilisation des *Logia.* Mais, comme ils se rencontrent à peu près dans tout l'évangile, ils s'expliquent mieux encore si l'on admet que cet évangile a été écrit en araméen par saint Matthieu, sous une forme peu différente du texte grec actuel.

II. Caractéristiques doctrinales du premier évangile. — 1° *But et idée centrale.* — Plus encore que les deux autres Synoptiques, le premier évangile a un caractère didactique. L'auteur veut prouver une thèse, établir que Jésus était le Messie, et que, par suite, les privilèges d'Israël ont passé des Juifs demeurés incrédules aux disciples du Christ.

Le P. Lagrange a très bien dégagé l'idée centrale de cet évangile en le résumant en ces termes, *op. cit.*, p. xxix. « Le grand fait historique mis en lumière, c'est que Jésus, condamné par les Juifs comme faux Messie et usurpateur blasphématoire du titre de Fils de Dieu, s'était cependant révélé à Israël comme son Messie, continuant le plan divin dans la ligne de la révélation, et autorisé par des œuvres divines. Les chefs d'Israël et le peuple même l'ayant rejeté, ils s'étaient privés d'une révélation plus haute, accordée par une grâce divine aux petits, et surtout à Pierre, ce qui impli-

quait leur réprobation comme peuple de Dieu et leur châtiment. Jésus néanmoins avait fait l'œuvre de son Père en organisant d'avance une Église, en dehors du judaïsme, et ouverte à toutes les nations. »

Certains critiques ont attribué à l'auteur du premier évangile une intention plus apologétique et polémique que dogmatique : saint Matthieu aurait visé, en l'écrivant, les juifs non convertis, afin de les convaincre de la mission et de la dignité messianique de Jésus. Mais, s'il s'était ainsi adressé aux Juifs pour les convertir, il semble qu'il n'aurait pas dû faire une si large place aux paroles sévères de Jésus contre les pharisiens, paroles qui ne pouvaient les disposer favorablement pour la nouvelle doctrine. En réalité le premier évangile a été composé à l'intention des communautés judéo-chrétiennes, pour les convertis du judaïsme, en vue de fortifier leur foi au Christ, et aussi de leur fournir des armes dans leurs controverses avec leurs anciens coreligionnaires. De là l'insistance de l'auteur sur les arguments qui pouvaient davantage toucher les juifs : il établit la messianité de Jésus surtout en montrant qu'il a accompli en sa personne et dans sa vie ce que les Écritures avaient dit par avance du Messie; il présente le christianisme comme le véritable développement du judaïsme, en s'attachant à prouver que Jésus n'a pas rejeté la Loi, et que son enseignement ne faisait que la perfectionner, d'où il résulte que ce sont les Juifs incrédules eux-mêmes qui, par leur aveuglement volontaire, se sont exclus du salut messianique, auquel les païens sont appelés à leur place. Les sévérités de Jésus pour les pharisiens et les docteurs avaient leur raison d'être dans cette apologie du christianisme contre le judaïsme, en montrant comment ceux-ci avaient mal interprété la Loi et les prophètes, et étaient mal qualifiés par suite à se poser comme les guides religieux du peuple juif.

2° *L'Évangile et la Loi.* — Cette destination de l'évangile de saint Matthieu explique la place qui y est faite aux rapports de l'Évangile et de la Loi.

La question se posait vis-à-vis des Juifs non convertis; elle se posait dans la communauté chrétienne elle-même, où l'on se demandait quelle attitude prendre à l'égard des pratiques du judaïsme. L'évangéliste s'est attaché à mettre en lumière l'enseignement de Jésus sur ce point, et c'est le thème principal du discours sur la montagne. L'idée fondamentale en est la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, qui trouve son expression la plus nette dans le texte capital, v, 17 : « Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la Loi et les Prophètes; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour parachever, πληρῶσαι. » L'économie de la Loi et des Prophètes, c'est-à-dire de l'ancienne alliance, subsistera dans son ensemble, mais elle sera complétée et perfectionnée. Ce complément et ce perfectionnement ne seront pas obtenus par des précisions nouvelles ajoutées à la lettre des commandements, comme faisaient les docteurs juifs qui avaient surchargé de leurs commentaires minutieux et souvent puérils le texte des observances mosaïques : cette tradition des anciens, xv, 2, tradition purement humaine, xv, 9, et qui parfois aboutissait par son formalisme à se mettre en opposition avec ce qui était le plus nettement exigé par l'esprit de la Loi, xv, 6, Jésus la rejette. La justice de ses disciples devra être supérieure à celles des scribes et des pharisiens, v, 20, non point par une observation plus littérale des préceptes de la Loi, mais par une intelligence plus profonde, une pratique plus intérieure des commandements, interprétés dans l'esprit des deux préceptes fondamentaux de l'amour de Dieu et du prochain, auxquels tout est subordonné dans la Loi.

Certains textes semblent aller plus loin dans le sens du respect de la Loi, et l'on a voulu y voir une tendance judéo-chrétienne qui différencierait le premier évangile des deux autres Synoptiques. Il est dit, v, 18-19, que pas un seul trait de lettre ne passera de la Loi, et que celui qui la violera ou enseignera à la violer sera le plus petit dans le royaume des cieux; la mention du sabbat, xxiv, 20, suppose que la loi juive sur ce point reste obligatoire pour les disciples de Jésus; cf. aussi xxiv, 17-20, où ne figure pas l'incise : *purifiant tous les aliments*, qui se trouve dans le passage parallèle de Marc., vii, 19. On signale d'autre part, comme procédant d'un esprit analogue qu'on estime opposé à celui de saint Paul, certaines déclarations qui paraissent limiter à Israël la mission du Christ, xv, 24, et même l'apostolat de ses disciples, x, 5-6.

A ces textes, par ailleurs, s'en opposent d'autres qui marquent une tendance contraire. Saint Matthieu reproduit la parole sur le Fils de l'homme maître du sabbat, xii, 8; sur la miséricorde qui vaut mieux que le sacrifice, ix, 13 et xii, 7; surtout la déclaration sur le vin nouveau qu'il ne faut pas verser dans de vieilles outres, x, 17; déclaration qui, sans doute, ne vise directement que les pratiques pharisaïques, mais dont l'esprit annonce une rénovation spirituelle plus profonde, qui atteindrait les observances légales elles-mêmes devenues inutiles. D'autre part le premier évangile abonde en traits universalistes, en paroles qui débordent l'horizon purement israélite et annoncent l'entrée des Gentils dans le royaume, où ils prendront la place des juifs endurcis, viii, 10-14; xxv, 43. L'Évangile devra être prêché par toute la terre, xxiv, 14; xxvi, 13; xxviii, 20. L'évangéliste qui a reproduit ces déclarations ne peut avoir été un judéo-chrétien, au sens strict du mot, et certains critiques estiment en conséquence qu'on doit mettre non à son compte, mais au compte de ses sources, les traits qui ont une saveur judaïsante, Goguel, *Introduction au N. T.*, t. i, p. 437. Mais il faut plutôt se demander si cette apparence judaïsante n'est pas due parfois à ce que certaines paroles de Jésus, placées par l'évangéliste hors de leur contexte historique, risquent de recevoir une interprétation qui en fausse ou du moins en exagère la portée. Par exemple, le ℣. 19 du c. v sur l'observation minutieuse des commandements est placé par saint Luc, xvi, 17, dans un autre contexte. Les commandements dont il est question ne sont donc pas nécessairement les plus petits points de la Loi de Moïse, mais de la Loi de Dieu, telle qu'elle est proposée dans sa plénitude par Jésus.

On doit surtout, pour interpréter sainement ces textes, se placer dans le moment et les circonstances où Jésus a parlé. Il devait y avoir nécessairement, du vivant du Sauveur, et même encore quelque temps après, jusqu'à l'organisation définitive de l'Église, une économie provisoire, où la société religieuse nouvelle ne se dégagerait encore nettement du judaïsme ni territorialement, ni dans ses formes extérieures. Saint Matthieu semble avoir insisté, plus que les autres évangélistes, sur les paroles de Jésus qui se rapportaient à cette phase intermédiaire, et paraît avoir voulu marquer ainsi plus nettement la continuité du christianisme et du judaïsme. Son universalisme est par suite moins accentué dans l'expression que celui de saint Marc et de saint Luc. Mais il y a loin de là à faire de saint Matthieu un judéo-chrétien au sens ordinaire de ce mot. Comme le dit très bien le P. Lagrange, *op. cit.*, p. clv, « il est plutôt préjudéo-chrétien, c'est-à-dire antérieur au moment où le judéo-christianisme est devenu une thèse. Il est moins éloigné que Marc du berceau israélite. Il n'est pas paulinien; mais il n'est pas non plus en réaction contre Paul. Il est prépaulinien, n'ayant même pas les préoccupations dont Marc témoigne. »

3° *Jésus Messie et Fils de Dieu.* — 1. Le même souci de présenter le christianisme comme une suite du judaïsme, qui s'imposait à saint Matthieu en raison des premiers destinataires de son évangile, apparaît dans son insistance à montrer en Jésus le Messie, fils de David, héritier des promesses divines et de la dignité royale.

C'est cette filiation davidique que vise à établir la généalogie placée en tête du premier évangile. C'est la qualité de Messie et les droits de Jésus au trône de David que mettent en relief les récits de l'enfance. On sait de plus avec quel soin particulier saint Matthieu souligne, tout le long de la vie de Jésus, l'accomplissement de ce que l'Écriture avait prédit au sujet du Messie : il ne se contente pas, comme les autres évangélistes, de rapporter les passages de l'Ancien Testament, que Jésus lui-même avait allégués comme des prophéties se rapportant à sa personne; il a en propre un assez grand nombre de citations bibliques dont il fait l'application aux faits de la vie du Sauveur, I, 22-23; II, 6, 15, 18, 23; IV, 14 sq.; VIII, 17; XII, 18, 21; XIII, 14 sq., 35; XXI, 5; XXVII, 9. Les lecteurs juifs du premier évangile devaient être très sensibles à l'argument ainsi tiré de l'accomplissement des prophéties messianiques, tandis que saint Marc et saint Luc écrivant pour des chrétiens, moins familiers avec les Écritures et leur interprétation traditionnelle, devaient naturellement lui donner moins de place.

Par ailleurs, saint Matthieu n'insiste pas moins que les deux autres Synoptiques sur la valeur probante des miracles de Jésus en faveur de sa mission divine. On a même dit qu'il avait accentué plus que saint Marc le pouvoir du Christ comme thaumaturge, et l'on a voulu voir dans ce fait une marque d'origine tardive. Mais, s'il a en propre quelques récits de miracles, et de miracles présentant un caractère un peu exceptionnel, comme celui du didrachme, XVII, 24-27, la marche de Pierre sur les eaux, XIV, 28-31, la résurrection des morts à la Passion, XXVII, 51, il omet par contre plusieurs miracles rapportés par le second évangile, Marc, I, 23-28; VII, 31-37; VIII, 22-26. D'autre part, certaines formules générales employées par saint Matthieu, et où l'on a voulu voir l'intention de multiplier les miracles, sont simplement des expressions vagues, qui ne visent qu'à faire ressortir, sans aucune précision, le grand nombre des guérisons opérées par Jésus.

2. La qualité de Fils de Dieu et celle de Messie sont étroitement associées dans l'évangile de saint Matthieu, plus encore que dans les autres Synoptiques.

C'est ainsi que la confession de saint Pierre à Césarée, XVI, 13-16, est présentée sous la forme : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », plus complète que celle de Marc : « Tu es le Christ ». ou de Luc : « Tu est le Christ de Dieu. » Sans doute, c'est bien la dignité messianique de Jésus qui est, dans les trois Synoptiques, l'objet direct de la déclaration de Pierre. Mais l'expression : *Fils du Dieu vivant*, ne doit pas être ici, pas plus qu'elle ne doit l'être dans l'adjuration du grand prêtre au jugement de Jésus, un simple synonyme de Messie. Le fait que Jésus attribue à une révélation du Père céleste la confession de Pierre indique bien qu'il y voit autre chose, quelque chose de plus profond, que dans les déclarations des possédés guéris ou les acclamations de la foule. « Ce n'est pas le terme *Fils de Dieu* qui doit être abaissé au niveau du mot *Christ* entendu dans le sens de Christ tout humain; c'est le sens du mot *Christ* lui-même qui doit être élevé au niveau supérieur du terme *Fils de Dieu*, exprimant une réalité mystérieuse et transcendante. En sorte que l'apposition ajoutée par saint Matthieu, à supposer qu'elle ne soit pas entrée authentiquement dans la confession de saint Pierre, ce qui n'est pas prouvé, en explique néanmoins et en précise très exactement le sens. » Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, p. 284-285.

La transcendance de Jésus s'affirme d'ailleurs nettement en d'autres passages caractéristiques du premier évangile. La façon dont le Maître, dans le discours sur la montagne, oppose son enseignement à celui des docteurs juifs, et même à celui de la Loi : « Et moi, je vous dis... » explique l'appréciation commune aux trois Synoptiques sur l'autorité exceptionnelle de cet enseignement, Matth., VII, 29; Marc., I, 22, Luc., IV, 32. Le pouvoir souverain et universel du Christ, pour instruire, commander et sanctifier, est formulé solennellement dans la dernière parole du Christ ressuscité, XXVIII, 18 : « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. » La formule trinitaire qui suit : « baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », place Jésus dans la sphère de la divinité, au même rang que le Père et le Saint-Esprit, et a une portée dogmatique considérable. On en a contesté l'authenticité, en particulier Conybeare, *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1901, p. 275-288, s'appuyant sur l'autorité d'Eusèbe, mais les objections ont été réfutées de façon décisive. Cf. J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, 2e édit., p. 553-564. On a contesté aussi l'authenticité, comme on a discuté la portée théologique de la déclaration de Jésus sur son union avec le Père, Matth., XI, 25-27, parallèle à Luc., X, 22 : ce texte capital a été étudié dans l'article LUC, t. IX, col. 991-992.

3. Les récits de l'enfance de Jésus dans saint Matthieu n'ont de commun avec ceux de saint Luc que la conception surnaturelle de Jésus et la naissance à Bethléem.

Le point de vue est tout différent dans les deux évangiles. Marie paraît être le centre de ceux de saint Luc, tandis que dans saint Matthieu, c'est Joseph qui est au premier plan. On n'a pas pu prétendre, comme on l'a fait pour le troisième évangile, que l'idée de la conception virginale aurait été introduite après coup dans des récits auxquels, dans leur teneur originale, elle était étrangère. Tout le récit de saint Matthieu suppose la croyance à la naissance miraculeuse du Sauveur, personne ne le conteste. Mais les critiques se refusent en général à admettre la valeur historique de ces récits. L'objection la plus sérieuse repose sur la difficulté de les concilier avec ceux de saint Luc, et l'on doit reconnaître qu'il y a là deux conceptions, non point opposées, mais tout de même entièrement distinctes, des origines de Jésus. Cf. sur ce point, dans Lagrange, *op. cit.* p. 39 sq., une note développée, dont voici la conclusion : « Nous concluons donc, non pas précisément que le c. II de Mt., s'il était isolé, se présenterait avec cet aspect historique qui défie la critique, mais du moins qu'il doit bénéficier du caractère de l'ouvrage entier. Si Mt., qui est dans tout le cours de son évangile, un rapporteur sérieux et consciencieux des faits, a exposé ceux de l'enfance comme ayant la même réalité que le reste, nous n'avons pas le droit de lui donner un démenti. »

4° *Le royaume des cieux.* — Le royaume ou règne de Dieu tient dans la prédication de Jésus, telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu, une place plus grande encore que dans les deux autres synoptiques, puisque cette expression s'y rencontre cinquante et une fois, presque toujours sous la forme βασιλεία τῶν οὐρανῶν, qui est d'ailleurs l'équivalent dans une manière plus nettement juive, de l'expression royaume de Dieu.

Le royaume des cieux, dans saint Matthieu, présente la même diversité d'aspects, qui a été signalée dans le troisième évangile. Cf. article LUC, t. IX, col. 995-997.

1. Dans beaucoup de cas, il s'agit du royaume

céleste, de la vie future, conçue comme un lieu où l'on est appelé, qui est préparé depuis l'origine pour la récompense de ceux qui l'auront mérité. Ceux-ci y entreront après la consommation, συντέλεια, XIII, 50 (expression propre à saint Matthieu), tandis que les méchants iront dans un lieu de souffrance, auquel les allusions sont beaucoup plus fréquentes dans le premer évangile que dans les deux autres Synoptiques, et que saint Matthieu caractérise par l'image du feu, qui se rencontre aussi, quoique moins souvent dans Marc et dans Luc, et par l'image des ténèbres extérieures qui lui est propre. VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30.

2. Mais il y a aussi un règne de Dieu sur la terre qui est inauguré par la venue du Christ, et dont l'annonce devra être faite à toutes les nations avant la consommation des choses. XXIV, 4. Ce règne de Dieu sur la terre est le royaume du Fils de l'homme, qui y viendra à la fin des temps. Comparer à ce sujet les textes parallèles, Matth., XVI, 28 et Marc, IX, 1 : dans celui-ci, c'est le règne de Dieu qui vient en puissance, tandis que, selon saint Matthieu, c'est le Fils de l'homme qui vient dans son royaume. Cf. encore XVI, 28 et Marc., IX, 1; Luc., IX, 27. Les paraboles de l'ivraie et du filet, XIII, 47-50, propres à saint Matthieu, mettent bien en relief la composition de ce royaume : il comporte à la fois de bons et de mauvais éléments, entre lesquels la séparation ne se fera qu'à la consommation par le ministère des anges. Saint Matthieu désigne les bons par une expression qui lui est propre, les « fils du royaume »; ce sont les Juifs qui, en vertu des promesses faites à leur nation, auraient dû être les fils du royaume, VIII, 12; mais, par suite de leur incrédulité, le royaume de Dieu leur sera enlevé, pour être donné à une nation qui en fera les fruits, XXI, 43, et qui constituera un nouveau peuple spirituel, les vrais « fils du royaume ». XIII, 38.

3. Beaucoup de critiques estiment que les déclarations de Jésus, telles qu'elles sont présentées dans le premier évangile, donnent, plus que dans les deux autres synoptiques, l'impression que la consommation des choses est proche, et que la venue du Fils de l'homme dans son royaume ne tardera guère. Elle devrait même être presque immédiate, si on entend de la venue définitive et glorieuse du Christ sa déclaration au Sanhédrin : « Désormais, à partir de maintenant, ἀπ'ἄρτι, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel. » Mais il ne peut s'agir ici que d'un premier avènement qui coïncide avec le retour glorieux du Christ au ciel par la résurrection. Il reste cependant certains textes où le second avènement semble se confondre avec le premier, XVI, 27-28, ou avec la ruine de Jérusalem, XXIV. Mais la difficulté sur ce point n'est pas plus grande pour le premier évangile que pour les deux autres synoptiques, qui présentent les événements dans la même perspective. Cf. art. LUC, col. 996-997, et art. MARC, col. 1954. Malgré le contexte immédiat — contexte simplement littéraire d'ailleurs, car les paroles de Jésus rapportées XVI, 27-28 ont très bien pu ne pas être prononcées en même temps — l'affirmation que certains ne goûteront pas la mort avant la venue du Fils de l'homme doit s'entendre de l'inauguration du royaume de Dieu, non de sa consommation. Car, si l'on peut et doit admettre que les évangélistes sont restés dans l'ignorance de la durée véritable du royaume de Dieu sur la terre, on ne saurait penser qu'ils ont cru qu'il durerait moins d'une génération, en présence des textes nombreux et précis qui supposent une organisation durable de la société formée par les disciples du Christ. Cette dernière observation vaut spécialement pour le premier évangile, dont un critique aussi indépendant que M. Goguel a écrit : « Bien que la perspective de la parousie n'ait pas disparu, et qu'elle domine encore certaines parties de l'évangile, celui-ci n'en est pas moins la charte d'une société qui s'organise pour durer. » Goguel, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 440.

4. De fait le caractère social, *ecclésiastique*, du christianisme est plus fortement marqué dans l'évangile de saint Matthieu que dans les autres Synoptiques. « Il est écrit, dit encore M. Goguel, en vue d'une Église, c'est-à-dire d'un groupe qui a besoin de règles pratiques et de directions concrètes. Les discours de Jésus, dans Matthieu, fournissent ces règles et ces directions, sur l'aumône, VI, 1-4, sur la prière, VI, 5-15, sur le jeûne, VI, 16-18, sur le mariage V, 27-32; XIX, 31-12, sur la conduite à tenir vis-à-vis des enfants, XVIII, 10-14, vis-à-vis des frères, V, 25-26; VII, 12, XVIII, 15-22, sur l'attitude que les gens du dehors auront à l'égard de l'Église, et sur la manière dont celle-ci devra résister et supporter sans faiblir les persécutions. X, 17-36; XVI, 24-28. » Saint Matthieu est d'ailleurs le seul des évangélistes à employer le mot *église*, ἐκκλησία. Dans Matth., XVIII, 17, ce mot désigne une assemblée, qui peut être une assemblée locale, analogue à la synagogue juive, et non pas la société universelle des disciples du Christ. Mais, XVI, 18, 19, où Jésus dit à Pierre qu'il bâtira sur lui *son* Église, le mot a évidemment le sens précis qu'il a reçu dans la tradition chrétienne. Jésus déclare qu'il établit une société, et que Pierre en sera le chef, cette primauté, cette autorité particulière étant définies par des images, l'image de la pierre sur laquelle on bâtit un édifice et qui en assure la solidité (cf. Matth., VII, 24-27), et l'image des clés du royaume qui lui seront confiées, avec le pouvoir de lier et de délier

Beaucoup de critiques indépendants contestent l'authenticité de ces deux versets, où ils voient une interpolation postérieure datant du commencement, ou même, selon quelques-uns, de la fin du IIe siècle, interpolation qui aurait eu pour but de soutenir les prétentions de l'Église romaine. Les raisons alléguées sont : le fait que ces versets ne figurent pas dans les passages parallèles de Marc et de Luc, l'absence de citation de ce texte chez les écrivains du IIe siècle, et surtout son caractère où se reflète, dit-on, une conception qui n'a été ni celle de Jésus lui-même, ni celle du christianisme primitif. Il faut noter d'abord, en réponse à ces objections, que la critique textuelle ne donne aucun appui à l'hypothèse de l'interpolation, le passage figurant dans tous les manuscrits, et que la critique littéraire est plutôt favorable à l'authenticité : la réponse de Jésus à saint Pierre apparaît en effet comme le complément nécessaire de la question qu'il lui a posée auparavant, et M. Goguel, pour le citer encore, reconnaît que « la déclaration à Pierre est si bien intégrée à son contexte que la seule raison qu'il y ait d'y voir une interpolation est qu'elle paraît supposer une conception ecclésiastique que l'on hésite à rapporter à la période de rédaction des évangiles. » *Op cit.*, p. 408. D'ailleurs ce n'est pas le seul endroit où saint Matthieu témoigne d'un intérêt particulier pour saint Pierre et pour son rôle spécial parmi les disciples : il rapporte seul deux épisodes, la marche de Pierre sur les eaux, XIV, 28-31, et le miracle du didrachme, XVII, 25-27, où cet apôtre joue un rôle de premier plan. En tous cas, et quoi qu'on pense de l'idée qui y est exprimée, le passage contesté ne peut pas avoir été composé tardivement, car il a un caractère sémitique très net, et le jeu de mots sur le nom de *Kephas* n'a toute sa valeur qu'en araméen, ce qui suppose tout au moins, en admettant que ce ne soit pas une parole authentique de Jésus, que sa première rédaction a été araméenne, donc beaucoup plus ancienne que ne l'estiment les critiques qui y voient une interpolation. Quant au mot ἐκκλησία dont, en

son sens chrétien, on voudrait faire une création de saint Paul, il existait déjà dans les Septante, où, synonyme approximatif de συναγωγή, il désignait l'assemblée des Juifs d'une même localité : il n'est pas étonnant que de la communauté juive il ait passé à la communauté chrétienne; il a d'autre part des équivalents araméens qui ont pu être employés par Jésus lui-même. Sur l'authenticité de Matth., XVI, 18-19, cf. Batiffol, *L'église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, excursus A; Fonck, *Tu es Petrus*, dans *Biblica*, 1920, p. 240-263; Schepens, *L'authenticité de saint Matthieu*, XVI, 18, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 269-302.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Les commentaires d'Origène sur saint Matthieu nous ont été conservés en partie : en grec, depuis XIII, 36 jusqu'à XXII, 33, *P. G.*, t. XIII, col. 835-1600; dans une traduction latine, de XXII, 34 à XXVII, 63, *ibid.*, col. 1600-1800; quelques autres fragments, depuis col. 829; S. Jean Chrysostome, 90 homélies sur saint Matthieu, *P. G.*, t. LVII-LVIII; Cramer, *Catenæ græcorum Patrum in N. T.*, Oxford, 1844, p. 1-257; S. Hilaire, *Comm. in Ev. Matt.*, *P. L.*, t. IX, col. 917-1078; S. Jérôme, *Comm. in ev. Matt.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 15-218; S. Augustin, *De sermone Domini in monte*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1229-1308.

2° *Au Moyen Age.* — Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Matt.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 139-488; Euthymius, *Comm. in Matt.*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 107-765; Isho'dad, Comm. de saint Matthieu, texte syriaque et trad. anglaise, dans *Horæ semiticæ*, Cambridge, 1911; S. Bède le Vénérable, *In Matt. Ev. expositio*, *P. L.*, t. XCII, col. 9-132; Raban Maur, *Comm. in Matt.*, *P. L.*, t. CVII, col. 727-1156; Albert le Grand, *In Matthæum*, dans *Opera*, t. XX-XXI, Paris, 1893; S. Thomas, *In Matthæum evangelistam expositio*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XIX, et *Catena aurea in Matt. Ev.*, *ibid.*, t. XVI.

3° *Aux XIXe et XXe siècles.* — 1. *Catholiques.* — P. Schegg, *Evang. nach. Matt., übersetzt und erklärt*, Munich, 2e édit., 1863; Bisping, *Erklärung des Evang. nach Matthæus*, Munster, 1864; Van Stenkiste, *Commentarius in Ev. sec. Matth.*, Bruges, 1876, 4e édit., 1903; Fillion, *Év. selon S. Matthieu*, Paris, 1878; Schanz, *Comm. über das Ev. des heil. Matthæus*, Fribourg-en-B., 1879; Knabenbauer, *Comm. in Ev. secundum Matthæum*, Paris, 1892-1893; Ceulemans, *Comm. in Ev. sec. Matt.*, Malines, 1899; Rose, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1904; Gutjahr, *Das heilige Evangelium nach Matthæus*, Graz, 1904; Dimmler, *Das Evang. nach Matthæus übersetzt eingeleitet und erklärt*, München-Gladbach, 1909; Dausch, *Die heil. Schrift des n. Testam.*, commentaire de S. Matthieu, Bonn, 1918; Lagrange, *Év. selon S. Matthew*, Paris, 1923; Durand, *Évangile selon S. Matth.*, Paris, 1924; H. Simon, *Prælectiones biblicæ, N. T.*, t. I, Marietti, 1924.

2. *Non-catholiques.* — Meyer, *Krit.-exeget. Handbuch über das Ev. des Matt.*, Gœttingue, 1832; 8e édit. 1899; de Wette, *Kurze Aufklärung des Ev. Matthæi*, Leipzig, 1836; B. Weiss, *Das Matthæusevangelium und seine Lukasparallelen*, Halle, 1876, 2e édit., 1902; *Das Matthæusevangelium*, Gœttingue, 1898; Bruce, *The synoptic Gospels*, Londres, 1897; Holtzmann, *Die Synoptiker*, Tubingue, 1901; Blass, *Evang. sec. Matthæum*, Leipzig, 1901; Merx, *Das Evang. Matthæus*, Berlin, 1902; Zahn, *Das Evang. des Matthæus*, Leipzig, 1903, 4e édit., 1922; Wellhausen, *Das Evangelium Matthæi*; Berlin, 1904; J. Weiss, *Das Matthæusevangelium*, dans *Die Schriften des N. T.*, Gœttingue, 1907; Loisy, *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907; W. C. Allen, *Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, dans *International Crit. Comm.*, Édimbourg, 1907; A. Plummer, *An exegetical commentary on the Gospel according to Matthew*, Londres, 1909; E. Klostermann, *Die Evangelien*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, Tubingue, 1909, 2e édit., 1919; A. H. McNeile, *The Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1915; C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, Londres, 1919; H. Streeter, *The four Gospels*, Macmillan, 1926.

II. ÉTUDES SPÉCIALES. — Mangenot, art. *Matthieu*, dans *Dict. de la Bible*, t. III, col. 872-896; J. W. Bartlet, art *Matthew*, dans *Dict. of the Bible* d'Hastings, t. III, col. 295-304; W. C. Allen, art. *Matthew*, dans *Dict. of the Christ and the Gospels*, t. II, col. 143-150.

Camerlynck, *Ev. sec. Matt. Marc. et Luc. Synopsis*, introduction, Bruges, 1921; Barnes, *Suggestions on the origin of the Gospel according to St Matthew*, dans *Journal of theol. studies*, t. VI, 1905; A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907; dans *Oxford studies*, Oxford, 1911; J. Hawkins, *Probabilities as the so-called tradition of St Matthew and St Luke*, et H. Streeter, *On the original Order of Q, The original extent of Q, Synoptic criticism and the eschatological problem*; Th. Soiron, *Die Logia Jesu*, Munster, 1916; Rendel Harris, *Testimonies*, t. I et II, Cambridge, 1916 et 1920; Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gœttingue, 1921; G. de Witt-Castor, *Matthew's sayings of Jesus*, Chicago, 1918; A. Carr, *The authenticity and originality of the first Gospel* dans *Expositor*, t. XXXIII; G. Cereselo, *Authenticità, età e storica autorità del Vangelo di S. Matteo*, Rome, 1909; S. Méchineau, *Il Vangelo di S. Matteo sec. le riposte della Commissione biblica*, Rome, 1912.

J. Huby, *Saint Matthieu*, Paris, Action populaire, 1919; W. C. Allen, *The alleged Catholicism of the first Gospel and its date*, dans *Expository Times*, t. XI, 1909; E. Levesque, *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, dans *Revue biblique*, 1916; Lukyn Williams, *The hebrew-christian Messiah or the Presentation of the Messiah to the Jews in the Gospel according to St. Matthew*, Londres, 1916. — C. W. Wotaw, art. *Sermon on the Mount*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, Extra volume, col. 1-45; Heinrici, *Die Bergpredigte quellenkritisch untersucht*, Leipzig 1900; Bacon, *Sermon on the Mount*, New-York, 1902.

L. VENARD.

2. MATTHIEU CANTACUZÈNE, fils aîné de Jean VI Cantacuzène, empereur byzantin (1341-1355), fut associé à l'empire par son père, en 1354, et dut abdiquer, en 1357. On ignore la date de sa naissance, et aussi celle de sa mort. On sait seulement qu'il précéda dans la tombe son père, mort en 1383. La vie de ce personnage n'est connue avec quelques détails que pour la période 1354-1357, et elle est avant tout du ressort de l'histoire profane. Elle est racontée par son père lui-même dans le IVe livre de ses *Histoires*, c. XXXV-XLIX, *P. G.*, t. CLIV. Son élévation à l'empire détermina la déposition du patriarche de Constantinople, Calliste Ier, qui refusa d'accomplir la cérémonie du couronnement, et fut remplacé par Philothée (février 1354). Contraint d'abdiquer en 1355, Jean VI Cantacuzène essaya vainement d'amener son fils à imiter son exemple. Matthieu guerroya encore deux ans contre Jean V Paléologue; et ce ne fut qu'après avoir été fait prisonnier par les Serbes et livré par eux à son rival, qu'il céda enfin aux conseils paternels, et promit avec serment de ne plus prendre les armes contre Jean Paléologue et ses héritiers (1357). Après un court séjour en Morée, il se retira dans un couvent de l'Athos, et s'occupa, comme son père, à composer quelques écrits, qui lui valent de figurer dans ce Dictionnaire.

Les manuscrits nous ont conservé de lui deux commentaires exégétiques : 1° Un *commentaire du Cantique des cantiques*, publié pour la première fois par Vincent Riccardi, Rome, 1624, et reproduit dans *P. G.*, t. CLII, col. 997-1084. Matthieu voit dans l'épouse des Cantiques tantôt l'Église, tantôt et plus souvent, la sainte Vierge. Il s'y montre théologien averti, mais ne nous livre que de pieuses banalités; 2° Un *Commentaire du Livre de la Sagesse*, encore inédit et conservé dans plusieurs mss. notamment dans le *Vatic. græc. 1233*, qui est constitué par cette seule pièce, et compte 115 feuilles. Incipit : Θεῖος ἡμῖν ὁ λόγος καὶ συμπάσης, ὡς εἰπεῖν, etc. C'est de là que Maï a tiré les quelques citations dont il a émaillé son édition des *Antirrhétiques* de saint Nicéphore contre les iconoclastes. Cf. *P. G.*, t. C, col. 395, 411, 418, 447, 489, dans les notes.

Signalons encore les deux petits traités d'allure philosophico-ascétique qu'il adressa à l'une de ses filles : le Περὶ φιλομαθίας et le Περὶ τῶν τριῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων. D'abord publiés par J. Sakkeliôn dans le Δελτίον, t. II (1885-1889), p. 125-139, d'après un

mauvais ms. athénien; ils ont été réédités par le même érudit dans le Παρνασσός, t. XI (1888), p. 264-284, d'après un ms. berlinois. B. Antoniadès est revenu sur cette édition dans le Δελτίον, t. IV (1892-1894), p. 518-532, pour l'amender d'après un ms. de la Bibliothèque synodale de Moscou. Peu d'écrits byzantins ont été si royalement traités.

Jean Cantacuzène, *Historiarum*, l. IV, *P. G.*, t. CLIV, col. 9-370 *passim*; Ducange, *Familiæ byzantinæ*, p. 258-264; Fabricius, *Bibliotheca græca*, ed. Harlès, t. VII, p. 793; Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 136, 489, 1058; Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, éd. de Saint-Martin, l. CXIV, t. XX, Paris, 1836, p. 327-378, *passim*; Nicolas Cabasilas, *Panégyrique de Matthieu Cantacuzène*, édité par M. Jugie dans les *Nouvelles de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. XV 1911).

M. JUGIE.

3. MATTHIEU D'AQUASPARTA, des frères mineurs, philosophe et théologien (1240-1302). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Signification historique.

I. VIE. — 1° *Le docteur franciscain.* — Matthieu d'Aquasparta naquit à Aquasparta, près de Todi, dans l'Ombrie. *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 510. La date de sa naissance est inconnue, mais peut être fixée avec vraisemblance aux environs de 1240. D'après la tradition, Matthieu d'Aquasparta entra dans l'ordre de saint François au couvent de Saint-Fortunat de Todi, Wadding, *Annales O. M.*, an. 1254, n. 48; sûrement il appartenait à la province franciscaine de l'Ombrie. *Anal. franc.*, t. III, p. 406. Ainsi que la plupart des maîtres franciscains d'alors, il étudia à Paris. Il est appelé, en effet, *doctor in theologia Parisius*, dans les listes doctorales qui font suite à la *Chronique* d'Eccleston, *Anal. franc.*, 1885, t. I, p. 262, 274, et par Wadding, *Annales*, an. 1287, n. 4; toutefois la *Chronique des XXIV Généraux* l'appelle seulement *sacræ theologiæ magister*, *Anal. franc.*, t. III, p. 406, tout comme Barthélemy de Pise. *Ibid.*, t. IV, p. 338, 345. L'histoire n'a conservé aucun détail sur son séjour à Paris. L'œuvre philosophique et théologique de Matthieu révèle pourtant qu'il étudia, sinon sous saint Bonaventure, du moins sous un des maîtres qui continuaient sa pensée, Guillaume de la Mare, Gauthier de Bruges, Jean Peckam. Ce dernier, régent de l'école franciscaine de Paris vers 1269-1272, pourrait bien être le maître d'Aquasparta. Après ses études à Paris, il fut lecteur à Bologne où les franciscains avaient un *studium generale*. Il nous l'apprend lui-même dans une note autographe ajoutée à son *Commentaire sur le livre des Sentences*, Assise, Biblioth. comm., ms. *132*, fol. 298 r°. *De secunda distinctione* : « *Utrum Deus sit?* » *argumenta sunt multa in quæstione disputata Bononiæ et illa solutio teneatur*, etc. Lors de la nomination de Peckam à l'archevêché de Cantorbéry, le 28 janvier 1279, Matthieu reçut sa chaire de lecteur au Sacré-Palais. Comme toutes les sources anciennes assurent qu'il fut le successeur immédiat de Peckam, il est inexact de fixer la date de son lectorat à Rome en 1281, ainsi qu'on le fait souvent, *Anal. franc.*, t. III, p. 372, n. 7. En 1282, il est sûrement en charge. Dans le ms. *62* de la Bibl. comm. de Todi on lit en effet au fol. 1 v° la note suivante : *Iste liber reddatur magistro Nicolao de Hoccon, anglico, quem dominus Joannes, Wintoniensis episcopus, voluit deponi penes fratrem Matthæum de ordine fratrum minorum lectorem in curia romana.* Or Jean de Pontissera, l'agent de Peckam à Rome, fut élu évêque de Winchester le 15 juin 1282 et retourna en Angleteerre à la fin de juillet 1282. J. Peckam, *Registrum epistolarum*, édit. Martin, Londres, 1882, t. I, p. 392. Le 2 août 1285, Matthieu d'Aquasparta semble bien être encore à la curie où il intervient en faveur d'Offreduccio d'Aquasparta, chanoine de Todi. G. Ceci, *Todi nel medio evo*, p. 278. Par l'*explicit* du ms. *159*, fol. 302 de la Bibl. comm. d'Assise, l'on sait que les *Questions disputées sur l'Incarnation* de Matthieu sont de cette époque : *disputavit in curia romana*. Ce fut aussi « en sa présence » que Martin IV confirma l'indulgence de la Portioncule. *Anal. franc.*, t. III, p. 372; Wadding, *Annales O. M.*, an. 1223, n. 3, et an. 1281, n. 6. Fut-il en 1282 élu provincial de l'Ombrie et empêché d'exercer ces fonctions par sa charge de lecteur, ainsi que l'assure le P. Agostino de Stroncone, *L'Umbria serafica* dans *Miscellanea francescana*, Foligno, 1887, t. II, p. 177, rien ne permet de le déterminer.

En 1287, Aquasparta était élu ministre général de l'ordre franciscain au chapitre de Montpellier. Au témoignage de Salimbene, son élection fut assez mouvementée, *Cronica*, éd. Holder-Egger, dans *Monum. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. XXXII, p. 643. Son généralat fut de très courte durée, 1287-1289; ses actes sont aussi peu connus. En septembre 1287, il est à Ferrare où il préside le chapitre qui élut Barthélemy de Bologne provincial de l'endroit. Sous son influence, Nicolas IV, précisant le statut général de l'ordre franciscain, décréta qu'à l'avenir les custodes d'une province jouiraient d'une seule voix au chapitre, que le nombre des provinces ne pourrait être augmenté sans l'assentiment du Saint-Siège et que, le ministre général venant à mourir, un vicaire général ne pourrait être élu sans la permission du pape et l'avis du cardinal protecteur. Eubel, *Bullarii franciscani epitome*, Quaracchi, 1908, n. 1619-1621; *Anal. franc.*, t. III, p. 408. Deux jours après ces décrets, le 16 mai 1288, Matthieu d'Aquasparta fut créé cardinal du titre de Saint-Laurent in Damaso, mais retint, sur le désir de Nicolas IV, le gouvernement de l'ordre. Le 3 septembre 1288, il signe pour la première fois les bulles consistoriales. E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, Paris, 1905, t. I, n. 243; Sbaralea, *Bull. franc.*, Rome, 1768, t. IV, n. 46. L'année suivante, le 9 février, le roi Alphonse II d'Aragon lui recommande ses envoyés auprès de Nicolas IV. M. Bihl, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, 1922, t. XV, p. 231. Vers la même époque, Aquasparta blâma le provincial de France, Nicolas de Ghistelle, qui avait glosé la bulle *Exiit qui seminat*, malgré la défense de Nicolas III. P. Callebaut, dans l'*Archiv. franc. histor.*, 1917, t. X, p. 346-7; Wadding, *Annales*, an. 1289, n. 22. Ce qui caractérise l'administration de M. d'Aquasparta, ce fut sa bienveillance envers les Spirituels. Il accorda en effet au bienheureux Jean de Parme, qui depuis son procès sous saint Bonaventure (c. 1263) était relégué à Grecchio, de se rendre en pays infidèle. *Anal. franc.*, t. III, p. 408-9. De plus il réhabilita Pierre Olivi; Ubertin de Casale nous l'apprend dans sa célèbre *Apologie* présentée au concile de Vienne. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des M. A.*, Berlin, 1886, t. II, p. 389; *Olivis Leben und Schriften*, *ibid.*, t. III, p. 430-1. De par la volonté d'Aquasparta, Olivi fut nommé lecteur au *studium generale* de Florence où il exerça une grande influence sur les mystiques de la Toscane et de l'Ombrie. En même temps Matthieu révoqua, à la suite d'Arlotto de Prato, toutes les mesures prises par le ministre général Bonagratia contre Olivi et les Spirituels. Ehrle, *loc. cit.*, p. 387. Aquasparta promut également les études et fit de nouvelles ordonnances pour le *studium* de Paris, rappelées dans les *Constitutions* du 25 mai 1292. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 56. Il seconda aussi les intentions de Nicolas IV dans l'œuvre des missions d'Asie. Golubovich, O. F. M., *Bibliotheca bio-bibliografica della Terra santa*, Quaracchi, 1906, t. I, p. 323-325. Une relation importante sur les mis-

sions de Tartarie lui est envoyée le 10 avril 1288. Eubel *Bull. franc. epit.*, p. 165. Après une brève administration, Aquasparta fut remplacé le 29 mai 1289 par Raymond Gaufredi, élu au chapitre de Rieti. Plusieurs historiens l'ont critiqué et assurent que sous lui la discipline régulière s'affaiblit notablement. Ainsi Wadding, *Annales O. M.*, an. 1289, n. 23, cf. *Anal. franc.*, t. III, p. 415, n. 4. Ces jugements défavorables ont été suggérés presqu'exclusivement par les vers suivants de Dante, *Parad.*, cant. XII, 124-126 : *Ma non fia da Casal, ne d'Acquasparta; Là onde vegnon tali alla scrittura, Ch'uno la fugge e l'altro la coarta.* Ainsi, d'après le poète florentin, un petit nombre de franciscains aurait été, de son temps, fidèle à la règle de saint François, et encore ce groupe ne viendrait ni de Casal — allusion à Ubertin de Casale — ni d'Aquasparta. En fait rien n'appuie ces assertions. Dante était l'adversaire politique d'Aquasparta; d'après le sénateur F. Riuffini, c'est lui qu'il attaque aussi dans un passage célèbre de la *Monarchia. Dante e il Protervo decretista innominato*, dans *Memorie della R. Accademia delle scienze di Torino*, 1922, série II, t. LXVI, p. 69. Par suite la réserve s'impose, les jugements portés par Dante sur ses adversaires étant tous fort passionnés. Bien plus, si l'on observe que Matthieu remit en liberté les Spirituels dont le tort n'était pas autre que d'être très vivement attachés à l'idéal de saint François, et qu'Ange de Clareno ne lui fait aucun grief dans sa célèbre *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, il n'est pas douteux que son attitude ait été conciliatrice et en définitive bienfaisante.

2° *Le cardinal.* — De 1289 à 1302, M. d'Aquasparta allait se consacrer aux affaires ecclésiastiques.

Sous Nicolas IV son rôle est moins apparent, bien qu'il soit souvent délégué dans les affaires des ordres religieux. Exécuteur testamentaire du cardinal Bentivengha, † 1290, Aquasparta recueillit aussi sa charge de grand pénitencier à la fin de 1288 ou au début de 1289. Langlois, *Les registres de Nicolas IV*, t. I, n. 1013. Dans le *Formulaire des pénitenciers* de Benoît XII, conservé dans l'*Ottob. lat. 333*, 24 lettres de M. d'Aquasparta relatives à des matières canoniques ont été conservées. E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, Rome, 1907, t. I, p. 30, 90. En 1289, semble-t-il, il est chargé de terminer un conflit entre dominicains et franciscains au sujet de l'érection d'un couvent à Weissenbach, H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des XIII. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891, p. 149. Comme il résulte de la bulle *Regis pacifici* de Nicolas IV (12 sept. 1289), il fit partie de la commission cardinalice chargée d'étudier la question de la réforme de Cluny et d'élire les quinze définiteurs qui devaient célébrer le chapitre suivant. Sbaralea, *Bull. franc.*, t. IV, p. 106-7; dom L. Guilloreau, *Robert, abbé de Cérisy*, dans *Revue Mabillon*, Ligugé, 1921, IIe série, t. XI, p. 273. Vers le début de 1291, il changea son titre cardinalice et devint cardinal-archevêque de Porto et Sainte-Rufine, *Anal. franc.*, t. III, p. 408.

Le 4 avril 1292, Nicolas IV mourait à Rome. Une longue vacance du Saint-Siège s'en suivit, occasionnée par les rivalités des Colonna et des Orsini. Matthieu d'Aquasparta assista d'abord au conclave qui se tint à Rome, mais l'accord n'ayant pu se faire au sein du Sacré Collège, il se retira à Rieti le 29 juin 1292 avec les cardinaux qui n'appartenaient pas aux grandes familles romaines. R. Morghen, *Il card. Matteo Rosso Orsini*, dans *Archivio della R. Società Romana di storia patria*, Rome, 1923, t. XLVI, p. 314-329. De Rieti il se rendit à Todi, *Archives*, arm. 4, cass. 5, n. 4; Ceci, *loc. cit.*, p. 238-9. A la fin de septembre Aquasparta retourna à Rome et y passa l'hiver, prenant part au conclave qui se tenait à la Minerva. Après Pâques, il retourna à Rieti. Ce fut alors que le cardinaux réunis à cet endroit, à l'exception des Colonna, l'envoyèrent au secours de Stroncone assiégée par les troupes gibelines de Narni. Le cardinal Jacques Stephaneschi dans sa *Vie métrique* de Célestin V, *Acta SS.*, mai, t. IV, Anvers, 1685, p. 444-5, nous a conservé les détails de cette expédition. Le corps d'armée d'Aquasparta, commandé par Rubeone Pallo de Subiaco, dégagea rapidement la place, et Narni fut obligée de se rendre aux conditions imposées par le Sacré Collège. Le 17 juillet la paix fut jurée entre les mains de Matthieu dans la cathédrale de Terni. Les cinq pièces relatives à cette affaire, transcrites du registre de Bonaiuti de Casentino, sont encore conservées aux archives publiques de Stroncone. Mazzatinti, *Gli archivi della storia d'Italia*, Rocca S. Casciano, 1900, t. III, p. 362. La réconciliation de Narni causa des ennuis au cardinal. Les pénitenciers mineurs qu'il y avait délégués n'observaient pas une prudente modération : un vif mécontentement éclata. Dans un désir de paix, Aquasparta voulut résigner sa charge de grand pénitencier, mais les cardinaux refusèrent d'accepter sa démission, tout en limitant plus étroitement ses pouvoirs. J. Stephaneschi, *loc. cit.*, p. 447-448. L'affaire de Narni ne devait s'achever que le 1er février 1298. Digard, *Les registres de Boniface VIII*, Paris, 1890, t. I, n. 2394.

A l'automne, le conclave s'étant transféré à Pérouse, Aquasparta se rendit dans cette ville le 18 octobre. Un moment les suffrages des cardinaux qui formaient le groupe des modérés sous la conduite de Latino Malabranca, O.P., se portèrent vers lui, mais Matthieu ne put obtenir un nombre suffisant de votes. H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902, p. 31. Finalement le 5 juillet il signa l'acte d'élection de Célestin V, Raynaldi, *loc. cit.*, n. 6, qu'il avait contribué à faire élire en appuyant la proposition du cardinal Malabranca. R. Morghen, *loc. cit*, p. 321-324. Le 11 du même mois, le Sacré Collège le déléguait avec les archevêques de Lyon et d'Orvieto pour porter la nouvelle à l'élu. Raynaldi, *Annal.*, an. 1294, n. 7. Aquasparta se rendit à Aquila en passant par Foligno où Lotharinge de Florence, ministre général des servites, le reçut avec honneur, Mirini et Sollier, *Monum. ord. serv. B. M.*, Bruxelles, 1899, t. II, p. 135, sans doute en reconnaissance des services que le cardinal lui avait rendus en faisant reconnaître par le Saint-Siège l'ordre des servites supprimé par le concile de Lyon (1275). A. Giano, *Annales ord. serv. B. M. V.*, Lucques, 1719, t. I, p. 157 *a*, 158 *b*. Ce que fit Aquasparta dans la suite, soit durant le pontificat de Célestin V, soit lors de l'élection de Boniface VIII, est totalement inconnu.

Le cardinal franciscain avait connu jadis Boniface VIII à Todi; il devint bientôt le plus ferme soutien de sa politique. — Le 21 juin 1295, à Anagni, il assiste à la confirmation du traité de paix conclue entre la France, l'Aragon et la Sicile, Digard, *Les registres de Boniface VIII*, t. I, n. 184; Raynaldi, *Annal.*, an. 1295, n. 23; depuis ce jour jusqu'au 27 juin 1298, il signe tous les actes consistoriaux. Le 10 mai 1297, lorsqu'éclata la rébellion des Colonna et des Spirituels, Raynaldi, an. 1297, n. 26-42, Aquasparta fut un des premiers à signer le manifeste que les dix-sept cardinaux envoyèrent à la catholicité en faveur de Boniface VIII. Denifle, *Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinäle gegen die Colonna*, dans *Arch. f. Litt... des M. A.*, t. V, p. 493-529. A sa suite, les maîtres franciscains d'alors les plus célèbres, Pierre Olivi, Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, Jean de Murro, etc., allaient défendre la même cause. Ce fut au milieu de ces troubles qu'eut lieu la canonisation du roi de France, Louis IX, le 11 juillet 1297, à Orvieto. Aquasparta y

fit le sermon de circonstance, ainsi que Pierre Colonna en témoigna au concile de Vienne lors du procès de Boniface VIII. Cf. C. Höfler, *Rückblick auf Papst Bonifacius VIII und die Literatur seiner Geschichte*, p. 60. D'après le discours de Boniface VIII, Aquasparta avait été déjà, sous Nicolas IV, l'un des trois cardinaux chargés d'examiner les dossiers du procès. Tosti, *Histoire de Boniface VIII* (trad. Duclos), Paris, 1854, t. II, p. 447. Que, vers la fin de 1299, il ait tenté, avec le cardinal Matthieu Orsini, de réconcilier le pape et les Colonna, des témoins l'assurèrent au procès de Boniface VIII, Dupuy, *Histoire du différend*, Paris, 1655, p. 334, mais le fait est douteux. Morghen, *loc. cit.*, p. 346. Quoi qu'il en soit, le 11 déc. 1297, Aquasparta était nommé à la place du card. Jacques Colonna protecteur du couvent Saint-Sylvestre *in Capite*, transféré à Rome depuis 1284, et où l'élite de la maison des Colonna s'était retirée. Sbaralea, *Bull. franc.*, t. IV, p. 456. Peu après, le 14 décembre, il était créé légat pontifical pour la Toscane, la Lombardie, les Marches, la Romagne et les diocèses d'Aquilée et de Ravenne. Digard, *Registres*, t. I, n. 2376, et investi de pouvoirs extraordinaires, *ibid.*, n. 2377-2382; il devait prêcher la croisade contre les Colonna dans les États de l'Église. Le 16 décembre il quittait Rome pour se rendre à Florence. Le 11 janvier 1298, en qualité de légat, il écrivait de cette ville au provincial des franciscains de Bologne, lui enjoignant d'enrôler des troupes au service de Boniface VIII. Giordani, *Acta franciscana e tabulariis Bononiensibus*, p. 395-396, dans *Anal. franc.*, 1927, t. IX. Diverses concessions d'indulgences établissent que, le 21 janvier et le 5 février, il était toujours à Florence. Le 20 février, Boniface VIII l'ayant chargé spécialement de prêcher la croisade contre les Colonna en Toscane et de ramener partout la paix, Digard, t. II, n. 2878, le cardinal négocia avec Florence et en obtint cent soldats. Davidsohn, *Gesch. von Florenz*, t. III, p. 42-45; F. Perrens, *Histoire de Florence*, Paris, 1877, t. II, p. 441-443. Cette mission achevée, le cardinal retourna à Rome le 22 avril. En juin 1298, il assista au consistoire où Boniface VIII porta sa sentence arbitrale entre la France, l'Angleterre et la Flandre, Digard, t. II, n. 2809, Potthast, *Regesta*, n. 24 706-24 713. Devenu presque l'allié de Philippe le Bel à cause du péril créé par l'affaire des Colonna, Boniface VIII sacrifiait la cause de Guy de Dampierre. Kervyn de Lettenhove, *Recherches sur la part que l'ordre de Cîteaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et de Philippe le Bel*, reproduites dans *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1833, 1857, 1876. Aquasparta, qui était le défenseur de la cause flamande à Rome et avait conseillé à Robert de Béthune et aux ambassadeurs du comte de Flandre de s'en remettre à la décision du pape, K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1869, 1871, vit ses efforts ruinés pour le moment.

Depuis ce jour et jusqu'à la fin de 1299, Aquasparta apparaît moins fréquemment dans les actes pontificaux, mais reste mêlé aux affaires politiques et ecclésiastiques. Le 22 août 1298, il écrit à Jaime II d'Aragon. H. Finke, *Acta Aragonensia*, Berlin, 1908, t. I, p. 50, 52, qui eut d'ailleurs avec lui d'autres relations à propos de l'épineuse affaire du royaume de Sicile. Finke, *Acta* etc., t. I, p. 96. C'est lui aussi qui au nom de Boniface VIII écrit le 14 juillet 1299 à Charles II, roi de Naples, le priant de ne pas mettre à la tête de l'expédition de Sicile, son fils Philippe, prince de Tarente. Finke, *Acta*, t. I, p. 59. En 1299, il suit la curie à Rome, Digard, t. II, n. 2858, à Anagni, *id.*, t. II, n. 3180, et de nouveau à Rome, n. 3330. Plus que jamais il s'occupe de la cause flamande, si bien que les envoyés du comte de Flandre pouvaient écrire à Guy de Dampierre le 9 juillet : « Li cardenal parolent moult bien pour vous tous, et deus espéciaux amis avés-vous mon segneur Gérard de Parme et mon segneur Mathiu d'Expert, et si avés moult bien le grasse de le court, etc. » K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1886. L'heure était favorable, car Boniface VIII était fort mécontent de l'alliance de Philippe le Bel et d'Albert d'Autriche dont Aquasparta connaissait les tractations voilées dès le mois de juillet 1299, et en donnait avis à la curie et aux ambassadeurs de Flandre. K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1898.

Ce fut au milieu de ces difficultés, à l'heure où éclatait le second différend entre le pape et le roi de France, que commença le jubilé de 1300. Le 6 janvier, Aquasparta prêcha au Latran, à l'invitation de Boniface VIII, sur la suprématie du pouvoir pontifical aussi bien au temporel qu'au spirituel. Ses déclarations ne nous sont connues que par le rapport incomplet des ambassadeurs flamands, Jean de Menin et Michel als Cloketes. Voir K. de Lettenhove, *loc. cit.*, col. 1901 : « Résolument la théologie franciscaine se mettait au service de la papauté, à l'heure de la crise. »

D'autres affaires sollicitaient aussi l'intervention du Saint-Siège. Et d'abord la querelle du clergé séculier et régulier au sujet du décret, *Omnis utriusque sexus*, du IVe concile du Latran. Boniface VIII y mit fin par la bulle *Super cathedram* (18 fév. 1300), Sbaralea, t. IV, p. 498-501, faite *ad instantiam patris Mathei et domini Portuensis*. H. Finke, *Aus den Tagen*, etc., II. Quellen, p. XLVIII. Plus grave encore était la situation politique de l'Italie centrale, déchirée par les factions des Guelfes et des Gibelins. Le 10 janvier 1300, Boniface VIII avait bien approuvé en consistoire un compromis de paix entre Este et Ferrare, déjà conclu au Latran le 24 décembre 1299 sous l'influence d'Aquasparta, Digard, t. II, n. 3298; mais en réalité toute l'Italie était en feu, surtout Florence. Le 23 mai 1300, Aquasparta fut nommé légat pontifical et « pacidire » pour la Toscane et la Lombardie, etc. Digard, t. II, n. 3892; Raynaldi, *Annales*, an. 1300, n. 24. Arrivé à Florence au début de juin, Aquasparta se retira au palais épiscopal des Spini et après s'être entouré des plus hautes personnalités du clergé florentin, Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 123, fit connaître sa commission. Lassé, après quatre mois de vaines tentatives de pacification, le légat lança l'interdit contre Florence le 28 ou le 29 septembre 1300. Davidsohn, *Forschungen*, t. III, p. 277-279; *Geschichte*, t. III, p. 130-132.

Pendant son séjour à Florence, M. d'Aquasparta avait été nommé recteur de la Romagne le 19 juillet. Digard, *loc. cit.*, t. II, n. 3900. Il partit donc pour Bologne où il se trouvait déjà le 14 octobre. Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 278. L'année suivante, le 14 février, après avoir séjourné à Ravenne, il fit à Canozosia, près de cette ville, une réunion générale des princes et des podestats de la Romagne afin de pacifier le pays. *Annales de Forli*, *loc. cit.*; Wadding, *Annales ord. min.*, ad an. 1300, n. 2; Ghirardacci, *Della historia di Bologna*, Bologne, 1596, t. I, p. 415-420. Aquasparta se trouvait encore dans la Romagne lorsque, le 2 décembre 1301, Boniface VIII, après avoir appelé à Florence Charles de Valois, ordonna au cardinal de retourner en cette ville. Raynaldi, *Annales eccles.*, an. 1301, n. 13; Villani, *Histoire*, c. 42, *loc. cit.*, p. 373; Davidsohn, *loc. cit.*, p. 190. L'œuvre pacificatrice d'Aquasparta, contrariée de toute manière, se borna à unir par des mariages les grandes familles florentines des Cerchi, des Adimari, des Donati et des Pazzi. Le parti des Noirs étant venu au pouvoir grâce à Charles de Valois, les Blancs et avec eux Dante avaient été exilés et s'étaient alliés avec

Pistoie. Aquasparta voulut traiter avec cette ville mais n'obtint rien et lança contre elle l'interdit. Davidsohn, *Forschungen*, t. III, p. 290, 303. Quelque temps après, le 16 janvier 1302, il présida à Florence l'assemblée des villes toscanes qui appartenaient à la ligue guelfe en vue d'organiser la lutte contre les Gibelins. Davidsohn, *Geschichte*, t. III, p. 193. Ce fut un de ses derniers actes en cette ville.

Pendant cette légation le conflit entre Bonifaface VIII et Philippe le Bel s'était exaspéré. Les griefs s'étaient accumulés à Rome contre le roi de France, avaient amené, les 4 et 5 décembre 1301, les bulles *Salvator mundi* et *Ausculta fili*, et provoqué la convocation d'un concile français à Rome pour le 1er novembre 1302. Philippe le Bel répondit à ces actes par l'assemblée générale du 10 avril 1302. Lorsque ses envoyés se présentèrent à Anagni le 24 juin, ce fut Matthieu d'Aquasparta qui, dans un discours de grand style théologique et juridique, répondit au nom du Saint-Siège. Dupuis, *loc. cit.*, p. 73-76. Son discours, très habile, où les torts de Philippe le Bel, ses falsifications de bulles papales étaient mis au compte de ses légistes, et où la plénitude du pouvoir pontifical était vigoureusement affirmée, même dans l'ordre temporel, *de omni temporali ratione peccati*, se terminait par cette déclaration : *Ita sentio pro ista veritate quod auderem eam defendere contra totum mundum et auderem exponere vitam meam, quod summus pontifex, qui est vicarius B. Petri, habet plenitudinem potestatis*, etc. Deux jours après, le 26 juin, Aquasparta et le Sacré Collège répondaient à la violente lettre de la noblesse française. Dupuis, *loc. cit.*, p. 71-72. Ce fut un de ses derniers actes. A la veille en effet de la bulle *Unam Sanctam* (18 nov.) que son discours du 24 juin annonçait, M. d'Aquasparta mourait à Rome le 29 octobre, ainsi que nous l'apprend le *Nécrologe* des chanoines de Saint-Pierre. Denifle, *Chart. Univ. Paris.*, t. II, p. 59. Il fut profondément regretté. Wadding, *Annales*, an. 1302, n. 6. Son testament est encore conservé, mais, depuis 1910, les franciscains de Quaracchi n'ont pu en obtenir communication. Ce que l'on sait, par un acte notarié du 23 janvier 1303, c'est qu'une partie de ses livres et de son mobilier liturgique fut léguée au couvent de Saint-Fortunat de Todi. Todi, *Archives*, arm. 4, cass. 5, n. 35. Le corps du cardinal repose encore aujourd'hui dans l'église franciscaine de l'*Ara Cœli* à Rome, dans un beau monument dû aux mosaïstes de l'école de Jean Cosmati. Guiraud, *L'Église et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902, p. 17; Pacifici, *La chiesa di S. Maria in Ara Cœli*, dans l'*Arte cristiana*, Milan, 1926, t. XIV, p. 139-155.

II. Écrits. — Les écrits de M. d'Aquasparta ne le cèdent point en étendue et en richesse doctrinale à ceux de saint Bonaventure ou de Duns Scot.

1° *Ouvrages authentiques.* — 1. *Concordantiæ super IV libros Sententiarum.* — M. d'Aquasparta est l'auteur de deux écrits sur les *Sentences*. Le premier n'est qu'une table des matières de ce texte classique. Cet ouvrage est aujourd'hui conservé dans le cod. lat. *8947*, fol. 24 v°-49 v°, de la Bibliothèque d'État de Munich, le ms. *H. B. III, 1* de Stuttgart et les ms. *161, 163, 179* de la bibliothèque publique de Brunswick. Inc. : *Abortum procurantes quando sunt homicidæ*, l. IV, dist. XXXI. *Abstinere a malis*, etc. Expl. : *Christus quare suscitaturus corpora vivorum et mortuorum in forma servi et in ea judicaturus*, l. IV, dist. XLVIII. Cf. Ehrle, *Die Ehrentitel der schol. Lehrer des Mittelalters*, dans *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wissenschaften*, Munich, 1919, p. 40-41; Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. M. von Aquasparta* (*Theolog. Studien d. Leo-Gesellschaft*, XIV), Vienne 1906, p. 16. L'authenticité de l'ouvrage est pleinement garantie. Déjà la *Chronique des XXIV Généraux*, *Anal. franc.*, t. III, p. 406, en fait mention : *Hic etiam fr. Matthæus fecit pulchram Postillam super epist. ad Romanos et tabulam per alphabetum perutilem super libros sententiarum.* L'attestation du ms. de Stuttgart est très formelle : *Incipiunt concordantiæ super IV libros sententiarum quas composuit reverendus pater fr. Matheus de Aqua Sparta, magister theologiæ et generalis minister*, etc. De même le ms. de Munich, fol. 24 v°, assure que la table a été composée *per reverendum patrem fr. Matthæum de Aquasparta, magistrum sacræ theologiæ ordinis minorum.* Cet écrit de M. d'Aquasparta est encore inédit comme l'ouvrage analogue de Robert Kilwardby, O. P.

2. *Commentarius in libros Sententiarum.* — Le Ier livre de cet ouvrage est conservé dans le ms. *122*, fol. 2 v°-160 r°, de la Bibliothèque communale de Todi. Inc : *Nihil me judicavi scire inter vos nisi Christum Jesum et hunc crucifixum*, I Cor. XI. *In verbis istis Paulus apostolus doctor egregius et prædicator veritatis*, etc. Expl. : *A quo est omne datum optimum et omne donum perfectum tanquam a patre luminis cui sit omnis gloria, laus, virtus et imperium per infinita sæcula sæculorum.* La table des matières, autographe comme le ms. lui-même, donne la liste de 411 questions. Ainsi que Matthieu d'Aquasparta l'a signalé, fol. 73 v°, 166 v°, les distinctions XVIII et XIX manquent. Grabmann, *loc. cit.*, p. 17; Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1883, p. 26. Le IIe livre, également autographe, est dans le ms. *132* de la Bibliothèque communale d'Assise, fol. 1 v° : Inc. : *Intravi in domum figuli et ipse faciebat opus super rotam et dissipatum est vas quod ipse faciebat super rotam*, Jerem., XVIII. *Diligenter*, etc.; fol. 225 c. Expl.: *secundum illam acceptionem supra positam.* Les distinctions XVIII et XIX ne se lisent point dans le corps de l'ouvrage, fol. 225 c, mais plus loin aux fol. 298 c-309 d. Le commentaire s'arrête à la distinction XXXIX; la suite du texte de Pierre Lombard n'a pas été expliquée. Le même ms. contient, immédiatement après, le commentaire incomplet de Matthieu sur le IVe livre des *Sentences*, fol. 226 a : Inc. : *Circa istam distinctionem primam, in qua determinat magister de sacramentis in generali et postmodum in speciali de sacramentis veteribus, quæruntur duo*, etc.; fol. 297 d. Expl. : *quia irreparabilis est, ut dictum est.* L'écrit s'achève par la dictinction XIV, après le traité sur l'eucharistie. Le reste manque. De même le commentaire sur le IIIe livre du Lombard. Tout incomplet qu'il soit, cet ouvrage n'en est pas moins un des principaux monuments de la scolastique au XIIIe siècle : le IIe livre surtout, très développé, est d'une grande signification : l'histoire définitive de la scolastique, de l'influence bonaventurienne et du conflit qui divisa les augustiniens et les disciples nouveaux d'Aristote, ne pourra s'écrire qu'à l'aide de ce texte. L'ordonnance générale est admirable de clarté. D'ordinaire, Matthieu suit de près le *commentaire* de Bonaventure. Malgré cette importance, l'œuvre du cardinal franciscain est encore inédite. Deux questions seulement du premier livre, ayant trait à la connaissance de Dieu et à l'argument de saint Anselme, ont été publiées par le P. Daniels, O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. der Gottesbeweise im XIII. Jahrhundert* (*Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, VIII), Munster, 1909, p. 52-63.

3. *Quæstiones disputatæ* et *Quodlibeta.* — A l'instar d'Henri de Gand et de Godefroy de Fontaines, Matthieu d'Aquasparta est l'auteur de nombreuses *Questions disputées* et de six *Quodlibets.* Le cod. *44*, fol. 317 sq. de la Bibliothèque communale de Todi,

contient à lui seul 155 questions distribuées entre ces deux groupes de disputes. La liste en a été publiée par les franciscains de Quaracchi : *M. ab Aquasparta Quæstiones disputatæ selectæ. Quæst. de fide et cognitione*, I, Quaracchi, 1903, p. VII-XV. Sauf la dernière question, *Utrum mors Christi fuerit miraculosa an naturalis?* Todi, cod. *44*, fol. 315 v°, contenue aussi, mais en partie seulement, dans le ms. *159*, fol. 302 v° de la Bibliothèque d'Assise, toutes ces *Questions* et tous ces *Quodlibets* se retrouvent aussi dans le cod. *134*, fol. 228 sq. de cette dernière ville, l'un des plus importants mss. autographes de la scolastique. L'ordre des questions y est presque le même. Quelquefois le texte est conservé dans une rédaction primitive qui transpose les arguments et leurs solutions et permet ainsi de reconstituer la manière dont la question était débattue publiquement entre le maître et le *respondens*. Ces disputes portent sur des sujets les plus différents et d'une façon spéciale sur la psychologie. Pour l'histoire de la théologie, les *Quæstiones de gratia*, Todi, cod. *44*, fol. 277 v°-308 v°, méritent d'être signalées avant tout. Aux 155 questions du cod. *44* de Todi et de l'autographe assisiate, il faut ajouter encore les *Quæstiones disputatæ* du ms. *159* d'Assise. Elles comprennent neuf *Quæst. de incarnatione*, fol. 216 r°-240 v°, six *Quæst. de legibus*, fol. 240 v°-262 r°, et six *Quæst. de anima*, fol. 285 r°-302 v°. Cf. *M. ab Aquasparta*, *Quæstiones de Christo*, Quaracchi, 1914, p. VII-IX. De la sorte, 176 questions de M. d'Aquasparta sont actuellement connues et conservées dans les mss. d'Assise et de Todi. En dehors de ces bibliothèques, quelques-unes seulement possèdent une partie plus ou moins considérable des *Quæstiones disputatæ* du cardinal franciscain. Ainsi le cod. *Aedil. 164*, fol. 73 v°-111 v°, de la Laurentienne de Florence a 15 questions diverses; d'après les indications de la table, fol. 112 v°, 12 autres devaient s'y trouver également. A la même bibliothèque le cod. *Conv. sopp. 123*, col. 97-98, a aussi une question abrégée *secundum Mattæum de Aquasparta*. Le cod. *VII C. 47*, fol. 87 v°-157 v°, de la Bibliothèque nationale de Naples contient 29 questions sur la connaissance et l'âme. D'après les notes inédites du P. Fidèle de Fanna, O. F. M., le cod. Burney *352*, fol. 33, du British Museum offre les mêmes textes. C'est aussi à notre auteur qu'appartiennent les 8 questions sur la connaissance attribuée à Guillaume de Falgar dans le ms. *457*, fol. 109, de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. Après Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, t. II *b*, p. 104-109, plusieurs auteurs se sont mépris à leur sujet, tels Marcellin de Civezza, *Il breviloquium super libr. sententiarum di fr. Gherardo di Prato*, Prato, 1882, p. 32-34, les éditeurs de Quaracchi, *De humanæ cognitionis notione anecdota*, Quaracchi, 1883, p. 63, et S. Belmond dans les *Études franciscaines*, Paris, 1921, t. XXXIII, p. 17. En effet la liste des questions et les extraits publiés par Hauréau, sont textuellement chez Matthieu d'Aquasparta, *Quæst. disp. de fide et cognitione*, p. 250-1, 181, 297, ainsi que l'a observé justement Grabmann, *op. cit.*, p. 32-34. Jusqu'ici il ne s'est pas découvert d'autres mss. Il en existait un jadis à la bibliothèque Saint-François de Sienne, mais il a disparu dans un incendie. Papini, *L'Etruria francescana*, Sienne, 1797, p. 121.

L'importance capitale des *Quæstions disputées* de M. d'Aquasparta n'est plus à signaler. Les médiévistes les plus distingués en ont loué d'un commun accord les qualités de premier ordre. Cf. *Quæstiones de Christo*, p. V-VI; Grabmann, *op. cit.*, p. 172; Denifle, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904, t. I *b*, p. 524. « Matthieu d'Aquasparta, écrit M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*, 5e édit., Louvain, 1924, t. I, p. 358, se révèle comme un écrivain de talent au style sobre, clair et précis, et par la profondeur de ses pensées, il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains. » « Chez aucun des anciens scolastiques, saint Thomas d'Aquin non excepté, dit à son tour S. E. le cardinal Ehrle, *Das Studium der Handschriften*, p. 46, on ne rencontre dans leurs écrits d'école, une abondance, une élégance de diction et une clarté d'exposition semblables à celles que nous admirons dans les *Quæstiones disputatæ* du savant cardinal. »

4. *De æterna processione Spiritus Sancti.* — Cet opuscule, conservé autographe à Todi, cod. *122*, fol. 170 d-172 d, a été édité, *Quæstiones de fide et cognitione*, p. 429-453. Il est dirigé contre les Grecs et a pu être composé à l'occasion du second concile de Lyon (1274).

5. *De Deo uno et trino.* — Ce traité, non signalé jusqu'ici, est conservé autographe à Todi, cod. *122*, fol. 166 c-170 d. Il rappelle de très près le *Breviloquium* de saint Bonaventure en ce que Aquasparta y résume en 18 chapitres toute la théologie de Dieu.

6. *Commentarius in Psalmos.*— Cet écrit est conservé autographe à Assise dans le cod. *67*, fol. 1 v°-269 v°. Inc. : *Nolite inebriari vino in quo est luxuria*, etc., Eph., V, 18. *In verbo proposito invitat nos apostolus ad psalmorum decantationem devotam, et tanquam prudens et sapiens doctor*, etc. Expl. : *Sanctorum cœtibus aggregati videamus te, amemus atque fruamur te atque laudemus in sæcula sæculorum.* Il ne s'étend qu'aux 50 premiers psaumes. Aquasparta ne paraît point avoir achevé son œuvre, car si l'on rapproche le ms. *67* et le ms. *51*, fol 279, qui formaient jadis un seul ms. autographe, l'on voit par l'ancienne pagination que les deux commentaires d'Aquasparta sur les Psaumes et sur l'Apocalypse se suivaient à neuf folios de distance seulement. Le présent ouvrage est extraordinairement développé; il est d'un intérêt considérable pour la théologie et surtout pour l'ascèse et la mystique.

7. *In Apocalypsim.* — Ce commentaire, mentionné deux fois dans l'ancien catalogue de la Bibliothèque publique de Saint-François, L. Alessandri, *Inventario dell'antica biblioteca del conv. di S. Francesco in Assisi*, Assise, 1906, p. 58, 62, est conservé autographe dans le cod. *51*, fol. 279 r°-356 v°, et le ms. *57*, fol. 69-87, d'Assise. L'ouvrage est incomplet dans son état actuel, car le cahier 9 de l'original est demeuré jusqu'ici introuvable, L. Alessandri, *loc. cit.*, p. 159-160; de plus le texte est dans un grand désordre, car l'ordre des folios est tout bouleversé. L'incipit se lit ainsi : *Beatus qui legit et audit verba prophetiæ hujus. Ad commendationem doctrinæ quæ traditur hoc libro, nescio unde convenientius auctoritatem assumerem quam ab ipso Johanne...*

8. *Commentarius in Job.* — L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, Todi, cod. *185*, et celui de la bibliothèque de Saint-François à Assise, Alessandri, *loc. cit.*, p. 23, attribuent à Matthieu un commentaire sur Job. D'après l'*incipit* du catalogue assisiate, ce texte longuement recherché me paraît devoir être identifié avec la *Postille sur Job* contenu dans le ms. *35*, fol. 286 sq., de la bibliothèque d'Assise. Inc. : *Hæc omnia liber vitæ et testamentum altissimi et agnitio veritatis*, Eccl., XXVI. *Inter omne somnium gentium scripturas*, etc. Ce texte n'est pas un autographe, mais remonte seulement au début du XVe siècle.

9. *Sermones.* — Outre le sermon prononcé au consistoire de 1302 et publié par Dupuis, *Histoire du différend*, p. 73-76, Aquasparta a laissé un grand nombre de sermons et d'homélies très loués dans l'antiquité. *Anal. franc.*, t. IV, p. 338; Mariano de Florence, *Compend. chronic. ff. minorum*, dans *Archivum franc.*, t. II, p. 464. Le texte autographe est conservé dans les ms. *460* et *461* de la bibliothèque municipale d'Assise qui originairement ne formaient qu'un seul ms., ainsi que l'atteste l'ancienne foliation : cod. *460*, fol. 1-276,

et cod. *461*, fol. 277-464. Ces deux mss, surtout le *460*, sont dans un mauvais état de conservation; l'ordre des folios y est aussi très bouleversé. De ces sermons, le ms. *682*, fol. 319 sq., de la même bibliothèque contient un recueil de 113 discours sur les dimanches et les principales fêtes de l'année. Tous ces textes sont inédits sauf un. F. Cloarec, O. F. M., *M. ab Aquasparta sermo de S. Francisco*, dans *Archivum franc.*, Quaracchi, 1916, t. IX, p. 226-236.

2° *Écrits inauthentiques.* — 1. *Commentarius in XII Prophetas minores*, et *Com. in Matthæum.* — Plusieurs écrivains, Sbaralea, *Supplement. ad script. O. M.*, Rome, 1806, p. 525, et après eux les franciscains de Quaracchi, *Quæst. de fide et cognitione*, p. VI, Grabmann, *op. cit.*, p. 15, ont attribué à Aquasparta le *Commentaire sur les petits Prophètes*, conservé incomplètement dans le ms. *51*, fol. 67 r°-80 v°, de la Bibliothèque d'Assise et le *Commentaire sur S. Matthieu* qui se trouve dans le même ms., fol. 81 r°-114 v°. Mais comme l'attestent de nombreuses notes marginales, *fratris Illuminati septem petiæ, fratris Illuminati secundus*, ces deux écrits appartiennent certainement à un fr. Illuminé, probablement Illuminé de Chieti, O. M., secrétaire d'Hélie et évêque d'Assise en 1274. É. Longpré, dans la *France franciscaine*, Paris, 1922, t. V, p. 429-431.

2. Inauthentique aussi est le *Commentaire sur le Ier livre des Sentences* contenu dans le ms. *472*, fol. 33 sq., de la Bibliothèque Classense de Ravenne, et considéré comme autographe par MM. Bernicoli et Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, Forli, 1894, t. IV, p. 246. Ce ms. en effet n'est pas un autographe d'Aquasparta; il ne fait aucune allusion au maître franciscain et diffère totalement du *Commentaire* authentique. Bien plus, l'analyse du contenu révèle que ce texte est dû à un franciscain d'Oxford, postérieur à Thomas Bungay, O. M., dont il cite souvent et approuve les critiques à l'adresse de saint Bonaventure. A cause des indications du fol. 27 a, il y aurait peut-être lieu d'attribuer ce *Commentaire* à Pierre d'Angleterre, O. M. Quoi qu'il en soit, cet écrit est à ce point étranger à notre auteur qu'il rejette la thèse bonaventurienne de l'illumination, *Prolog.*, q. IV, fol. 2 c.

3. *Le Dies iræ* a été attribué parfois à Matthieu d'Aquasparta depuis Oldoini, *Athenæum Romanum*, Pérouse, 1676, p. 485. Ce sentiment n'a aucun fondement. Grabmann, *loc. cit.*, p. 19; Dreves, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1892, t. LXII, p. 528.

3° *Écrits douteux.* — 1. *Commentarius in Danielem.* — Ce texte contenu dans le ms. *51*, fol. 53 r°-66 v°, de la Bibliothèque d'Assise a été attribué à Aquasparta par Sbaralea, *loc. cit.*, p. 525, sans doute sur l'autorité de l'inscription qui se lit fol. 1 r° du ms. Mais cette attestation d'un bibliothécaire est très tardive et fausse, en ce qu'elle attribue à Aquasparta les écrits d'Illuminé de Chieti. De plus l'ancien catalogue de Saint-François n'est pas explicite. Alessandri, *loc. cit.*, p. 58. De la sorte l'authenticité de ce commentaire est très incertaine.

2. *In Epist. Pauli postilla.* — Plusieurs écrivains assurent qu'Aquasparta est l'auteur d'un *Commentaire sur l'épître aux Romains*; ainsi la *Chronique des XXIV généraux*, *Anal. franc.*, t. III, p. 406, Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Cologne, 1586, p. 278, etc. Cf. Grabmann, *loc. cit.*, p. 15. Le fait paraît donc assuré. Mais que cet écrit doive s'identifier avec la Postille sur l'épître aux Romains et les autres épîtres pauliniennes contenue dans le ms *391*, fol. 139 sq., de la Bibliothèque Classense de Ravenne, ainsi que l'assurent MM. Bernicoli et Mazzatinti, *Inventari*, etc., p. 229, rien ne le prouve. Ni le ms., ni les anciens catalogues de la Bibliothèque Classense ne font allusion à Aquasparta. De plus le contenu, longuement interrogé, ne permet pas de se prononcer sur la question de provenance : il est trop impersonnel. Ce qui est sûr, c'est que cette Postille ne s'identifie avec aucun des nombreux commentaires sur l'épître aux Romains étudiés par Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio*, Mayence, 1905.

3. A ces écrits il faut aussi ajouter les *Quæstiones de materia, forma et privatione*, contenues dans le ms. *654*, fol. 216 r°-225 r°, de la Bibliothèque d'Assise. L. Alessandri et Mazzatinti, *Inventari*, etc., t. IV, p. 129, signalent cet opuscule comme un autographe d'Aquasparta. En fait, il n'en est pas ainsi, ce texte est d'une écriture cursive quelconque. Dans l'absence complète de toute autre donnée positive, il y a lieu d'attendre le résultat de recherches ultérieures.

4° *Écrits perdus ou non retrouvés.* — Divers écrits de M. d'Aquasparta semblent aujourd'hui perdus. L'ancien catalogue de Saint-Fortunat de Todi, aujourd'hui ms. *185*, fol. 15 r°, attribue, en effet, au cardinal franciscain une *Tabula super originalia* et, fol. 5, une *Postilla in Marcum*. Cf. Sbaralea, *loc. cit.*, p. 525. Jusqu'ici aucune trace de ces écrits n'a pu être trouvée. Il en est de même pour le traité, *De potentia papæ ac primatu Ecclesiæ Romanæ*, dont plusieurs auteurs font mention, L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ sive de scriptoribus prov. Umbriæ*, Foligno, 1658, p. 199; Grabmann, *loc. cit.*, p. 18, etc. Il paraît bien cependant avoir été utilisé au début du XIVe siècle par Gilles Spiritalis de Pérouse, lorsqu'il écrit : *Dicebant magister meus archidiaconus Bononiensis et bone memorie magister meus archidiaconus Bononiensis et bone memorie frater Matheus de Aquasparta quod non credebant Gibellinos posse salvari*, etc. R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit des Ludvig des Bayern*, Rome, 1914, t. II, p. 114. S'il est vrai aussi, comme Mariano de Florence l'atteste, *Compend. Chronic.*, dans l'*Archiv. franc.*, t. II, p. 464, qu'Aquasparta composa un traité méthodique de prédication, cet ouvrage n'est pas encore connu. Quant aux *Sermons* un grand nombre paraît être perdu, tel le discours prononcé lors de la canonisation de Louis IX.

La perte — ou non identification — de ces écrits ne peut laisser indifférents les médiévistes. Mais ce qui est infiniment plus regrettable, c'est qu'un groupe considérable de *Questions*, disputées par Aquasparta à Bologne, sont introuvables. Le cardinal franciscain les signale dans une note autographe qui se lit dans le ms. *132*, fol. 298 r°, de la Bibliothèque d'Assise et que personne n'avait jusqu'ici observée. Voici l'essentiel de cette note qui, en renseignant les médiévistes sur le contenu et le titre de ces *Questions*, leur permettra peut-être de découvrir ces textes ardemment cherchés, mais en vain, depuis six ans : *De secunda distinctione, Utrum Deus sit ? argumenta sunt multa in quæstione disputata Bononiæ et illa solutio teneatur; assignantur tamen rationes et loca sicut sunt scripta in primo. Similiter secunda (quæstio) : Utrum Deum esse sit per se notum quod non possit cogitari non esse? et tertia : Utrum sit objectum fidei vel scientiæ; similiter : Utrum sit unus Deus? et Utrum sint plures personæ? illa teneantur quæ in eisdem quæstionibus scripta sunt et prout ibi scripta sunt.* [In marg., *De tertia distinctione*]; *Utrum anima sit suæ potentiæ? distinguitur ab alia : Utrum sint sibi consubstantiales? Responsio quod non sunt ipsa substantia animæ sed ab ea distinctæ... Utrum sint animæ consubstantiales? Responsio bona est sed addantur rationes. Prima, quia si anima consideratur in se, etc..., et auctoritas Augustini est ad propositum. Sed quæstio illa satis prius posita de vestigiis, utrum illa sint creatis rebus essentialia, quæstio non est bene posita. Rationes adversarii pro*

illa quæstione quod principium immediatum debet esse proportionatum effectui immediato contra ipsum sunt, etc.

III. Doctrine. — Matthieu d'Aquasparta appartient, comme la plupart des maîtres franciscains du XIIIe siècle jusqu'à Duns Scot, à la direction augustinienne de la scolastique. Après Alexandre de Halès et Thomas d'York, particulièrement sous l'influence de saint Bonaventure, une synthèse philosophique et théologique s'était constituée à l'intérieur de l'école franciscaine et loin au delà, dans les centres universitaires de Bologne, de Rome surtout. D'inspiration profondément augustinienne, mais progressive et ouverte aux apports de la pensée grecque et aux progrès des sciences expérimentales et de la critique textuelle, que Robert Grossetête, le grand initiateur de la pensée franciscaine, avait cultivées avec éclat, elle était décidée à maintenir essentiellement la métaphysique d'Augustin et de saint Anselme et les intuitions de l'école de Saint-Victor. En 1273, elle s'était affirmée dans les *Conférencess ur l'Hexaméron*, prononcées par le Séraphique Docteur devant l'Université de Paris et où, dans le cadre de ses élévations théologiques et de ses effusions mystiques, le saint avait heurté de front et l'averroïsme parisien de Siger de Brabant et l'aristotélisme mitigé de saint Thomas d'Aquin. *Opera omnia*, t. v, p. 329-449; J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Paris, 1923, p. 139-260; Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1923, p. 29-38. L'écart profond entre la pensée augustinienne et franciscaine et le courant aristotélicien, pleinement affirmé par Bonaventure, devint si vif que, le 1er juin 1285, Jean Peckam écrivait à l'évêque de Lincoln que les deux écoles de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin étaient en lutte ouverte dans presque toutes les questions qui n'étaient pas matière de foi, *in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversari exceptis fidei fundamentis*, etc. *Registrum epistolarum J. Peckam*, éd. Marin, Londres, 1885, t. III, p. 896-902. Ce fut précisément dans ces circonstances, et tout pénétré du souvenir de Bonaventure, que Matthieu d'Aquasparta écrivit ses nombreux ouvrages. Pas un, au XIIIe siècle — et depuis — ne connaissait mieux que lui la pensée bonaventurienne; très rares aussi étaient ceux qui avaient fréquenté Augustin comme lui, car ainsi que l'a observé le cardinal Ehrle « chez Matthieu d'Aquasparta resplendissent en tout leur éclat une connaissance et une pénétration extraordinaire des écrits de saint Augustin. » *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, p. 68; cf. Grabmann, *loc. cit.*, p. 172. C'est dire que la pensée théologique, mystique et philosophique d'Aquasparta ne pouvait pas être autre chose que le prolongement fidèle et un approfondissement de la synthèse bonaventurienne.

V. Signification historique. — A l'encontre des princes de la scolastique, Matthieu d'Aquasparta n'a pas laissé de traces dans l'histoire de la pensée. Pendant cinq siècles, son nom ne se rencontre guère que dans les catalogues des bibliothèques conventuelles d'Assise, de Todi et de Sienne et chez quelques bibliographes franciscains. Par un oubli surprenant, ses précieux autographes furent délaissés à Todi et à Assise jusqu'en 1883, alors que, pour la première fois, le P. F. Ehrle, aujourd'hui cardinal, les signalait dans son inoubliable article, *Das Studium der Handschriften mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonavetura*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, Inspruck, 1883, p. 46. Depuis lors, les éditions des franciscains de Quaracchi, les études de Mgr Grabmann sur la philosophie de la connaissance élaborée par le cardinal franciscain, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kard. M. von Aquasparta*, Vienne, 1906, et sur sa théorie du droit naturel, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 80-83, les pages que lui a consacrées M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1924, t. I, p. 358-361, ont ramené l'attention sur lui.

Néanmoins, si l'on considère dans leur ampleur et leur contenu, les écrits presqu'entièrement inédits de M. d'Aquasparta, il est évident que tout reste à faire et que la publication de ces textes rendrait à la philosophie et à la théologie d'inappréciables services. L'œuvre du docteur franciscain est, en effet, du point de vue philosophique et critique la justification la plus complète de la synthèse bonaventurienne, et le terme le plus développé de ses intuitions métaphysiques. Ainsi Matthieu d'Aquasparta soutient avec saint Bonaventure que le fondement de la connaissance se trouve dans les raisons éternelles; il développe longuement cette thèse éminemment franciscaine dans ses questions, *Quæstiones disputatæ*, t. I, p. 241-269. et dans son *Commentaire sur les Sentences*, *I Sent.*, dist. XXXV, a. 39, I et II, Todi, cod. *122*, fol. 115 ro. Il enseigne aussi que l'âme a la connaissance intuitive d'elle-même et des habitudes qui l'informe, *Quæst. disp.*, t. I, p. 317-341, et que l'intelligence saisit directement l'individuel ou l'être existentiel, et non pas seulement d'une façon indirecte et réflexe, comme le veut saint Thomas d'Aquin. *Quæst. disp.*, t. I, p. 298-317; Grabmann, *Die Erkenntnislehre*, etc., p. 85-91. Avec une grande pénétration il critique l'opinion thomiste de la possibilité de la création *ab æterno*. E. Longpré, *Thomas d'York et M. d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1926, t. I, p. 269-309. Dans le même sens augustinien, il admet l'existence des raisons séminales dans l'explication du devenir, *II Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. I-III, Assise, cod. *132*, fol. 97 ro-99 vo, et soutient la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles. *II Sent.*, dist. III, a. 1, q. I, Assise, cod. *132*, fol. 19 ro-22 vo a. A ce sujet il observe que la distinction de l'essence et de l'existence est insuffisante pour expliquer la composition réelle des êtres et apprécie sévèrement cette opinion : *Iste modus ponendi omnino est frivolus et magis habet vanæ fictionis quam veritatis*. Avec saint Bonaventure enfin, Matthieu d'Aquasparta ne voit pas le principe d'individuation dans la matière affectée de quantité, mais dans les deux principes formels de l'être réalisés en même temps : *Individuatio causatur ex compositione principiorum propriorum, scilicet materiæ et formæ*, *II Sent.*, dist. III, a. 2, q. III, Assise, cod. *132*, fol. 28 ro-29 vo.

Par la connaissance profonde de saint Augustin dont elle témoigne dans tous les problèmes, F. Ehrle, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del sec. XIII*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, p. 68, l'œuvre d'Aquasparta est en même temps la preuve incontestable de l'augustinisme authentique et traditionnel des idées soutenues par les maîtres franciscains, depuis Alexandre de Halès et Thomas d'York. A la lumière de ces textes inédits plusieurs problèmes s'éclairent : le sens vrai de maintes idées bonaventuriennes, en philosophie et en mystique surtout, le profond conflit de l'augustinisme et de l'aristotélisme, au cours duquel, bien avant Duns Scot, et souvent plus complètement que chez lui, s'élabore une critique intégrale de saint Thomas d'Aquin que l'histoire de la pensée ne peut oublier, l'affirmation très nette et très assurée de l'augustinisme bonaventurien, sur le terrain philosophique comme dans les autres domaines, si bien que, loin de céder devant l'aristotélisme, comme les médiévistes

l'affirment parfois, il atteint précisément sa plus parfaite expression à la fin du XIIIe siècle, enfin le caractère franciscain et traditionnel de la plupart des grandes thèses scotistes. En d'autres termes le jour seulement où les écrits de M. d'Aquasparta auront été édités, l'histoire de la scolastique dans la seconde moitié du XIIIe siècle pourra être écrite.

Inconnu à la scolastique postérieure au XIIIe siècle, le cardinal franciscain n'a pas laissé non plus de traces profondes dans l'art. Sa représentation la plus ancienne se trouve à la chapelle du Bargello de Florence dans une fresque attribuée à Giotto et où figure aussi Dante. Lionii, *Inventarios*, p. 72. Benozzo Pozzoli l'a peint dans la série des maîtres franciscains qui décore le cloître de Saint-François à Montefalco. De même D. Morone, dans les fresques qui ornent la bibliothèque de Saint-Bernardin à Vérone, et Nicolas Alunno sur la prédelle d'un vaste retable jadis exposé à Pérouse. M. Bihl, dans les *Études franciscaines*, Paris, 1907, t. XVIII, p. 302. Dans l'église supérieure de Saint-François à Assise, il figure aussi parmi les personnalités que représentent les marqueteries du chœur. B. Kleinschmidt, S. M., *Die Basilika S. Francesco in Assisi*, Berlin, 1915, t. I, p. 252.

Ubald d'Alençon, O. M. C., dans *Études franciscaines*, Paris, 1907, t. XVII, p. 348-9; A. Schneider, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1908, t. XXIX, p. 108-110; Ueberwegs-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1915, p. 342, 447-451, 456; K. Heim, *Das Gewissheitproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, Leipzig, 1911, p. 40-45; J. Hessen, *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1911, p. 57-59; A. Tominec, *Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach M. von Aquasparta*, Mostar, 1920; R. Carton, *L'expérience mystique et l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 97, 105-106; S. Belmond, O. M., *A l'école de S. Augustin*, dans *Études franciscaines*, Paris, 1921, t. XXXII, p. 7-26, 145-173; B. Luyck, O. P., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, dans *Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, t. XXIII, fasc. 3-4, Munster, 1923, p. 69, 154, 172, 178-9, 234-237; M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, Munster, 1924, p. 33-35.

E. LONGPRÉ.

4. MATTHIEU DE CRACOVIE, savant évêque allemand (1335-1410), qu'il ne faut pas confondre avec Matthieu, évêque de Cracovie, auteur d'une lettre adressée à saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 681, mais qui est le même que Matthieu de Krakow, en Poméranie, dont on a voulu le distinguer.

I. VIE. — D'après son plus récent historien, qui rompt sur ce point, et sur bonnes preuves, avec une tradition vieille de plus de deux siècles, Matthieu est né à Cracovie (Pologne) vers 1335, d'une modeste famille; son père était notaire de la ville. Il fut pourtant envoyé à Prague pour y faire ses études; bachelier ès arts en 1355, maître ès arts en 1367, il sera doyen de la faculté des arts en 1378 et 1381. Mais entre temps il avait commencé l'étude de la théologie et sans doute reçu les ordres; il est bachelier en théologie en 1375, licencié en 1378, maître vers 1381. C'est en cette qualité qu'il fait partie de l'ambassade envoyée par l'Université à Urbain VI, en 1382-1384. Prédicateur en renom, il est nommé par l'archevêque orateur synodal, et le souvenir s'est conservé de plusieurs harangues qu'il prononça dans les assemblées du clergé. A partir de 1391, on n'entend plus parler de Matthieu à Prague; à la suite de Trithème, recopié par Du Boulay, beaucoup d'auteurs le font aller à Paris vers ce moment. C'est peu vraisemblable; très attaché à l'obédience de Rome, Matthieu aurait difficilement trouvé accueil à l'Université de Paris, acquise à la cause avignonnaise, et que les docteurs de la nation allemande quittaient tous en ce moment. D'ailleurs les documents publiés par Denifle sur l'Université de Paris sont entièrement muets sur son compte. Ce qui est certain c'est qu'on le trouve en 1394 à l'Université de Heidelberg, tout récemment fondée, et qui aura sans doute cherché à l'attirer. Il est nommé professeur de théologie le 27 mai 1395, sera recteur en 1396. Robert III, élu roi des Romains le 29 août 1400, le prend pour confesseur (et non pour chancelier, comme le disent beaucoup d'auteurs); Matthieu se trouve ainsi mêlé aux grandes questions politiques et religieuses de l'époque, et on le charge, à diverses reprises, d'ambassades importantes. C'est ainsi qu'en 1405 il est envoyé au pape de Rome, Innocent VII, pour régler la question du couronnement de Robert. Il en revient évêque de Worms, où le pape l'a nommé; il continue d'ailleurs de résider à Heidelberg, Worms s'étant mise en révolte depuis quelques années contre la souveraineté ecclésiastique. Le 19 septembre 1408, le pape de Rome, Grégoire XII, le nomme cardinal; mais après quelques hésitations Matthieu refuse cette dignité. Ce n'était point, comme certains l'ont imaginé, parce qu'il se serait alors détaché de l'obédience romaine. Il lui resta en effet toujours fidèle; envoyé par Robert au Concile de Pise, il y soutint les droits de Grégoire XII et protesta solennellement contre la sentence conciliaire; aussi Grégoire XII lui confia-t-il, dans les derniers mois de 1409, une juridiction de plus en plus étendue sur les diocèses allemands qui s'étaient soustraits à son obédience. Matthieu mourut le 5 mars 1410 et fut enterré dans la cathédrale de Worms.

II. ŒUVRES. — Son œuvre littéraire est très considérable, mais est demeurée pour la plus grande part manuscrite, dispersée dans les diverses bibliothèques d'Allemagne, de France, de Bohême, de Pologne. Nous indiquerons d'abord les ouvrages imprimés, puis nous donnerons une brève recension des inédits.

1° *Ouvrages édités*. — 1. *Tractatus rationis et conscientiæ de sumptione pabuli salutiferi corporis domini nostri Jesu Christi*, imprimé par Gutenberg, à Mayence, vers 1460, voir Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 5803; il y a encore d'autres éditions incunables énumérées, *ibid.*, n. 5804-5809, dont les titres sont assez divers; quelques-uns expriment mieux le contenu de ce petit livre : n. 5805, *Incipit dialogus rationis et conscientiæ an expediat vel debeat quis raro vel frequenter celebrare vel communicare*; n. 5806, *Dialogus... utrum, quando ac quibus motivis missa celebranda abstinendave sit*; n. 5809, *Tractatus de eo utrum expediat et deceat sacerdotes missas continuare vel laicos frequenter communicare*. Les nombreux mss., dont on trouvera l'indication dans Th. Sommerlad, *Matthæus von Krakau*, p. 76 sq., donnent des titres non moins variés, C'est, en définitive, un traité de la fréquente communion, où Matthieu encourage, non seulement les prêtres à célébrer fréquemment, mais les laïques eux-mêmes à s'approcher souvent de l'eucharistie. Il précise les conditions de la communion fréquente et quelques-unes de ses formules, tout à fait heureuses, rejoignent presque celles que les récents documents pontificaux viennent de mettre en circulation. Le livre, à ce point de vue, mériterait une étude, il marque une date importante dans l'histoire de la pratique de la communion. Sommerlad, p. 80, en signale une traduction allemande fort ancienne. — 2. *De squaloribus curiæ romanæ*, conservé en des mss. de Wolfenbuttel, Berlin, Erfurt, Melk, Vienne, Bâle, Dijon (École de droit, n. *196*). Ce traité, où l'auteur fait un tableau très poussé au noir du triste état de l'Église et esquisse quelques-unes des réformes nécessaires, a été imprimé à Bâle, en 1551, par Wolfg. Wissenburg, sous le titre *De squalore seu de praxi curiæ romanæ*, en même temps que les *Canones de emendatione Ecclesiæ* de Pierre d'Ailly; puis à Lon-

dres, en 1690, par Edw. Brown, dans son *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum Ortvini Gratii;* enfin par Walch, dans les *Monimenta Medii Ævi*, Göttingue, 1757, t. I, fasc. 1. L'authenticité a été contestée, mais elle n'est pas douteuse, bien qu'une révision s'impose du texte donné par Walch. — 3. D'inspiration analogue est le *Speculum aureum de titulis beneficiorum*, publié de même par W. Wissenburg, dans *Antilogia papæ*, Bâle, 1555, p. 252-401, dans Goldast, *Monarchia romani imperii*, t. II, fol. 1725 sq., et dans Edw. Brown, *op. cit.*, p. 63. Nombreux mss. à Bâle, Bonn, Breslau. — 4. Fr. Bliemetzrieder a montré, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Ben. und dem Cist. Orden*, t. XXV, 1904, p. 544-566, qu'il faut probablement attribuer à Matthieu de Cracovie les annotations (*postillæ*) à la lettre des cardinaux convoquant le concile de Pise, et publiées par J. Weizsäcker, dans *Deutsche Reichstagsakten*, t. VI, Gotha, 1888, p. 387-422; il y a bien des points de contact avec le *De squaloribus*. — 5. Copinger, *Supplem. to Hain*, part. II, t. I, n. 1835, signale un opuscule flamand attribué à Matthieu de Cracovie : *Boexken daer men in leren mach salichlic te sterven ende eeverlick te leven*, Anvers, 1500, qui serait la traduction d'un opuscule *De arte moriendi*, donné par divers mss. comme étant de Matthieu. Voir Sommerlad, *op. cit.*, p. 66-69. — 6. B. Duellius a imprimé dans ses *Miscellanea*, t. I, Augsbourg, 1723, p. 139-154, deux allocutions prononcées à Rome par Matthieu, lors de l'ambassade envoyée à Innocent VII pour régler la question du couronnement de Robert III. — 7. G. Sommerfeldt a publié aussi une *Oratio ad compaciendum miserie sancte matris Ecclesie*, dont le ton rappelle beaucoup le *De squaloribus*. *Zeitschrift für die Gesch. des Oberrheins*, 1892, t. XLVI, p. 726-728.

2° *Ouvrages demeurés manuscrits.* — 1. *Ouvrages scripturaires.* — Possevin cite : *Expositio Cantici canticorum, In Ecclesiasten, In S. Matthæi evangelium, In epistolam ad Romanos*, cf. *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. II, p. 91, dont la trace ne s'est pas retrouvée.

2. *Ouvrages théologiques.* — Le plus important est celui qui est ainsi décrit par Trithème : *Opus de prædestinatione et quod Deus omnia bene fecerit, cujus dialogi interlocutores sunt Pater et Filius, quem prænotavit Rationale divinorum operum libri VII;* d'après cette indication de Trithème, ces derniers mots auraient formé le titre du livre; c'est ce que confirment d'ailleurs les divers mss. dont on trouvera un énumération dans Sommerlad, *op. cit.*, p. 62, 63. L'ouvrage, qui est dédié à Henri Soerbom, évêque d'Ermland, répond à diverses questions que ce prélat avait posées à Matthieu sur la providence divine et le prédestination. — D'une inspiration toute différente est un *De contractibus emptionis, venditionis, donationis liber I*, mentionné aussi par Trithème, et conservé en de nombreux ms., Sommerlad, p. 64; d'après un note qui se lit à la fin du ms. *1309* de l'Université de Cracovie, l'ouvrage aurait été rédigé d'après les traités analogues d'Henri de Oyta et de Henri de Hesse (Langenstein). — *De novem peccatis alienis*, intitulé aussi *De peccatis mortalibus et venialibus*. — *De hypocrisi et ejus speciebus*. — *De amore divino* (peut-être analogue au *De amore charitatis* signalé par Possevin, *loc. cit.*). — *De consolatione theologiæ*. — *Opusculum de passione Domini*. — *De officio antistitum*. — *De puritate conscientiæ*, intitulé aussi *De mundo corde et pura conscientia*. — *Tractatus de modo confitendi et pœnitendi*. — *De dispositione communicantis*. — *Sacramentale*.

3. *Sermons.* — Un grand nombre de sermons sont attribués par les mss. à notre auteur. *Sermones latini de sanctis per circulum anni ;* voir Sommerlad, p. 61 ; sur d'autres sermons de circonstances prononcés soit à Rome lors des diverses ambassades de Matthieu, soit à Prague, quand Matthieu était prédicateur synodal, voir les indications données *ibid.*, p. 72-74.

4. *Lettres.* — Trithème parle déjà d'un *Epistolarum ad diversos liber I*, dont il y a un ms. à Breslau, et auquel il conviendrait de joindre un certain nombre d'autres documents officiels issus de la plume de Matthieu.

Cette riche production, dont on peut voir qu'elle est à peine connue, laisse l'impression d'une grande activité qui mériterait à coup sûr d'être étudiée en détail.

Travaux anciens. — Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, édit. de Paris, 1512, fol. 140 v°; Possevin, *Apparatus sacer*, édit. de Cologne, 1608, t. II, p. 90 et 91, fait, sous réserve, la distinction entre Matthæus Cracoviensis et Matthæus Polonus; Du Boulay, *Historia Univers. paris.*, t. IV, p. 975; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, t. III, Leipzig, 1721, col. 1110-1111; Fabricius, *Bibl. lat. med. et infim. ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. V, distingue un Matthæus de *Cracovia, sive arce Chrochove*, p. 143, évêque de Worms, auteur du *Liber de squaloribus*, du *Rationale divinorum operum*, du *De contractibus* et du *De celebratione Missae*, et un Matthæus Polonus, p. 156, à qui il rapporte, après Possevin, les commentaires scripturaires; *Le grand Dictionnaire* de Moréri, édit. de 1759, partage plus arbitrairement encore les traités entre deux Matthieu de Cracovie.

Travaux modernes. — Ils sont recensés et utilisés par Theod. Sommerlad, *Matthæus von Krakau* (thèse), Halle, 1891 et par Fr. Bliemetzrieder, *Matthäus von Krakau, der Verfasser der Postillen?* dans *Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner-und dem Zisterzienser-Orden*, 1904, t. XXV, p. 544-556; voir aussi G. Sommerfeldt, 1903, *Ueber den Verfasser und die Entstehungszeit der Traktate DE SQUALORIBUS CURIÆ ROMANÆ und SPECULUM AUREUM DE TITULIS BENEFICIORUM*, dans *Zeitschrift für die Gesch. des Oberrheins*, 1903, t. LVII, p. 417-433; Schmitz, *Zu Matthæus von Krakau*, dans *Römische Quartalschrift*, 1894, t. VIII, p. 502-505.

É. AMANN.

5. MATTHIEU DE SAINT-QUENTIN, frère mineur capucin de la province de Paris, reçu au noviciat d'Amiens le 8 septembre 1641, s'employa, une fois prédicateur, à la conversion des protestants. Dans le but de les éclairer, il publia, sans y mettre son nom, qui ne se lit que dans les approbations, *Le vray tableau de l'Église de Jésus-Christ, propre pour la faire reconnoistre d'avec les églises fausses des hérétiques, et par ce moyen induire les âmes dévoyées à reprendre la voye de vérité, et les fidèles à y persévérer*, in-12, Arras, 1664, 1666, 4e édit., *revue, corrigée et augmentée de nouveau par l'auteur, avec la profession de foy catholique*, Paris, 1673. Ce livre, de plus de 500 pages, est une sorte de catéchisme raisonné, dans lequel l'auteur expose la doctrine catholique d'une manière très claire et très solide. Le P. Matthieu était donc tout indiqué pour faire partie du groupe de missionnaires envoyés vers 1665 à Londres, à la demande de la pieuse reine Henriette-Marie de France, pour le service de sa chapelle et celui des catholiques. « Sa modestie, sa ferveur et ses autres vertus » portèrent le marquis de Croissy, Charles Colbert, ambassadeur du roi de France, à le choisir pour confesseur, écrit le P. Cyprien de Gamaches, qui ajoute : « Il gagna beaucoup d'âmes à Dieu ». La mission des « capucins de la reine » prit fin avec la disparition de celle qui l'avait créée et la faisait vivre; « son trépas lui donna la mort », en 1669. Le P. Matthieu revint en France et mourut au couvent de Calais, le 18 décembre 1675.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Cyprien de Gamaches, *Mémoires de la mission des capucins près la reine d'Angleterre*, publiés par le P. Apollinaire de Valence, Paris, 1881.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MATTHYS Gérard (1523-1574), originaire du duché de Gueldre, fut longtemps professeur à l'Université de Cologne, où il enseigna le grec et la philosophie; mais il se livra aussi à l'étude de la théologie, où il prit la licence après 1555. C'est en cette qualité qu'il obtint une prébende à la cathédrale. Son œuvre écrite, qui est considérable, consiste surtout en traductions et commentaires des œuvres philosophiques d'Aristote et de Porphyre. Une de ses publications au moins intéresse la théologie : *D. Thomæ Aquinatis de natura et essentia rerum libellus* (*quem vulgo De ente et essentia vocant*), *nunc recens a mendis quamplurimis repurgatus et scholiis insuper adjectis illustratus*, Cologne, 1551, réédité en 1566 à la suite de divers traités aristotéliciens. Noter aussi : *In epistolam ad Romanos commentaria*, Cologne, 1562.

J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747, p. 99; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, Louvain, 1766, p. 302-309.

É. AMANN.

MAUCLER Michel, docteur de Sorbonne († 1635). — Parisien d'origine, il entra en 1587 au collège de Sorbonne, dont il fut prieur en 1590. Docteur en théologie en 1592, il enseigna et surtout prêcha pendant de longues années. Appartenant au parti duvaliste, et tout dévoué aux doctrines ultramontaines, il publia en 1622 un volumineux traité où il prenait position sur les différentes thèses alors débattues dans les milieux français : *De monarchia divina ecclesiastica et sæculari christiana, deque sancta inter ecclesiasticam e sæcularem illam conjuratione, amico respectu, honoreque reciproco, in ordine ad æternam, non omissa temporali, felicitatem*, dédié au pape Grégoire XV et au roi de France Louis XIII, Paris, Cramoisy, 1622. Lors des discussions relatives à l'affaire Santarelli, Maucler chercha à détourner la condamnation que la Faculté de théologie finit par infliger au livre de ce dernier en avril 1626; en mai, Maucler s'éleva très vivement contre la procédure suivie, et fit signer par le parti ultramontain une protestation qui fut remise au nonce. On comprend l'animation des gallicans contre le docteur. Son livre à lui fut épluché de près et, le 15 mars 1627, l'assemblée de l'Université le dénonçait à la Faculté de théologie, avec preuves à l'appui : divers extraits devaient montrer que Maucler professait les thèses les plus ultramontaines sur le pouvoir absolu et sans appel du pape, et sur le droit de celui-ci d'intervenir dans les affaires temporelles des souverains. L'affaire n'eut d'ailleurs pas de suite, le roi ayant fait défense à la Faculté de théologie de faire aucune décision. Maucler mourut le 10 juin 1635.

E. Puyol, *Edmond Richer*, Paris, 1876, t. II, p. 310, n. 2, donne un extrait d'un ms. de l'Arsenal, n. *131*, qui fournit le *curriculum vitæ* de Maucler; voir aussi *ibid.*, p. 292, 310-311; texte des propositions extraites du *De monarchia*, dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *b*, p. 257-264; sur les agitations de Sorbonne à ce moment, V. Martin, *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. VII, p. 31 sq., p. 182-225.

É. AMANN.

MAUDRU Jean Antoine (1748-1820), naquit à Adompt (Vosges) le 5 mai 1748; il fut vicaire, puis curé d'Aydoilles. Au moment de la Révolution, il prêta serment à la Constitution civile du clergé et engagea ses confrères à l'imiter. Il fut élu évêque constitutionnel des Vosges le 1er mars 1791 et sacré à Paris par Lindet le 20 mars de la même année; en 1792, il donna une série d'instructions pastorales sur la constitution française; en 1793, il refusa de renoncer à l'épiscopat et au sacerdoce et fut, de ce chef, incarcéré le 23 mai 1794 et envoyé à Paris; le 9 thermidor lui sauva la vie : il fut libéré en décembre. Il tint un synode à Saint-Dié, le 26 juillet 1797 et assista au concile de Paris. Il fut de nouveau emprisonné en mars 1798 et libéré quelques mois après, grâce à l'intervention de Grégoire, mais il fut traduit devant le tribunal correctionnel d'Épinal, pour avoir publié un écrit séditieux; d'abord condamné, il fit appel et les poursuites furent abandonnées. Il reprit ses fonctions le 30 avril 1800, tint un second synode à Mirecourt et assista au second concile national de Paris en 1801. Au moment du Concordat, il donna sa démission et devint curé de Stenay; aux Cent jours, il se prononça en faveur de Napoléon et fut exilé à Tours en 1815, puis il s'établit à Belleville, où il mourut le 13 septembre 1820. Grégoire fit son oraison funèbre.

Outre de nombreux mandements, lettres et instructions pastorales dont la première est datée du 15 avril 1795 et qui forment comme un cours de morale civique, on peut citer plusieurs écrits de Maudru: *Les Brefs attribués à Pie VI convaincus de supposition*, ou *Lettre à Thumery, prêtre à Saint-Dié*, in-8°, 1795. *Annales de la religion*, des 14 et 21 novembre 1795, t. II, p. 49-59, 73-83. Thumery était le vicaire général de l'évêque légitime, Mgr de la Galaisière. Un peu plus tard, il écrivit une *Lettre synodique du concile général de France aux pères, aux mères et à tous ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse*, in-4°, 1798. Les *Annales de la religion*, 1795-1803, contiennent la plupart des écrits épiscopaux de Maudru : *Instruction sur la Constitution..., sur les excommunications:.., pour la convocation du synode général..., au presbytère de Reims..., sur le serment..., sur la liberté du culte..., sur le Concile*, etc... Enfin, sur la fin de sa vie mouvementée, Maudru composa un écrit où il fait le récit de ses déboires et de ses déceptions : *Précis historique des persécutions dirigées par l'esprit de parti, dans l'État et dans l'Église; contre M. Maudru, ancien évêque de Saint-Dié et depuis curé de Stenay, enfin exilé à Tours*, in-4°, Paris, 1818.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 306; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 346-347; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 631; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 261-262; *Annales de la religion*, t. I, p. 607-614; t. II, p. 49-59; 73-83; 376-379; t. IV, p. 393-402, 536-537; t. V, p. 156-159; t. VII, p. 126-139; t. X, p. 355-357; *Ami de la religion*, t. XXVIII, p. 46-48; Fr. du Chanteau, *Maudru évêque des Vosges*, Nancy, 1879; E. Martin, *Histoire des diocèses de Nancy, de Toul et de Saint-Dié*, Nancy, t. III, p. 100-297; Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel, 1791-1802*, Paris, 1907, p. 270-275.

J. CARREYRE.

MAUDUIT Michel (1628-1709), naquit en 1628 à Vire en Normandie et entra tout jeune, en 1646, à l'Oratoire, où il professa avec succès les humanités et remporta plusieurs prix aux Académies de Caen et de Rouen. Ordonné prêtre en 1654, il fut surtout célèbre par ses prédications populaires. Il se retira à Paris où il étudia les saintes Écritures. Il fut dénoncé comme janséniste par le P. Perrin, jésuite, à l'Assemblée du clergé de 1700; il mourut à Paris en 1709.

Le premier écrit du P. Mauduit est un *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux Pyrrhoniens, où, en supposant leurs principes on les convainc, par la disposition même où ils sont, qu'ils n'ont point d'autre parti à prendre que celui de la religion chrétienne*, in-12, Paris, 1677, et nouvelle édition augmentée en 1698. C'est un travail solide qui mérite encore aujourd'hui d'être lu; Mauduit y développe une idée exposée par Pascal dans un chapitre de ses *Pensées :* dans les matières douteuses, la Providence conseille de choisir le parti où il y a le moins à perdre et le plus à gagner (*Journal des Savants* du 5 juillet 1677, p. 89-90). La plupart des écrits de Mauduit

se rapportent à l'Écriture, et on peut, à ce sujet, citer les ouvrages suivants : *Les Psaumes de David traduits en français*, in-12, s. l. s. d.; *Analyse de l'Évangile selon l'ordre chronologique de la concorde, avec des dissertations sur les lieux difficiles*, 3 vol., in-12, Paris, 1694 (*Journal des Savants* des 26 juillet et 2 août 1694, p. 340-355); l'*Analyse* est suivie de 41 dissertations intéressantes : dans la septième et dans la trente et unième, Mauduit attaque les opinions du P. Lami sur la double prison de Jean-Baptiste et sur le temps de la dernière Pâque de Notre-Seigneur. Lami répondit aux critiques de Mauduit dans *La suite du traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs*, in-12, Paris, 1694 (*Journal des Savants* du 31 mai 1694, p. 241-245). Mauduit publia une seconde édition augmentée de son travail en 4 vol. in-12, Paris, 1697, mais qui ne contient plus que 39 dissertations. Mauduit poursuivit ses études sur le Nouveau Testament par l'*Analyse des Actes des Apôtres avec des dissertations sur les endroits difficiles*, 2 vol. in-12, Paris, 1696; c'est l'histoire du berceau de l'Église et de ses premiers développements, avec 41 dissertations (*Journal des Savants* du 25 mars 1697, p. 133-138). Puis ce fut l'*Analyse des Épîtres de saint Paul et des Épîtres canoniques*, 2 vol. in-12, Paris, 1691 (*Journal des Savants* du 7 mai 1691, p. 141-144). Tous ces écrits furent publiés de 1691 à 1697 et réédités plusieurs fois à Paris, Lyon et Rouen; et l'écrit intitulé : *L'Évangile analysé selon l'ordre historique de la Concorde*, 8 vol. in-12, Toulouse, 1772, reproduit ces diverses *Analyses* auxquelles fut ajoutée plus tard une *Analyse de l'Apocalypse, contenant une nouvelle explication simple et littérale de ce livre, avec une dissertation sur les Millénaires*, 2 vol. in-12, Paris, 1714 (*Journal des Savants* du 3 décembre 1714, p. 678-685).

Ces diverses *Analyses* sont faites avec beaucoup de méthode, et les dissertations qui suivent éclaircissent et expliquent les endroits obscurs, mais on a justement reproché au P. Mauduit de rechercher les subtilités plus que la solidité, de choisir volontiers les opinions nouvelles, de se perdre dans des minuties d'érudition pure, et de critiquer parfois la Vulgate et les opinions même communes des Pères. E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. v, p. 412-417.

Le P. Mauduit laissa manuscrite une *Traduction complète du Nouveau Testament*. Il avait aussi composé un ouvrage relatif à la querelle du quiétisme et il l'envoya à Bossuet; dans une lettre à l'évêque de Meaux, 16 novembre 1698, il recommande à celui-ci de garder cet écrit comme, dit-il, un « acte de ma déclaration pour votre sentiment ou plutôt comme ma profession de foi », *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. x, p. 291-292. L'ouvrage est resté manuscrit aux *Archives nationales*, Oratoire, M. M. 607-609.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxvii, p. 306-307; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 348; Quérard, *La France littéraire*, t. v, p. 632; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. vii, p 353 et *Supplément*, t. ii, p. 89-90; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 262; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 303-304; *Mercure* de mai 1709, p. 105-108; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, France, 4 vol. in-8°, Lyon, 1767, t. iii, p. 182; Desessarts, *Les siècles littéraires*, 7 vol., Paris, 1800-1803, t. iv, p. 321-322; Th. Lebreton, *Biographie normande*, 3 vol., Paris, 1856-1861, t. iii, p. 60; Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol., Rouen, 1860, t. ii, p. 291-292; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, 2 vol., Paris, 1886, t. ii, p. 248; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880, p. 107-109; Jovy, *Pascal inédit*, Vitry-le-François, 1908, p. 359 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 815-816.

J. Carreyre.

MAUGIS Joseph (1711-1780), naquit à Namur le 20 novembre 1711, fit ses études chez les jésuites et, à 18 ans, entra comme novice au couvent des ermites de saint Augustin, à Rovignes et à Malines; il étudia la philosophie à Anvers et la théologie morale à Louvain; ordonné prêtre en 1734, il enseigna la théologie morale à Gand, Bruxelles, Anvers, et enfin à Louvain. Reçu docteur le 19 novembre 1745, il devint professeur de théologie à l'Université de Louvain en 1747, et il occupa cette chaire jusqu'à sa mort, le 22 mars 1780.

Les écrits de Maugis, ordinairement très courts, ont presque tous pour objet les controverses du temps; il soutint des discussions théologiques avec le P. Wautyer, jésuite (1705-1772) et le P. Billuart, dominicain (1685-1757). Il faut citer les *Theses theologicæ de peccatis, de legibus et de gratia*, 7 août 1743, in-8°, Louvain, et les *Theses theologicæ de religione ac divini Verbi incarnatione, cum appendice de gratia per se efficaci ac libertate*, 11 août 1747. Dans ces deux écrits, Maugis expose la doctrine des augustiniens sur la grâce suffisante et la grâce efficace, et il essaie de concilier cette dernière avec la liberté. A ces thèses, le jésuite Wautyer oppose les thèses molinistes dans *Responsio ad appendicem de gratia per se efficaci et libertate propugnatam*, 11 juillet 1748; Maugis répliqua par l'écrit intitulé : *Theses theologicæ de sacramentis in genere et tribus primis in specie, cum adjuncta refutatione prætensæ responsionis ad appendicem de gratia per se efficaci et libertate*, 5 juin 1749. Trois années plus tard, le P. Wautyer répondit par les *Theses theologicæ de gratia et libertate in systemate R. P. Ludovici Molina, S. J., conciliatis, cum inserta nonnullorum isti systemati non recte oppositorum discretione, et adjuncta ad refutationem Lovanii propugnatam responsione*, 11 juillet 1752, in-8°, Louvain. Dans cet écrit, le P. Wautyer veut montrer que la doctrine de Molina n'est pas nouvelle, mais qu'elle est conforme à celle des Pères, et en particulier, à celle de saint Augustin. Les polémiques se poursuivirent encore par de nouveaux écrits : *Theses theologicæ de sanctissima Trinitate et actibus humanis, cum appendice ad theses theologicas die 11 julii 1752 propugnatas*, 8 août 1752, Louvain. Le P. Wautyer riposta avec quelque vivacité, dans ses *Theses ad appendicem thesibus Lovanii propugnatis die 8 augusti 1752 annexam*, 25 novembre 1752, Louvain. Dans sa réponse intitulée : *Theses theologicæ de gratia per se efficaci et de libertate*, 20 janvier 1753, Louvain, Maugis montre que ses thèses n'ont rien de commun avec les erreurs de Calvin et de Jansénius, et que le P. Wautyer, en soutenant le contraire, favorise l'hérésie janséniste. A cette accusation, le jésuite réplique de nouveau, *Theses theologicæ de gratia et de libertate ab objectionibus vindicatæ*, 31 mars 1753, Louvain. Comme désormais la discussion s'envenimait, le cardinal Thomas d'Alsace invita son ami, le P. Maugis, à cesser la polémique; la réponse du Père étant prête, elle parut avec la lettre du cardinal : *Theses theologicæ de peccatis, de legibus, de gratia*, 7 août 1753, in-8°, Louvain. Mais un appendice de cet écrit qui semblait clore les discussions sur la grâce, en souleva sur un sujet nouveau; il s'agit de la contrition; l'appendice était intitulé : *De circumstantiis intra eamdem speciem notabiliter aggravantibus;* Maugis y soutenait qu'il fallait, en confession, accuser les circonstances notablement aggravantes des fautes. Le P. Wautyer soutint la thèse opposée à laquelle Maugis répondit par une *Dissertatio theologica, in qua examinatur utrum attritio mere servilis sufficiat in sacramento pænitentiæ*, in-8°, Louvain, 1754 et par des *Theses de virtutibus theologicis*, in-8°, Louvain, 1754. Le P. Wautyer n'y est pas nommé, mais persuadé qu'il était attaqué, il publia les *Theses theologicæ*

cum responsionibus ad quæstionem insertam thesibus 1° aprilis 1754, Lovanii, in schola augustiniana propugnatis, necnon ad dissertationem theologicam de sufficientia attritionis in sacramento pænitentiæ, in-8°, Louvain, 1754. La question débattue était de savoir si l'attrition purement servile, née de la seule crainte des châtiments de Dieu, suffisait pour recevoir la grâce du sacrement de pénitence. Maugis prétend que la thèse affirmative n'est pas certaine et ne peut être suivie en sûreté de conscience : il faut un commencement d'amour de Dieu. La controverse rebondit sur ce nouveau terrain jusqu'en 1761, avec quelques digressions à côté : *Digressio de fide et de potentia Dei... de certitudine sufficientiæ attritionis mere servilis...*, sur cette discussion, voir dans le sens janséniste, les *Nouvelles ecclésiastiques* du 6 mars 1762, p. 39-40.

Le P. Maugis se trouva aussi en désaccord avec le P. Billuart qui, en 1751, avait publié une *Quæstio theologica de relatione operum ad Deum*, in-8°, Ypres, 1751, réimprimée à Liége en 1752. Billuart prétendait que, pour que nos actions soient méritoires, il suffit qu'elles soient rapportées à Dieu virtuellement et avec une intention implicite. Le P. Maugis soutint, au contraire, que, lorsque nous agissons délibérément, nous devons rapporter nos actions à Dieu et que, si cette intention fait défaut, il y a péché, bien que l'action, bonne en elle-même,ne soit pas viciée en son fond. Telle est l'opinion que Maugis défendit dans sa *Dissertatio de relatione operum ad Deum*, in-8°, Louvain, 1754, à laquelle Billuart répliqua par *Ulterior elucidatio quæstionis de relatione operum ad Deum*, in-12, Louvain, 1754. Mais Maugis reprit ses arguments dans sa *Dissertatio de relatione operum in Deum ab objectionibus vindicata*, in-8°, Louvain, 1755, et Billuart répliqua de nouveau dans *Epistola expostulatoria et apologetica Ludovici Franc... super Dissertationem secundam de relatione operum in Deum*, in-8°, Anvers, 1756. Le P. Maugis répondit encore dans *Vindiciæ dissertationis de relatione operum in Deum, adversus larvatum auctorem Epistolæ expostulatoriæ et apologeticæ sub adscitio nomine Ludovici Franc...*, in-8°, Louvain, 1757. Le P. Billuart mourait le 20 janvier 1757 et le combat cessa, faute de combattants.

Le P. Maugis aborda aussi une question de droit canonique. Jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, les théologiens et les canonistes étaient à peu près unanimes à enseigner que le mariage, même consommé, entre infidèles, est rompu par la conversion au christianisme de l'un des époux, lorsque l'autre persiste dans son infidélité et refuse de cohabiter avec le conjoint converti, ou, lorsque celui-ci, par la cohabitation avec l'époux resté infidèle, peut être exposé à perdre la foi, à entendre outrager son Dieu et sa religion; c'était le commentaire ordinairement admis du célèbre passage de saint Paul, I Cor., VII, 10-15. Cette thèse commençait à être attaquée en Allemagne, aux Pays-Bas et en France. Le P. Maugis entreprit de la défendre dans sa *Dissertatio theologico-canonica : Utrum in casu Apostoli, parti conversæ liberum sit ad secunda vota transire?* in-8°, Louvain, 1770. Josse Le Plat, professeur de droit canonique à l'Université de Louvain, attaqua la thèse du P. Maugis qui répliqua par *Prosecutio dissertationis theologico-canonicæ : Utrum in casu Apostoli?* in-8°, Louvain, 1771; Le Plat répondit et soutint que les *Fausses-Décrétales* étaient l'origine de l'opinion commune des théologiens, touchant la dissolution du mariage d'un infidèle converti. *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 août 1779, p. 134-136.

Le P. Maugis laissa quelques autres écrits qui soulevèrent encore des polémiques, mais beaucoup moins graves : *Quæstio quodlibetica : Utrum in effectu peccati mortalis existens possit aliquem actum supernaturalem exercere?* in-8°, Louvain, 1764 et l'opinion de Maugis fut attaquée par Pierre Dens, dans des *Animadversiones*, in-8°, Louvain, 1764, auxquelles Maugis répliqua par une *Responsio ad Animadversiones*, in-8°, Louvain, 1764.

Biographie nationale de Belgique, t. XIV, col. 88-95; Galliot, *Histoire de la ville et province de Namur*, t. IV, p. 351, *Dictionnaire des Pays-Bas*, t. II, p. 67; Reussens, *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, IIe série, t. VI, p. 297-311; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, art. *Wautyer*, t. VIII, col. 1006-1010; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 242-243.

J. CARREYRE.

MAUGUIN **Gilbert**, parlementaire français (†1674).— Ce conseiller du roi, président de la cour des monnaies, intéresse la théologie par une importante publication relative à la controverse prédestinatienne du IXe siècle : *Veterum scriptorum qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta plurima nunc primum in lucem edita*, 2 vol. in-4°, Paris, 1650. L'ouvrage renferme deux collections de textes, dont la première se rapporte à la prédestination seule (t. I), la seconde à la prédestination, la grâce, la volonté divine, la mort du Christ (t. II). On trouve là réunies : les deux confessions de Gottschalk, des lettres de Raban Maur et de Loup de Ferrières, les traités *De prædestinatione* de Ratramne de Corbie, de Scot Érigène, de Prudence, de Florus, etc. Viennent ensuite, dans le t. II, sous une nouvelle pagination, une histoire résumée de la controverse, et deux longues dissertations de Gilbert Mauguin. La première dissertation est une réponse à l'ouvrage de Jacques Ussher (*Usserius*), évêque anglican d'Armagh, *Gottescalci et prædestinatianæ controversiæ ab eo motæ historia*, 1631. Selon ce dernier, Gottschalk « abusant de l'obscurité de la question, oppose docteurs à docteurs, Pères à Pères, conciles à conciles, au grand mépris de l'Église »; Mauguin veut exposer sincèrement la controverse, mais il soutient une thèse toute nouvelle, celle de l'innocence de Gottschalk, qui aurait été victime de la violence et de la tyrannie d'Hincmar. La seconde dissertation est dirigée contre le P. Sirmond, S. J., qui, dans son *Historia prædestiniana*, avait pris le contre-pied de Mauguin. Celui-ci reprenant point par point les assertions de son adversaire, s'efforce de les réfuter en alléguant la mauvaise foi d'Hincmar, et en soutenant que les décrets du concile de Savonnières ont été approuvés par le pape Nicolas Ier.

Feller-Pérennès, *Dictionnaire historique*, t. VIII, 1834, p. 264; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 354-355; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 157; *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 214.

E. VANSTEENBERGHE.

MAULTROT **Gabriel-Nicolas** (1714-1803), naquit à Paris le 3 janvier 1714 et fut reçu avocat au Parlement en 1733. Il s'appliqua surtout à l'étude du droit canonique, et fut tout dévoué au parti janséniste en faveur duquel il publia un très grand nombre d'écrits. Dans la plupart de ses ouvrages, Maultrot vise à rabaisser les prérogatives de l'épiscopat et il encourage les révoltes et l'opposition du clergé de France contre le siège de Rome. Cependant les excès de la Révolution lui ouvrirent les yeux : cet avocat zélé des droits des curés contre leurs évêques, devint tout à coup un ardent défenseur des droits de l'épiscopat et de l'Église; ses derniers travaux, en effet, sont consacrés à la défense de l'Église contre les empiétements du pouvoir civil, et, pour cette tâche, il s'associa à l'avocat Jabineau. Dans de nombreuses brochures, il attaqua la Constitution civile du clergé. Aussi il vit confisquer ses biens et il supporta sa misère avec beaucoup de courage. Il mourut le 12 mars 1803.

Les écrits de Maultrot sont très nombreux, et, malgré la longue énumération que nous allons faire, nous ne sommes pas sûr de les indiquer tous, d'autant que beaucoup d'entre eux ont paru sous le voile de l'anonymat. Les *Nouvelles ecclésiastiques* des 10-24 mai 1803 p. 40-41, donnent cette liste qui comprend 36 titres. Presque tous se rapportent au droit canonique et indirectement à la théologie proprement dite. Nous les citerons par ordre de date : *Mémoire sur le refus de sacrements à la mort qu'on fait à ceux qui n'acceptent pas la Constitution et une addition concernant les billets de confession*, in-12, s. l., 1750. Une note manuscrite (Bibliothèque nationale, Ld⁴ 2337) attribue cet écrit à l'abbé Guéret. — *Apologie des jugements rendus par les tribunaux séculiers en France contre le schisme, dans laquelle on établit : 1° l'injustice et l'irrégularité des refus de sacrements, de sépultures et des autres peines qu'on prononce contre ceux qui ne sont pas soumis à la Constitution Unigenitus; 2° la compétence des juges laïcs pour s'opposer à tous ces actes de schismes*, 2 vol. in-12, en France, 1752 et 3 vol. in-12, s. l., 1752 et 1753. La première partie de l'ouvrage est de Mey et l'ouvrage tout entier fut condamné par un bref de Benoît XIV, 20 novembre 1752. — *Dissertation sur la notoriété requise pour autoriser la correction publique des pécheurs scandaleux et les refus de sacrements*, in-12, s. l., 1756, œuvre de Maultrot d'après une note de Van de Praet (Bibliothèque nationale, Ld⁴ 2760). — *Essai sur la tolérance chrétienne*, in-8°, 1760, composé en collaboration avec Jacques Tailhié et mis à l'Index le 8 mai 1761; c'est le même écrit qui a pour titre : *Question sur la tolérance où l'on examine si les maximes sur la persécution ne sont pas contraires au droit des gens, à la religion, à la morale, à l'intérêt des souverains et du clergé*, in-8°, Genève, 1758, mis à l'Index le 5 mars 1759. — *Maximes du droit public français*, 2 vol. in-12, 1772, 2 vol. in-4° et 6 vol. in-12, Amsterdam, 1775. Ces maximes sont tirées des *Capitulaires*, des *Ordonnances* du royaume et des autres monuments de l'histoire de France, et les dernières éditions ont été faites en partie par Mey et Blonde. — *Consultation pour les curés du diocèse de Lisieux contre un mandement de leur évêque*, in-12, 1772. — *Dissertation sur le Formulaire dans laquelle on établit qu'il est irrégulier, abusif, inutile, dangereux et que la signature n'en est ordonnée par aucune loi qui soit actuellement en vigueur dans le royaume*, in-12, Utrecht, 1775. — *Les droits de la puissance temporelle défendus contre la seconde partie des Actes de l'Assemblée du clergé de 1756, concernant la religion*, in-12, 1777; attaque très vive contre le clergé. — *Mémoires sur la nature et l'autorité des assemblées du clergé de France*, in-12, 1777. — *Mémoire à consulter et consultation pour le diocèse de Senez, au sujet du project de translation de l'évêché et du chapitre de Senez à Digne*, 27 janvier 1778, in-4°. — *L'institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Église*, 2 vol. in-12, 1778. — *Dissertation canonique et historique sur l'autorité du Saint-Siège*. Cet écrit avait été composé par Duhamel, chanoine de Seignelay, mort le 22 mars 1769; il fut publié par Maultrot, in-12, Utrecht, 1779. — *Le droit des prêtres dans le synode ou le concile diocésain*, in-12, 1779. Maultrot reprit ses thèses dans la *Défense du droit des prêtres dans le synode contre les Conférences d'Angers*, in-12, 1789. — *Les droits du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, in-12, 1779. — *Les prêtres juges de la foi*, ou *Réfutation des Mémoires dogmatiques et historiques de l'abbé Corgne touchant les juges de la foi*, 2 vol. in-12, 1780. — *Les prêtres juges dans les conciles avec les évêques*, ou *Réfutation du Traité des conciles de l'abbé Ladvocat*, 3 vol. in-12, 1780. — *Dissertation sur les interdits arbitraires de la célébration de la Messe aux prêtres qui ne sont pas du diocèse*, in-12, 1781. — *Dissertation sur l'approbation des prédicateurs*, contre l'abbé Corgne, 2 vol. sn-12, 1782. — *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, in-12, 1784, pour compléter un autre travail. — *L'approbation des confesseurs introduite par le Concile de Trente*, 2 vol. in-12, 1783. — *Examen du décret du Concile de Trente sur l'approbation des confesseurs*, 2 vol. in-12, 1784. — *Juridiction ordinaire et immédiate sur les paroisses*, 2 vol. in-12, 1784; cette juridiction appartient au curé pour toutes les fonctions qui ne sont pas proprement épiscopales. — *Traité des cas réservés au pape*, 2 vol. in-12, 1785. — *Traité des cas réservés aux évêques*, 2 vol. in-12, 1786. — *Traité de la confession des moniales*, 2 vol. in-12, 1786. — *Défense du second ordre contre les Conférences d'Angers*, 3 vol. in-12, 1787. — *Consultation sur l'emploi de l'argent en effets royaux payables à terme*, in-12, 1787. — *L'usure considérée relativement au droit naturel*, 4 vol. in-12, 1787, en collaboration avec Jabineau. — *Examen des décrets du Concile de Trente et de la juridiction française sur le mariage*, 2 vol. in-12, 1788. — *Véritable nature du mariage*, 2 vol. in-12, 1788; les princes ont le droit exclusif d'apporter des empêchements dirimants. — *Examen des principes du Pastoral de Paris* sur le sacrement de l'ordre; sur le ministre du sacrement de pénitence et son pouvoir; sur les censures et les cas réservés; sur le sacrement de mariage; sur les dispenses de mariage; *Nouvel examen des principes du Pastoral de Paris* sur le sacrement de mariage, et récit sur la dispute qui subsista entre les Cours de Rome et de Naples sur les questions matrimoniales. Tous ces divers écrits ont paru en 1788-1789 et les six brochures forment 2 vol. in-12. — *Dissertation sur les dispenses matrimoniales*, in-12, 1789. — *Origine et étendue de la puissance temporelle suivant les Livres saints et la tradition*, 3 vol. in-12, 1789-1790.

C'est à partir de ce moment que Maultrot aperçoit les conséquences désastreuses de ses thèses sur la constitution de l'Église, et il réagit vivement contre les prétentions des tenants de la Révolution; tous ses écrits désormais seront dirigés plus ou moins directement contre la Constitution civile du clergé. L'*Ami de la religion et du roi* du 30 août 1820, t. xxv, p. 81-93, dans un article intitulé : *Controverse sur la constitution civile du clergé*, cite un très grand nombre d'écrits et montre le rôle de Maultrot dans cette polémique. Celui-ci publia en particulier les ouvrages suivants : *Lettre à M. Faure sur sa Consultation du 27 mai 1790*, in-8°, 1790; Maultrot proteste contre cette Consultation dans laquelle Faure, partisan de la Constitution civile, avait soutenu le droit de l'assemblée législative à ériger et à supprimer des évêchés. — *Lettre à un ami sur l'opinion de M. Treilhard relativement à l'organisation du clerge*, in-8°, 1790, suivie de deux autres lettres. — *Lettre à M. J.* (Jabineau) *sur l'écrit intitulé : Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790, sur le système d'organisation du clergé proposé par le Comité ecclésiastique*. — *Défense de Richer* ou *Réfutation d'un ouvrage intitulé : Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé*, 1790, in-8°, *Nouvelles ecclésiastiques* du 1-8 mars 1791, p. 34-40 et du 3 mai 1791, p. 69-72. — *Observations sur le projet de supprimer en France un grand nombre d'évêchés*, in-8°, 1791. — *Véritable idée du schisme contre les faux principes de Camus et des pasteurs constitutionnels*, in-8°, 1791; Maultrot déclare qu'il ne fait qu'exposer les principes de saint Cyprien. — *Défense de la véritable idée du schisme contre l'auteur des anciennes Nouvelles ecclésiastiques*, in-8°, 1791. Sur *La véritable idée du schisme*, voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 13 décembre 1791, p. 179-200. — *Lettre à un ami sur le rapport fait par M. Martineau sur la Constitution du clergé* in-8°, 1791. — *Preuves de l'incompétence de la puis-*

sance temporelle dans l'établissement de la constitution civile du clergé, tirées de quelques Conciles des cinq premiers siècles, in-8°, 1791. — *Nouvelles preuves de l'incompétence de la puissance temporelle*, in-8°, 1791. — *Consultation sur la compétence de la puissance temporelle relativement à l'érection et à la suppression des sièges épiscopaux*, in-8°, 1791. — *L'indépendance de la puissance spirituelle défendue contre un écrit intitulé : Préservatif contre le schisme* ou *Questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, in-8°, 1791 (contre Larrière). Sur le *Préservatif contre le schisme*, voir les *Nouvelles ecclésiastiques*, des 17, 24, 31 mai 1791, p. 77-88; sur *La suite du Préservatif, ibid.*, 5-19 mars 1792, p. 37-45. — *Réplique à M. Charrier de La Roche sur le décret du 13 avril 1790*, in-8°, 1791. — *Quatre lettres à M. Charrier de La Roche, auteur des Questions sur les affaires présentes*, in-8°, 1791. — *Preuve de l'intrusion des pasteurs constitutionnels*, in-8°, 1791. — *Histoire de saint Ignace patriarche de Constantinople, et de Photius, usurpateur de son siège, où l'on voit le sort qui attend les intrus et la conduite qu'on doit tenir à leur égard*, in-8°, 1791. — *Histoire du schisme de l'Église d'Antioche*, in-8°, 1791. — *Explication du canon XVII du concile de Chalcédoine qui fait le principal point d'appui de la Constitution civile du clergé*, in-8°, 1791. — *Éclaircissement d'un fait tiré de saint Chrysostome*, in-8°, 1791. — *Examen de l'écrit intitulé : ultimatum à Mgr l'évêque de Nancy*, in-8°, 1791; cet *ultimatum* était l'œuvre d'un avocat qui avait voulu réfuter l'écrit de M. de la Fare, évêque de Nancy : *Quelle est la compétence de l'assemblée nationale sur les matières ecclésiastiques et religieuses?* — *Examen des principes sur le schisme posés par M. Larrière et Nouvelle défense de la véritable idée du schisme*, in-8°, 1792. — *Examen des principes de l'intrusion posés par M. Larrière dans la Suite du Préservatif*, in-12, 1792. — *L'autorité de l'Église et des ministres défendue contre l'ouvrage de M. Larrière intitulé : Suite du Préservatif contre le schisme* ou *Nouveau développement des principes qui y sont établis*, in-8°, 1792. Larrière écrivit, les 29 mai, 18 juillet et 5 avril 1792, trois lettres aux *Nouvelles ecclésiastiques*, 2 juillet 1792, p. 105-108, 20 avril, p. 133-136, et 10 septembre, p. 145-148. — *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution du clergé, renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale, prétendue Constituante*, in-8°, 1792. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé*, depuis le 6 janvier 1792 jusqu'au 4 août de la même année, avec la collaboration des abbés Jabineau et Blonde. Après la mort de Jabineau, Maultrot continua, avec Blonde, la publication des *Nouvelles ecclésiastiques*, ou *Mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution civile du clergé*.

On attribue ordinairement à Maultrot la *Consultation des 12 avocats du Parlement de Paris*, 1er février 1770, en faveur de l'Église d'Utrecht, imprimée pour la première fois en 1786 et réimprimée en 1791; elle est dirigée contre « l'oppression de la cour romaine » et on y établit « la nature et l'origine de la réserve faite au pape de la confirmation des évêques, de la concession des dispenses. On y démontre que les évêques peuvent et doivent exercer tous ces droits par leur caractère et en vertu de l'institution de Jésus-Christ, dans tous les cas où les besoins de l'Église l'exigent », in-8°, Paris, 1791, voir *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 septembre 1791, p. 154-155.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 311-314; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 363-364; Quérard, *La France littéraire*, t. V, p. 637-640; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. VIII, p. 264-265; Chandon et Delandine, *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, 5e édit., 1850, t. XI, p. 319-321; *Nouvelles ecclésiastiques* des 10 et 24 mai 1803, p. 38-41; *Annales de la religion*, t. XVI, p. 542-549 (notice et catalogue de ses ouvrages); Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. IV, p. 324-325; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 14-15; Léon Séché, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal, 1710-1870*, 3 vol. in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 93-98; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922, t. II, p. 162; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 791-792.

J. CARREYRE.

MAUPERTUY (Jean-Baptiste Drouet de) ecclésiastique français (1650-1736). — Né à Paris en 1650, il eut une jeunesse passablement dissipée; vers la quarantaine il se convertit subitement, renonça au monde et, après avoir passé quelques années au séminaire, il se retira, simple clerc, à l'abbaye de Sept-Fonts en Berry, puis, à partir de 1702, en une autre solitude de la même région. Appelé à Vienne par Armand de Montmorin, il reçut de lui les ordres sacrés; à la mort de cet archevêque, 1713, il rentra à Paris, puis se retira à Saint-Germain-en-Laye où il mourut en 1736. Son œuvre imprimée est considérable et intéresse, au moins partiellement, le théologien. Elle comporte d'abord des traductions soit d'ouvrages anciens : I. I des *Institutions divines* de Lactance; *Traité de la Providence* et *Traité de l'aumône* (*Adv. avarit. libri IV*) de Salvien; *Histoire des Goths* de Jornandès; *Actes des martyrs* de Ruinart; soit d'ouvrages modernes : *Traité sur le choix d'une religion* de Lessius; *Pratique des exercices spirituels* de saint Ignace; *Euphormion* de Jean Barclay. Ensuite des œuvres d'histoire religieuse : *Histoire de la réforme de l'abbaye de Sept-Fonts*, Paris, 1702, dont l'abbé de Sept-Fonts, Eustache de Beaufort, attaqua publiquement l'exactitude; *Histoire de la sainte Église de Vienne*, Lyon, 1708; *Vie du frère Arsène de Janson, religieux de la Trappe, connu dans le siècle sous le nom de comte de Rosemberg*, Avignon, 1711. De nombreux ouvrages de piété et d'édification : *Sentiments d'un chrétien touché d'un véritable amour de Dieu*, Paris, 1702, et nombreuses éditions ultérieures; *Prières pour le temps de l'affliction et des calamités publiques*, Vienne, 1709; *De la vénération rendue aux reliques des saints*, Avignon, 1712; *Des confréries érigées en l'honneur des saints*, Avignon, 1714; *Le commerce dangereux entre les deux sexes*, Bruxelles, 1715; *La femme faible où l'on représente les dangers auxquels elle s'expose par un commerce fréquent et assidu des hommes*, Bruxelles, 1715.

Moréri, *Le grand Dictionnaire*, édit. de 1755, au mot *Maupertuy*; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, au mot *Maupertuy*; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1232.

É. AMANN.

MAUR DE L'ENFANT JÉSUS, dans le siècle Le Man, natif de Manceau (France), embrassa la réforme carmélitaine de Touraine et fit profession le 22 février 1634. Il fut adjoint au P. Marc de la Nativité, chargé par le chapitre provincial de Poitiers (1647) de la rédaction des *Directoires*, livres devant servir à la formation des jeunes religieux de la réforme. En 1650, le P. Maur prit part au chapitre provincial de la province de Gascogne comme assistant du P. Avertan de Saint-Jean, commissaire général; il y fut élu maître des novices du couvent de Bordeaux. Devenu à son tour commissaire général, par délégation, il présida le chapitre provincial de Bordeaux de 1653 et y fut élu prieur du couvent de cette ville, charge qu'il remplit à trois reprises. Deux ans plus tard, en vertu d'un compromis avec les membres du chapitre provincial, le commissaire général, le P. Matthieu de Saint-Jean, le nomma provincial. Il remplit cette charge aussi par trois fois. Ce ne fut qu'après cette résidence prolongée dans la province

de Gascogne, que les supérieurs de Touraine consentirent enfin, le 1er mai 1665, à son affiliation définitive à cette province. Il mourut au couvent de Bordeaux, le 19 avril 1690. Par son zèle ardent, il contribua beaucoup à intensifier le véritable esprit de la réforme de Touraine, d'abord dans la province de Touraine même, puis, pendant la plus grande partie de sa vie, dans la province de Gascogne. Il fut un véritable exemple de toutes les vertus; il aima particulièrement la solitude et l'oraison. Résidant à l'ermitage de Lormont, près de Bordeaux, il consacrait à la prière souvent jusqu'à sept heures par jour. Aussi Dieu le combla-t-il de ses faveurs; il fut favorisé, entre autres, du don de prophétie. On lui doit divers traités ascético-mystiques. L'auteur ne s'y occupe guère des faveurs extraordinaires, mais tend surtout à guider les âmes dans les diverses étapes de la vie spirituelle et mystique au moyen de la mortification, de l'abnégation et de la mort continuelles. Il se montre admirablement pénétré de la doctrine du « rien » de saint Jean de la Croix, c'est-à-dire de la mort complète à soi-même et à tout ce qui n'est point Dieu. On connaît de lui : 1. *La crèche de l'Enfant Jésus*, Bordeaux, in-12; 2. *Le Royaume intérieur de Jésus-Christ dans les âmes divisé en trois parties*, Paris, 1664, in-12; 3. *L'entrée à la Divine Sagesse, comprise en plusieurs traittez spirituels, qui contiennent les secrets de la théologie mystique, à savoir : a) Les trois portes du Palais de la Divine Sapience; b) La montée spirituelle contenant huit degrez; c) L'exposition des communications divines, dans les estats et degrez de la vie mystique et spirituelle; d) Le Sanctuaire de la Divine Sapience*, dans lequel sont compris les plus profonds secrets de la vie spirituelle; *e) Théologie chrestienne et mystique.* Ce recueil eut beaucoup d'éditions; la 1re parut à Bordeaux, 1652, in-12; le P. Pascal du Saint-Sacrement, C.D., en a commencé une nouvelle édition à Louvain, 1921, 1 vol. in-12; 4 et 5. *Réflexions sur la vie de Notre-Seigneur* et *Traité de la fidélité de l'âme à son Dieu* parurent à la fin de l'ouvrage précédent, édition de Paris, 1672 et éditions suivantes.

Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1093, n. 3854; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. II, col. 426-427, n. 127; P. Pascal du S.-Sacrement, C. D., *L'Entrée à la Divine sagesse*, Louvain, 1921, t. I, p. 5 sq.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

MAURICE GAMBARINI, de La Morra d'Asti, en Piémont, frère mineur capucin de la province de Gênes, avait revêtu l'habit religieux en 1576. Nommé professeur de théologie, il suivait dans son enseignement, conformément à l'usage de son ordre, les *Commentaires* de saint Bonaventure sur les *Sentences*, et sa réputation comme lecteur n'avait point tardé à franchir les limites de sa province. Le duc de Savoie ayant, en 1595, demandé des capucins pour les opposer aux hérétiques qui faisaient des progrès dans ses États, le P. Maurice était un de ceux qu'on lui accordait. Il s'y employait avec zèle et succès dans les environs de Pignerol, quand une grave maladie, causée peut-être par les fatigues de cette vie de missionnaire, le contraignit au repos. Vers cette époque le cardinal de Sainte-Séverine, protecteur de l'ordre des capucins, jetait les yeux sur l'ancien lecteur de Gênes pour continuer la *Summa theologica S. Bonaventuræ*, dont son confrère le P. Trigoso († 1593) n'avait publié que le premier volume. Peu après toutefois, octobre 1600, cédant aux instances qui lui venaient de la Savoie, il désignait le P. Maurice comme supérieur des missionnaires de la Sainte-Maison de Notre-Dame de Compassion à Thonon. Les pouvoirs très étendus qu'il recevait alors mentionnent avec éloge ses travaux précédents dans les vallées du Piémont. Le docte et vaillant missionnaire « le bon P. Maurice », comme l'appelait saint François de Sales (*Lettre*, CCCXXVII 16 janvier 1606, Annecy, 1904, t. XIII, p. 127), mourut à Saint-Julien en Génevois, le 25 septembre 1613. « Le P. Maurice était un fort savant théologien, écrit l'historien des missions de Savoie. Il fit imprimer un *traité des points de controverse*, l'an 1599, que Mgr l'archevêque de Turin lui ordonna de composer. Ce livre fut si fort estimé des théologiens, et singulièrement du R. P. Inquisiteur général, que son Altesse Royale ordonna de le faire voir au Pape Clément VIII, qui l'approuva après l'avoir fait examiner aux cardinaux d'Ascoli (Berneri) et Bellarmin ». Par un privilège du 2 juillet 1601, le duc de Savoie en réservait l'impression pour dix ans à Jean Dominique Tarino, libraire à Turin, qui le faisait paraître cette même année et en 1607. Le bibliographe Rossotto en donne ce titre, que nous n'avons pu contrôler : *Catechismo, ó vera dottrina christiana e catholica, con il modo di fruttuosamente occuparsi nelli ordinarii esercitii di religione christiana, quali sola tiene la santa Chiesa Romana, per essere veramente catholica et apostolica.* Il ajoute cet éloge : c'est un ouvrage que l'on peut à bon droit appeler l'antidote des catéchismes pestilentiels de Genève et des calvinistes. En cinq parties l'auteur traitait des articles de la vraie foi, des sacrements, de la célébration des fêtes, de l'invocation et de l'intercession des saints, et des textes de l'Écriture faussement employés par les novateurs. Quant aux *Commentaria in quatuor libros Sententiarum S. D. S. Bonaventuræ*, datés de 1595, ils furent longtemps conservés au couvent de l'Immaculée-Conception à Gênes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. F. M. capuccinorum*, Venise, 1747; Boverius, *Annales O. M. capuccinorum*, t. II, p. 982, Lyon, 1639 et Silvestre de Milan, *Appendix ad tomum III Annalium*, Milan, 1737; *Bullarium O. M. capuccinorum*, t. V, p. 133, Rome, 1748; Charles de Genève, *Histoire des missions des PP. Capucins de Savoye*, Chambéry, 1867; Eugène de Bellevaux, *Nécrologe et notes biographiques des f. m. capucins de la prov. de Savoie*, Chambéry, 1902; Ferreri Mathias de Cavallermaggiore, *Rationarium chronographicum missionis evangelicæ a capuccinis signanter in Gallia cisalpina exercitæ*, Turin, 1659; F.-X. Molfino, *I capuccini genovesi*, I. *Note biografiche*, Gênes, 1912, III. *Necrologio*, *ibid.*, 1921; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, t. I, c. X, Paris, 1867; Rossotto, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Mondovi, 1667.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MAURICE DU PORT (O'FIHELY) naquit en 1460, selon les uns à Clonfert, selon les autres à Baltimore dans le comté de Cork, Irlande. Après son entrée dans l'ordre de saint François, il étudia à l'Université d'Oxford. En 1488, le chapitre de Crémone le nomma régent du *studium generale* de Milan; trois ans après, en 1491, il devenait professeur à l'Université de Padoue où l'école de Duns Scot brillait alors d'un vif éclat. Dans le *Rotulus dominorum artistarum* de l'année 1500, Maurice du Port est mentionné comme titulaire de la chaire de théologie scotiste. A. Favoro, *Lo Studio di Padova nei diarii di Marino Sanuto*, dans le *Nuovo Archivio Veneto*, nouv. série, n. 71-72, 1918, t. XXXVI, p. 75. Le 22 février 1504, Pierre Barozi, évêque de Padoue, intercédant en sa faveur auprès de la Seigneurie de la ville, en faisait un grand éloge : *Homo doctissimo et exercitatissimo, il quale, a judicio mio, non ha alcune pare in Italia, cavando fora li reverendi maistri Antonio Trombeta et Gratia.* Favoro, *loc. cit.*, p. 82-83. Provincial d'Irlande, Maurice du Port dénonça vigoureusement au chapitre célébré à Rome en 1506 le ministre général de l'ordre, Égide Delfini et provoqua sa démission. Wadding, *Annales Ordinis Minorum*, an. 1506, n. 4. La même année, le 26 juin, Jules II le nomma à l'archevêché

de Tuam en Irlande et le sacra lui-même à Rome. Wadding, *ibid.*, an. 1510, n. 15. Maurice du Port ne prit pas immédiatement possession de son siège, mais demeura en Italie. Le 29 mars 1512, il était de passage à Padoue. Favoro, *loc. cit.*, p 92. La même année il assista au Vᵉ concile œcuménique du Latran et signa les *Actes* des deux premières sessions. Peu après il partit pour l'Irlande et mourut à Galway, le 24 juin 1513 selon Wadding, le 25 mars d'après Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, Munster, 1910, t. III, p. 340.

Maurice du Port fut un très actif disciple de Duns Scot. Il écrivit plusieurs commentaires sur les ouvrages du maître franciscain : *Annotationes in quæstiones metaphysicales Scoti*, Venise, 1497; *Expositio in quæstiones metaphysicales Scoti*, Venise, 1497; *Expositio in quæstiones dialecticas Scoti*, Venise, 1505. Il édita en outre plusieurs ouvrages importants de Duns Scot et de ses disciples immédiats: *Quæstiones Scoti in Metaphysicam Aristotelis. Ejusdem de primo principio tractatus atque theoremata*, Venise, 1497; *Quæstiones Scoti super universalibus Porphyrii et Aristotelis prædicamentis et perihermeneias ac elenchorum necnon discipuli ejus Antonii Andreæ super libro sex principiorum Gilberti Porretani*, Venise, 1500; *Expositio Antonii Andreæ in Metaphysicam Aristotelis*, Venise, 1501; *Libri IV Sent. scripti Oxoniensis D. Scoti*, Venise, 1506. Ces diverses éditions ne sont pas sans mérite. Maurice du Port a été tenu en grande estime par les théologiens de son temps. Eck, *De prædestinatione*, s. l., 1513, cent. 4, n. 35. La douceur de son caractère lui a valu le titre honorifique de *flos mundi*. Wadding, *Annales*, an. 1510, n. 15.

Franchini, O. M. Conv., *Bibliosofia e memorie letterarie degli scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 454; Jean de S. Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. II, p. 357-358; Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 267-268; D'Alton, *M. O' Fihely*, art. de la *Catholic Encyclopædia*, 1911, t. XI, p. 221; Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, édit. Mardecchia, Rome, 1921, t. II, p. 242-243.

E. Longpré.

MAURISTES. — De l'avis de tous les érudits, la Congrégation de Saint-Maur, de l'ordre de saint Benoît a, pendant plus de cent cinquante ans, rendu des services signalés dans le domaine des sciences sacrées et profanes. Étendue, variée et féconde, suivant les expressions de Ch. Langlois, l'activité des Mauristes mérite d'être relevée dans ce *Dictionnaire*, où les plus marquants d'entre eux ont eu déjà ou auront dans la suite, une notice spéciale. Ce qu'il importe de faire ressortir ici, au risque de quelques répétitions, ce sont les résultats d'ensemble, obtenus par un travail intellectuel dont l'organisation fut de tous points excellente, qu'il s'agît d'aller explorer les archives des bibliothèques en France ou à l'étranger, de mettre ensuite en œuvre les copies et les notes recueillies, de publier enfin des traités d'érudition ou des collections de textes précieux. L'œuvre pourtant ne se réalisa pas sans des difficultés qui en rehaussent le mérite : les obstacles vinrent des querelles religieuses de l'époque auxquelles bon nombre de mauristes furent mêlés, et parfois aussi du défaut d'entente parfaite pour l'exécution des travaux. Il est curieux d'entendre un dom de Sainte-Marthe se plaindre du déclin des études au moment même où un Mabillon, un Montfaucon et tant d'autres avec eux étaient dans toute l'ardeur du travail. Il n'en reste pas moins établi qu'aucune compagnie religieuse, aucun groupement de savants n'a égalé la Congrégation de Saint-Maur, ne peut même se vanter de l'avoir suivie à une assez longue distance. A l'heure actuelle, beaucoup d'érudits trouvent à s'instruire et se documenter dans les manuscrits des mauristes, sauvés du pillage de la Révolution, et conservés dans les bibliothèques de Paris ou de la province.

Avant de dire ce que furent les travaux des mauristes nous donnerons : I. Un aperçu historique sur la Congrégation de Saint-Maur; II. L'exposé du jansénisme au sein de la Congrégation (col. 411); III. Une description de la formation des religieux et de l'organisation du travail intellectuel (col. 417); IV. Les travaux des mauristes (col. 423).

I. Aperçu historique sur la Congrégation de Saint-Maur. — La Congrégation bénédictine de Saint-Maur tire son origine de celle de Saint-Vanne à Verdun, où dom Didier de la Cour, profès de 1575, avait opéré une réforme en 1600; unie à la communauté de Moyenmoutier en 1601, celle de Verdun forma une congrégation à laquelle une bulle de Clément VIII, en 1604, donna l'existence canonique sous le nom des Saints-Vanne-et-Hydulphe. En peu d'années la nouvelle congrégation groupa plus de quarante monastères. Plusieurs maisons de France voulurent s'y agréger, entre autres Saint-Augustin de Limoges, Saint-Junien de Noaillé, Saint-Faron de Meaux; mais comme la Lorraine n'appartenait pas à la France, il y eut des difficultés et l'on résolut d'ériger en France une autre congrégation. L'instrument dont se servit la Providence pour l'exécution de ce dessein fut un jeune religieux de l'ordre de Cluny, dom Laurent Benard (ou Besnard) alors prieur du Collège de Cluny à Paris, et docteur en Sorbonne. Ayant trouvé son prieuré dans un état déplorable, il demanda et obtint des religieux lorrains pour son collège. Parmi ceux-ci se distinguaient dom Athanase de Mongin et dom Colomban Regnier. Au chapitre général de Saint-Mansuy à Toul, en 1618, la demande des Français fut agréée par les Lorrains, dom Laurent Benard fut désigné pour faire les démarches nécessaires, et, dès le mois d'août, il obtenait de Louis XIII des lettres patentes; les bénédictins réformés français purent tenir leur premier chapitre au couvent des Blancs-Manteaux : on nomma dom Martin Tesnière président de la Congrégation de Saint-Maur. Dom Laurent Benard, un de ses assistants, ne tarda pas à mourir (1620). Peu de temps après, arrivait du Languedoc à Paris dom Tarrisse, désireux d'établir la réforme bénédictine dans les couvents de sa région : né à Cessenon dans l'Hérault, en 1575, il avait d'abord appartenu à la Congrégation des *Exempts*; il venait aux Blancs-Manteaux réclamer les conseils des religieux. A force d'instances, il obtint que deux Pères, dom Colomban Regnier et dom Placide le Simon l'accompagneraient à Toulouse et rapporteraient au chapitre général de Jumièges, ce qu'ils auraient vu. Grâce à la générosité du cardinal de La Valette, archevêque, un séminaire bénédictin fut établi à Toulouse. Dom Tarrisse y entra en juin 1623, se soumit de nouveau aux épreuves du noviciat, obtint que son prieuré de Cessenon serait uni à Saint-Maur et fit profession le 29 juin 1624; il prit alors le nom de Grégoire. Successivement prieur de la Daurade à Toulouse, en 1627, de Saint-Junien de Noaillé près de Poitiers en 1629, il fut envoyé l'année suivante au chapitre général tenu à Vendôme, où on le nomma définiteur.

La Congrégation de Saint-Maur, jusqu'à cette date, avait été gouvernée par des supérieurs qui avaient le titre de *président du régime*, ils étaient renouvelés tous les trois ans : tel fut le cas de dom Martin Tesnière, de 1618 à 1621 et de 1624 à 1627, de dom Colomban Regnier, de 1621 à 1624, de dom Maur Dupont, de 1627 à 1630. Ces présidents du régime résidaient au couvent des Blancs-Manteaux dont ils étaient prieurs. Élu au chapitre général de Vendôme pour succéder à dom Maur Dupont, dom Grégoire Tarrisse

eut le titre de *supérieur général* et établit sa résidence à Saint-Germain-des-Prés en 1631, quand les moines de Chezal-Benoît se furent retirés.

En 1618, la Congrégation naissante de Saint-Maur n'avait pu, faute de ressources, obtenir une bulle d'érection. Grégoire XV, en 1621, accorda la remise des droits à payer. Urbain VIII, en 1628, donna une bulle de confirmation; au cours de ces dix années, les chapitres généraux procédèrent régulièrement à l'élection du *Président du régime* qui pouvait être maintenu dans sa charge pendant trois ans. On ne tarda pas à constater que ces changements trop fréquents avaient bien des inconvénients. En vue d'y remédier, dom Grégoire Tarrisse, avec une discrète lenteur, élabora un nouveau corps de *Constitutions* qui fut d'abord mis à l'essai, et ne fut définitivement arrêté qu'après avoir reçu les suffrages presque unanimes des intéressés, au chapitre général de 1645.

Les *Constitutions de Saint-Maur* comprennent deux parties : 1. les *Déclarations* ayant pour objet la discipline régulière : elles exposent la règle de saint Benoît; 2. *les constitutions proprement dites* ou lois du gouvernement. Pour toute la congrégation il y a au sommet un *Supérieur général* avec *deux assistants;* la France ayant été partagée en six provinces, chacune de ces provinces eut un *visiteur*; il y eut dans chaque monastère un *prieur*. Tous les trois ans devait se tenir le chapitre général, dont le pouvoir était souverain : nomination à toutes les dignités, pouvoir législatif, pouvoir exécutif. Un représentant choisi par chaque communauté et nommé conventuel, allait siéger au chef-lieu de la province avec les prieurs, et cette assemblée nommait quatre délégués. Ces vingt-quatre membres joints aux six visiteurs, aux deux assistants et au supérieur général formaient un total de trente-trois membres qui constituaient le chapitre général. Pendant la tenue de l'assemblée, toutes les charges demeuraient suspendues : on nommait un président et huit capitulants qui composaient avec lui le *définitoire*. Le général était rééligible à perpétuité, les visiteurs et prieurs ne pouvaient pas rester plus de six ans dans leur emploi; transférés ailleurs, ils reprenaient leur rang de profession. Les changements de province à province n'étaient pas ordinaires, ceux d'une maison à une autre étaient plus fréquents, on considérait, avant tout, l'intérêt général. Dans chaque maison, il y avait un prieur investi par le chapitre général. Son conseil ou *séniorat* était formé de quatre de ses confrères, deux à son choix dont le premier devenait le sous-prieur, les deux autres nommés par la communauté, dont le premier prenait le titre de doyen. Ce petit sénat préparait et discutait les projets dont l'adoption revenait au seul prieur et ces projets étaient soumis à l'assemblée capitulaire. Les autres charges dépendaient du prieur. Notons enfin dans les constitutions, le soin d'assurer la pratique de la pauvreté : pour chaque moine, une cellule dont l'unique mobilier se composait d'un lit dur et grossier, d'une table de bois et de deux chaises de paille; l'obligation du silence rigoureux en dehors des récréations; la célébration de l'office dont personne n'était dispensé, sauf le cas de maladie ou de raisons graves; l'application au travail intellectuel qui devait procurer à l'ordre bénédictin une gloire unique durant les deux siècles que vécurent les mauristes.

A la mort de dom Tarrisse, on lui donna pour successeur dom Jean Harel, lequel, originaire de Jumièges, avait fait profession en 1620 aux Blancs-Manteaux. Il fut élu au chapitre général de Vendôme en 1648 et gouverna douze ans; il obtint d'être déchargé en 1660 et fut remplacé par dom Bernard Audebert. Limousin d'origine, profès à Saint-Junien de Noaillé en 1620, celui-ci gouverna la congrégation de 1660 à 1672. Homme d'action et aussi homme d'étude, il prit un vif intérêt au développement des travaux scientifiques au sein de la congrégation de Saint-Maur. Il a laissé des *instructions* concernant l'organisation du travail, a écrit des *mémoires* qui renseignent sur l'histoire de la congrégation de 1642 à 1654. *Archives de la France monastique*, t. XI, avant-propos, p. V-IX. Sous son généralat parurent les cinq volumes des *Acta sanctorum* comprenant les trois premiers siècles bénédictins; par son ordre on commença à travailler à l'édition des œuvres de saint Augustin. A sa mort (en 1675), on comptait 3 000 religieux en 178 monastères gagnés à la réforme.

Dom Vincent Marsolle, qui lui succéda, fut supérieur général de 1672 à 1681. Originaire de l'Anjou, il avait été quelque temps religieux de Fontevrault, avait fait profession comme bénédictin de Saint-Maur à Saint-Melaine de Rennes en 1643. Au moment de son élection en 1672, il reçut les félicitations du cardinal Bona, puis du roi de Pologne, alors abbé de Saint-Germain-des-Prés. En dépit des inquiétudes et des difficultés qui ne lui manquèrent pas, il mit tous ses soins à ce que les religieux fussent appliqués à d'utiles travaux, comme la révision des ouvrages des Pères; il poussa activement l'édition de saint Augustin, bien qu'il eût été auparavant opposé à cette entreprise; il en confia la direction d'abord à dom Delfau, et ensuite à dom Blampin; quand cette édition eut obtenu du succès, il appela dom Coustant pour en dresser les tables; il prit l'initiative de faire travailler à l'édition des œuvres de saint Ambroise, en confia la direction à dom Du Frische, et chargea dom Gerberon de travailler aux œuvres de saint Anselme. Il conçut la première idée du *Monasticon gallican* de dom Michel Germain, puis le projet de la *Bibliotheca maxima Patrum* ou commentaire de l'Écriture sainte avec des extraits des Pères et des Conciles. Il rédigea tout un programme qu'il remit aux six autres visiteurs pour que la besogne fut partagée entre les provinces. Il veilla néanmoins à ce qu'une telle activité au travail ne fût nuisible ni à l'observance régulière, ni à l'assistance aux offices divins. Il se montra soucieux de vivre en bonne confraternité avec les autres ordres religieux, particulièrement avec les jésuites qui avaient déjà manifesté leur hostilité contre les mauristes. Dom G. Mommole, *Relation des actions mémorables des quatre premiers supérieurs généraux de la congrégation de Saint-Maur et de quelques autres supérieurs de la même congrégation*, restée manuscrite, Bibl. Nat., fonds franc. *19 622*.

Les supérieurs généraux qui suivirent avaient été formés par ses soins; ils rencontrèrent bien des obstacles, dont leur prudente fermeté et leur austérité de vie leur permirent de triompher. Dom Michel Brachet, natif d'Orléans, profès en 1627 à Saint-Faron de Meaux, prieur de Saint-Germain à trente ans, demeura constamment à Paris sous les quatre premiers supérieurs généraux. Malgré son grand âge, il fut élu en 1681 pour succéder à dom Vincent Marsolle et mourut en 1687. Dom Claude Boitard, originaire de l'Anjou, profès à Saint-Augustin de Limoges, était l'un des assistants de dom Brachet; il lui succéda comme supérieur général en 1687. Il fut maintenu dans cette charge jusqu'en 1702, d'autres disent en 1705, où il devint assistant de dom Simon Bougis, son successeur. Ce dernier originaire de Séez en Normandie, avait fait profession à Vendôme sous dom Marsolle, alors prieur; il fut élu supérieur général en 1702 (ou 1705), gouverna avec sagesse jusqu'en 1711, où il fut déchargé, et mourut simple moine à Saint-Germain en 1714. Dom Arnoul de Loo, originaire de Rouen, avait fait profession à Jumièges en 1663; les années 1690 à 1708 où il fut prieur à Saint-Germain

furent la période la plus brillante de l'histoire de l'abbaye et aussi la plus féconde. Devenu supérieur général, il n'eut pas le temps d'appliquer les règlements qu'il avait proposés contre le jansénisme; son généralat ne dura que deux ans, de 1711 à 1714.

Charles de l'Hostallerie, originaire du diocèse de Chartres, avait fait ses études chez les jésuites et les oratoriens; il fit profession à Vendôme en 1659. Comme prieur et comme visiteur, il encouragea de tout son pouvoir les études littéraires; en 1712, il se préoccupait du projet d'un *Dictionnaire historique de l'Ordre bénédictin*. Durant son généralat qui fut de sept années, de 1714 à 1720, il demeura fidèle à son rôle de protecteur des études, faisant agrandir la bibliothèque de Saint-Germain, voulant qu'on rassemblât des matériaux pour une *histoire monastique*, dont la direction confiée à dom Guillaume Roussel passa ensuite à dom Rivet. Mais de graves difficultés surgissant après la publication de la bulle *Unigenitus*, vinrent entraver son action durant tout le cours de son généralat; d'une orthodoxie au-dessus de tout soupçon, il eût voulu faire accepter la bulle par tous ses religieux; mais cette tâche fut rendue impossible par l'attitude du cardinal de Noailles, archevêque de Paris; d'autre part, la congrégation de Saint-Maur, menacée de suppression par des ennemis acharnés, était fort desservie à Rome par le procureur général, dom Philippe Raffier, qui s'était donné tout entier aux jésuites. Tous les efforts du supérieur général durent se borner à réparer les fâcheuses démarches, à protéger la congrégation contre les jalousies et les défiances du dehors, contre les imprudences du dedans. Cependant, en 1717, on projetait une nouvelle édition des *Historiens de France*; confiée à dom Martène, elle fut interrompue et ne put être reprise que plus tard par dom Bouquet. Un voyage d'exploration accompli par Martène et Durand dans les bibliothèques d'Allemagne et des Pays-Bas en 1718, procurait une ample moisson de documents. Un acte d'appel, lancé par le cardinal de Noailles en cette même année 1718 amena une recrudescence dans l'opposition à la bulle; la majeure partie des bénédictins de France renouvela l'appel : dom de l'Hostallerie n'y pouvait rien. Déchargé de ses fonctions en 1720, il mourut l'année suivante.

Il eut pour successeur dom Denis de Sainte-Marthe, né à Paris en 1650, profès à Saint-Melaine de Rennes en 1668; il rendit des services signalés comme prieur de Bonne-Nouvelle de Rouen, s'occupa de l'édition de saint Grégoire, intervint pour défendre ses confrères attaqués dans l'édition des œuvres de saint Augustin. Il fut supérieur général de 1720 à 1725. Il eut pour successeur dom Pierre Thibault qui, de 1725 à 1729, s'appliqua avec zèle à faire accepter par les religieux de son ordre la bulle *Unigenitus*. C'est aussi l'attitude que prit son successeur Jean-Baptiste Alaydon. Celui-ci, avant son élection comme supérieur général en 1729, avait fait opposition à la bulle. Au retour du chapitre qui l'avait élu, il trouva à Orléans l'ordre de s'arrêter dans cette ville et de n'en point sortir. Dom Vincent Thuillier fit des efforts pour obtenir que la cour rappelât à Paris, dom Alaydon et celui-ci, après des tergiversations, finit par accepter la bulle, ce qui rendit plus difficile l'exercice de sa charge; les chagrins occasionnèrent sa mort survenue en 1733. Son exemple fut un acheminement vers la soumission officielle de la congrégation. Cf. *Le cardinal de Fleury, dom Alaydon et dom Thuillier*, dans *Rev. bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 325.

Sous dom Hervé Ménard, qui fut supérieur général de 1733 à 1736, l'abbaye de Saint-Germain eut des démêlés avec la cour de Rome; dom Ménard y fit preuve d'une grande fermeté. Il faut placer ici le supériorat éphémère de dom Claude Dupré qui, proclamé d'une voix unanime en mai 1736, mourut le 30 décembre suivant. Voir *Revue Mabillon*, 1908, t. IV. De 1737 à 1754, dom René Laneau fut supérieur général; au moment de la mort de dom Bernard de Montfaucon († 1741), il reçut une lettre de condoléance du cardinal Quirini. De 1754 à 1756, le supérieur général fut dom Jacques (*alias* Nicolas Maumousseau). Dom Marie Joseph Delrue fut supérieur général de 1756 à 1766; on a de lui une fort belle lettre datée du 27 juillet 1762, et dans laquelle il offre les services des religieux de sa congrégation pour les recherches historiques exposées dans le plan des travaux littéraires ordonnés par Sa Majesté. Voir *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 347. Mais son généralat fut marqué par un acte d'une haute gravité : le 15 juin 1765, 28 religieux de l'abbaye de Saint-Germain adressaient au roi, par l'entremise de M. de Jarente, évêque d'Orléans, une requête dans laquelle ils se plaignaient des pratiques introduites dans l'ordre bénédictin, d'un habillement singulier et avili aux yeux du public, d'austérités étrangères, disaient-ils, à la lettre de la règle. Cet acte de religieux rougissant de leur habit, de leur nom et de leurs observances fit scandale : il renouvelait l'agitation au sein de la congrégation de Saint-Maur. Dès le 23 juillet suivant, dom Delrue et le régime de la congrégation présentaient au roi une autre requête dans laquelle la démarche des 28 était blâmée très fortement. Le chapitre général tenu à Saint-Germain le 28 septembre 1766 fut orageux. On élut comme supérieur général dom Pierre François Boudier, prieur du Bec, qui avait protesté contre la requête des 28. Il fut décidé que les Constitutions seraient révisées, et la nouvelle rédaction fut unanimement approuvée par le chapitre général de 1769. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, t. II, p. 507-513. Le supérieur général adressait cette rédaction à toutes les maisons des mauristes exprimant l'espoir qu'elle mettrait fin aux dissensions intérieures. Mais le mal avait déjà jeté de profondes racines. Pour faire refleurir les études dans la congrégation de Saint-Maur, le chapitre général de 1767 avait établi un *Bureau de littérature*, en vue d'exécuter et perfectionner un plan d'études. Dom Boudier en était le président de droit; en 1769, ce bureau fut supprimé par ordre du roi.

De 1772 à 1778, le supérieur général fut dom René Gillot, né à Bar-le-Duc, profès à Saint-Faron de Meaux en 1735; il avait collaboré avec dom Hervin et dom Bourotte à la collection des *Conciles de France*; il mourut à Saint-Germain en 1787. De 1778 à 1781, le supérieur général fut dom Charles Lacroix. Des scissions continuaient à se produire. Au chapitre général de Marmoutier, en 1781, il y eut des réclamations contre l'admission des députés de Normandie; dom Mousso fut élu supérieur général le 17 mai 1781 sans qu'il fût tenu compte du dissentiment. L'Assemblée du clergé de 1782 voulut prendre les moyens de ramener la paix. Un arrêt du Conseil d'État du roi, du 21 juin 1783, convoqua un chapitre extraordinaire à Saint-Denis pour le 9 septembre; dom Mousso refusa de s'y rendre et fut destitué. Son appel à Rome fut frappé de nullité. Bien des irrégularités furent commises dans le chapitre de Saint-Denis. On crut remédier au mal en élisant, le 5 octobre 1783, dom Ambroise Chevreux, comme supérieur général. Celui-ci devait être le dernier; après avoir rétabli l'ordre et la paix, il faisait reprendre le travail intellectuel, quand la Révolution le chassa de son monastère. Il se réfugia momentanément chez une parente, fut pris, enfermé dans l'Église des Carmes et massacré le 2 septembre 1792 avec deux autres bénédictins, dom Barreau de la Touche et dom Massey. Tous trois ont été béatifiés

avec les *Martyrs de Septembre*, le 16 octobre 1926.

Pour bien connaître l'histoire de la congrégation de Saint-Maur, il faut savoir encore que, de 1623 à 1733, elle eut à Rome des procureurs généraux dont plusieurs jouèrent un rôle important. Le procureur était assisté d'un *socius* qui lui servait de secrétaire et parfois aussi le suppléait. Ces procureurs généraux furent : dom Placide Le Simon de 1623 à 1661; puis après une interruption de quatre années : dom Gabriel Flambart, de 1665 à 1672; dom Antoine Durban de 1672 à 1681; dom Gabriel Flambart, pour la seconde fois, de 1681 à 1684; dom Claude Estiennot, de 1684 à 1699; dom Bernard de Montfaucon, de 1699 à 1701; dom Guillaume Laparre, de 1701 à 1711; dom Philippe Raffier, de 1711 à 1716; dom Charles Conrade de 1716 à 1725; dom Pierre Maloet, de 1725 à 1733. Dom Claude de Vic, qui avait été *socius* de 1701 à 1715, fut désigné par le chapitre de 1733 pour remplir les fonctions de procureur général; il mourut en janvier 1734 et, de fait, la procure fut supprimée. L. Lecomte, *Les deux derniers procureurs généraux*, dans *Revue Mabillon*, année 1920-1921, t. x-xi, p. 291.

II. Le jansénisme des mauristes. — Avant d'aborder la période très brillante de l'histoire des Mauristes, pendant laquelle, de 1630 à 1725 surtout, on vit la forte organisation des études donner de si merveilleux résultats, il faut dire quelques mots de cette autre période déplorable pendant laquelle, de 1725 à 1780, le jansénisme vint détourner de leurs travaux un certain nombre de ces hommes en qui l'étude entretenait l'esprit de piété et de fidélité à leurs observances.

L'histoire du jansénisme à Saint-Germain-des-Prés, dit M. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des Prés et les savants lyonnais*, in-8°, Paris, 1894, p. 234, reste encore à écrire : il y faudrait le dépouillement de la volumineuse correspondance manuscrite, qui dort dans les rayons de la Bibliothèque nationale. Dom Paul Denis, O. S. B., s'était livré à cette tâche, il y a une vingtaine d'années, et il a publié d'intéressants extraits des *Lettres des mauristes*, dans la *Revue Mabillon;* la mort ne lui a pas laissé le temps de poursuivre son travail, ni de réaliser le dessein qu'il exprimait ainsi dans une note, *Revue Mabillon*, 1909-1910, t. v, p. 354 : « J'espère que le loisir me sera donné un jour d'établir, en me basant sur des documents irréfutables, que les bénédictins de Saint-Maur, auxquels on a tant reproché d'être jansénistes, étaient, à de rares exceptions près, beaucoup moins encore fauteurs des erreurs doctrinales qu'antagonistes déterminés des jésuites. Les longues querelles relatives à l'édition de saint Augustin, ou à la *Diplomatique* de Mabillon, le rappel du procureur général, exigé par le confesseur de Louis XIV, pour la seule raison que le religieux bénédictin était trop considéré à la cour de Rome (il s'agit de dom Guillaume Laparre en faveur auprès de Clément XI, *Revue Bossuet*, t. v, p. 224-225), la confiscation, au profit de la Compagnie, de quantité de prieurés de l'Ordre, d'autres rivalités encore avaient créé entre les deux familles religieuses une animosité qui dura jusqu'à la Révolution. »

Le jansénisme eut deux phases principales : la première le montre avant tout, comme un système théologique avec des polémiques ordinairement doctrinales; elle se termine à la paix de Clément IX en 1669; on y rencontre les grands noms de Jansénius et d'Arnaud, elle est marquée par la condamnation des cinq propositions en 1653, sous Innocent X, et par le *formulaire* d'Alexandre VII en 1665. La seconde phase qui commence aux dernières années du XVIIᵉ siècle, révèle, dans le jansénisme, un parti d'opposition politique, parlementaire et philosophico-religieuse. Le nom de Quesnel y émerge avec son livre des *Réflexions morales*, condamné par la bulle *Unigenitus* en 1713; c'est alors que l'on vit un bon nombre de religieux mauristes se ranger parmi les *appelants*.

1° *Durant la première phase*, il paraît bien que l'accusation d'être janséniste ne fut pas justifiée en ce qui concerne les bénédictins de Saint-Maur. Nous ne relèverons pas ici les attaques au sujet de l'édition de saint Augustin; il en a été question à diverses reprises dans ce dictionnaire (voir les mots Blampin, Langlois, Mabillon). Ajoutons seulement quelques détails caractéristiques. Voici ce qu'on relève dans la correspondance de dom Antoine Durban, procureur général à Rome, sous le supériorat de dom Vincent Marsolle : On est en 1679; présentés au pape Innocent XI, les deux premiers volumes de l'édition des œuvres de saint Augustin sont reçus avec la plus grande satisfaction, et pourtant la renommée de cet ouvrage a suscité contre la congrégation une incroyable jalousie de la part de certaines gens. Après la mort du cardinal de Retz, ami sincère et dévoué protecteur des mauristes, les haines se déchaînèrent; on prétendit que le texte de saint Augustin avait été corrompu à dessein et retouché témérairement dans le but de favoriser les erreurs du jansénisme. Ainsi le fait d'avoir imprimé *dignetur* pour *dignatur*, fut dénoncé, au souverain pontife, comme une preuve que les mauristes voulaient combattre son infaillibilité, alors que ce changement d'un *a* en *e* venait tout simplement de l'inadvertance d'un typographe. Tout un mémoire, concernant cette faute d'impression, fut remis au supérieur général par l'archevêque de Paris, au nom du P. de la Chaise... Le même Père, confesseur du roi, accusait auprès de l'archevêque de Paris, le supérieur général d'être janséniste, à cause d'un *index* de livres de spiritualité où quelques ouvrages d'auteurs jansénistes étaient cités avec éloge; pourtant cet index n'avait pas édité sous le gouvernement de dom Marsolle et il y était complètement étranger. Dom P. Denis, *La correspondance de dom Antoine Durban*, dans *Revue Mabillon*, 1910-1911, t. VI, p. 200-203.

Le même procureur général, dom Durban, connut d'autres ennuis : ainsi, un ordre royal prescrivit son rappel en France. L'ordre royal avait été sollicité par le P. de la Chaise et l'ambassadeur du roi à Rome : dom Durban était, bien à tort, rendu responsable des retards apportés à la sécularisation de l'abbaye d'Ainay; de plus, il avait, disait-on, pris nettement parti contre le gouvernement français dans la très grave affaire de la *régale*, alors qu'il avait observé la défense de s'en mêler, intimée par son supérieur général. A l'occasion de ce rappel, il avait même été question de supprimer l'office de procureur général en cour de Rome. Sur les vives représentations des supérieurs majeurs, le roi renonça à ce projet; dom Gabriel Flambart fut envoyé pour remplir cette charge : c'était pour lui la seconde fois; entre autres recommandations, on lui faisait celle de dissiper le soupçon de jansénisme constamment renouvelé contre les mauristes. *Ibid.*, p. 209-210.

Les premiers supérieurs généraux avaient tout fait cependant pour écarter ce soupçon. Il est bon de rappeler à ce sujet qu'en 1650, sous dom Jean Harel, la congrégation de Saint-Maur n'avait voulu se jeter dans aucun parti sur les disputes de la grâce, remettant le tout au jugement de l'Église; dès 1658, avis avait été donné aux visiteurs de retirer des monastères le livre de Jansénius et autres du temps. En 1652, quand la bulle d'Innocent X contre les cinq propositions fut imprimée à Paris, le supérieur général en fit acheter des copies et envoyer par tous les monastères. *Les mémoires du R. P. dom Bernard Audebert*, dans *Archives*

de la France monastique, t. xi, Paris 1911, p. 176 et 276.

Inquiet des projets de Louis XIV qui, dès 1672, voulait unir d'un seul coup à la congrégation de Saint-Maur, par mesure impérative, les abbayes non encore réformées du royaume, puis tous les monastères de l'étroite observance de Cluny, dom Vincent Marsolle s'y était opposé de tout son pouvoir; il ne voyait pas de moindres inconvénients à entreprendre la réforme des monastères d'Italie. Il était soucieux de vivre en bonne confraternité avec les ordres religieux, particulièrement avec les jésuites, qui déjà avaient manifesté leur hostilité. Durant les deux années qu'il fut procureur général à Rome, dom Bernard de Montfaucon eut encore à défendre l'édition bénédictine de saint Augustin; il le fit avec une verve extrême et une absence de ménagement qui dérouta ses adversaires; il n'avait gardé aucune mesure, les jésuites surtout avaient eu fort à se plaindre de sa vivacité. E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain*, 2 in-8°, Paris, 1888, t. ii, p. 272. Cependant il se montra l'un des partisans décidés de la bulle *Unigenitus* et, avec ses disciples, désignés sous le nom de *Bernardins*, il eut une grande influence sur le changement de dom Vincent Thuillier. Cf. E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8°, Paris, 1891, t. i, p. 43, et t. ii, p. 52.

2° *C'est durant la seconde phase* du jansénisme, où, après la condamnation du livre de Quesnel, on voit paraître les *Constitutionnaires* et les *Appelants*, que les mauristes se compromettent dans cette fâcheuse dispute.

Il y a cependant de l'exagération dans la façon dont s'exprime A. Gazier. A l'entendre, « les bénédictins de Saint-Maur et ceux de Saint-Vanne avaient été les premiers à rejeter la bulle *Unigenitus*, parce qu'elle ruinait l'autorité des Pères de l'Église, et, quand il fut possible de protester officiellement, ils entrèrent en foule dans la voie de l'appel au concile. A leur tête se trouvaient leurs supérieurs et les plus savants de leurs confrères. » A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. ii, p. 320. J.-B. Vanel est beaucoup plus dans la note juste, quand il fait cette remarque : « certainement, nulle part ailleurs, on ne trouverait associés dans l'étude et vivant sous le même cloître des partisans aussi décidés de la bulle *Unigenitus*, que dom B. de Montfaucon par exemple ou dom Thuillier, et des appelants aussi irréductibles que dom Gerberon, dom Duret ou dom Louvart. Il arrivait même que deux compagnons de labeur, tels que les fameux dom Martène et dom Ursin Durand, unis dans leurs études, dans leurs voyages et dans leurs publications, se séparaient dès qu'il s'agissait des controverses du temps. » J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, 1894, p. 233-234.

Dans une étude sur le *Journal* (ou relation) de dom Claude de Vic, *socius* du procureur général à Rome (1701-1715), M. Hyrvoix de Landosle, présente ce mauriste comme un janséniste dissimulé, en correspondance avec les plus opiniâtres appelants; il nous expose à cette occasion la situation des bénédictins à Rome, les difficultés qui leur venaient de la part du roi et des jésuites. Au moment de l'élection de dom Arnoul de Loo, comme supérieur général en 1711, cet auteur constate la bienveillance du pape Clément XI envers la congrégation : la régularité et les labeurs des mauristes édifiaient le Saint Père. « Sans doute, dit M. Hyrvoix, les mauristes étaient gallicans; tout bon français l'était alors. Quoi que le monde ignorant suppose *a priori*, les jésuites ne l'ont guère cédé, à cet égard, aux bénédictins, sous Louis XIV, et même jusqu'à la suppression de leur compagnie... Quant au jansénisme qui envahit la congrégation des bénédictins de Saint-Maur nous en parlerons sans ambages. Les jésuites, sous la pression du pouvoir césarien parvenu en France à son apogée, ont laissé s'amoindrir leur rôle de milice d'élite du souverain pontife... Pénétrée, plus qu'il n'est bon, du sentiment de son utilité, la Compagnie en est venue parfois à perdre la notion du juste en usurpant, par des moyens plus ou moins détournés, les domaines de l'ordre monastique. Louis XIV, en haine des jansénistes, proches parents des calvinistes, et si activement mêlés pendant sa minorité, à l'insurrection véritablement républicaine de la Fronde, s'est beaucoup confié aux protagonistes de l'école adverse, qui flattaient de toute façon l'autorité absolue du prince. Quoique les deux célèbres confesseurs que leur Compagnie lui fournit, le très gallican P. de la Chaise et le P. Le Tellier, meilleur catholique, fussent très différents d'attitude, les jésuites par l'intermédiaire de l'un et de l'autre surent énormément profiter de la bienveillance de leur tout puissant pénitent; il faut admettre que ce ne fut pas toujours pour leur concilier celle des autres religieux. » *Revue Mabillon*, t. ii, 1906, p. 23-49. La constatation, faite par un laïque, ne manque pas d'être significative; elle nous aidera à plaider les circonstances atténuantes, en faveur des mauristes, imbus de jansénisme. Assurément on rencontra parmi eux de fougueux partisans de l'appel contre la bulle, mais l'on n'est pas en droit de dire que ces appelants furent le plus grand nombre, encore moins qu'ils furent engagés dans cette voie par leurs supérieurs. Au moment où parut la bulle *Unigenitus*, en 1713, le supérieur général dom de l'Hostallerie devait user d'une grande circonspection, n'ignorant pas que la congrégation des mauristes était vue d'un fort mauvais œil par l'entourage immédiat du pape, et souvent décriée à la cour de France par des adversaires irréductibles. Il ne pouvait ignorer complètement que, dans l'audience du 8 juin 1713, le P. Timothée de la Flèche avait remis à Louis XIV, un mémoire qui promettait la publication de la constitution *Unigenitus* dans un avenir très rapproché, tout en exprimant des craintes qu'elle ne fût pas reçue comme il convenait en France. Un des articles de ce mémoire était ainsi conçu : « Un des moyens les plus efficaces et les plus prompts d'arrêter le cours d'un si grand mal serait de *supprimer la Congrégation de Saint-Maur*, que tout le monde sait être la source la plus féconde de l'erreur. Ce coup d'autorité arrêterait le cours du mal; vous savez depuis longtemps que *j'en ai formé le dessein*, mais je ne puis réussir, si Sa Majesté n'entre de concert avec moi dans cette *bonne œuvre*. » Pas une seule fois, pourtant, l'orthodoxie de dom Charles de l'Hostallerie ne put être soupçonnée au cours des luttes doctrinales qu'allait déchaîner la Constitution. Cela ne l'empêchait point d'ailleurs, en écrivant à un ami et confident, de lancer quelques pointes contre les jésuites, qui depuis longtemps déjà étaient sur bien des sujets les adversaires intraitables des bénédictins. *Revue Mabillon*, t. v, p. 353, 354. Durant tout son généralat qui dura jusqu'en 1720, dom de l'Hostallerie connut des difficultés que dom Philippe le Cerf a exposées exactement, encore qu'il soit un janséniste ardent, dans son *Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, Utrecht, 1736. Des châtiments sévères furent infligés par le roi pour briser les premières résistances; dom Jean Varoqueaux, des Blancs-Manteaux, fut arrêté et emprisonné à la Bastille; dom Georges Poulet, gravement compromis, n'attendit pas qu'on vînt l'arrêter pour se réfugier dans les Pays-Bas et s'embarquer ensuite pour le Canada.

A la suite de la diète qui fut tenue à Saint-Germain le 23 mai 1715 et qui se montra sévère pour dom Chopelet et dom Varoqueaux, on put voir que les supérieurs majeurs n'autorisaient nullement leurs religieux à protester contre la constitution *Unigenitus* : une lettre circulaire enjoignait à tous les prieurs, de faire défense à tous les religieux « d'avoir aucune relation ni aucun commerce avec toute personne suspecte au sujet de la Constitution ». Il y eut de la part du roi, et plus tard de la part du cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, des instances auprès du supérieur général pour que l'un de ses religieux écrivît en faveur de la Constitution; dom Charles de l'Hostallerie fit de vains efforts auprès de quelques religieux qui se récusèrent. La mort du roi étant survenue, on abandonna le projet, et pendant plus de quinze ans, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, devait, par son attitude, entretenir les funestes germes d'une division. Le 9 octobre 1718, à Saint-Germain, une assemblée capitulaire, convoquée et présidée par le prieur, do mCharles d'Isard, signait, en majorité, un second et un troisième appel et faisait cause commune avec le cardinal de Noailles dans sa résistance aux ordres du souverain pontife. Pour arrêter un tel élan, dom de l'Hostallerie ne pouvait rien. L'abbé Dubois qui, dès cette époque, influençait le Régent, déclarait en 1719 au cardinal de la Trémoille, notre ambassadeur à Rome « que le pape avait grand tort d'être mécontent de la conduite du général de la congrégation de Saint-Maur, que s'il avait agi contre ses religieux appelants, comme le pape le désirait, les Parlements auraient agi contre le général et auraient soutenu les religieux et leurs appels. » *Journal de l'abbé Dorsanne*, Rome, 1753, t. I, p. 450, cité dans *Revue Mabillon*, t. V, p. 589. Ainsi donc, il ne dépendait pas de la bonne volonté de dom de l'Hostallerie d'enrayer à leur début les troubles provoqués par les appels contre la bulle *Unigenitus*, au sein de la congrégation de Saint-Maur.

Dom Denis de Sainte-Marthe, qui fut supérieur général de 1720 à 1725, fut suspect à Rome parce qu'on le jugeait favorable aux appelants, mais, à sa mort, une réaction se produisit dans la congrégation de Saint-Maur; le nouvel élu, qui fut dom Pierre Thibault, était un partisan notoire de la bulle et il mit beaucoup de zèle à procurer la soumission des récalcitrants; dom Vincent Thuillier, qui avait figuré au nombre des appelants, avait changé de sentiment : propagateur de l'acceptation, il s'adressait en particulier aux professeurs de théologie. Son rôle de pacificateur était ardemment soutenu par Mgr de Tencin, archevêque d'Embrun; il n'était pas facile depuis le chapitre tenu à Marmoutier en juin 1729, où les appelants avaient triomphé. Dom Alaydon, un des leurs, avait été élu supérieur général; arrêté à Orléans sur l'ordre de la Cour, il refusait de faire ce qu'on lui demandait, tant que la liberté ne lui serait pas rendue. Dom Thuillier, à force de négociations, amena néanmoins la soumission du supérieur général qui termina ses jours dans le chagrin. Ce fut un acheminement vers la soumission officielle de la congrégation; les cardinaux Fleury, de Rohan et Bissy chargèrent dom Thuillier d'écrire l'*Histoire de la Constitution*, de concert avec dom G. Leseur, son compagnon d'études. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain et les savants lyonnais*, p. 258; dom P. Denis, *Le cardinal Fleury, dom Alaydon et dom Thuillier*, dans *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 325 et 370. Dom Thuillier avait-il sollicité ce mandat ou du moins laissé deviner l'empressement avec lequel il l'accepterait? Cela paraît probable : il s'en promettait beaucoup, disant que « ce travail est le coup le plus mortel que l'on puisse porter au parti qui trouble l'Église de France ». D'après dom Tassin, cette histoire ne vit pas le jour. Au début du XXe siècle, M. Ingold en a publié les livres VII-XIII. Ingold, *Rome et la France : la deuxième phase du jansénisme, fragment de l'Histoire de la Constitution par dom Thuillier*, Paris, 1901. Si l'on en croit dom Martène (*Choses mémorables*, Bibl. nat., fonds français, *18817*), dom Thuillier, qui avait obtenu de la communauté de Saint-Germain qu'elle rédigeât une lettre au souverain pontife pour exprimer son obéissance et son attachement au Saint-Siège, eût souhaité porter lui-même ce message à Clément XII et en obtenir le titre de procureur général, mais il fut frappé par la mort le 8 janvier 1736.

Pendant que, chez les jansénistes, se produisait une évolution et qu'abandonnant les *Réflexions morales* comme arme de combat, on faisait grand bruit autour des faux miracles du cimetière de Saint-Médard, dom Bernard La Taste, prieur des Blancs-Manteaux, honoré de la confiance du cardinal Fleury, publiait ses 25 lettres théologiques qui obtinrent un grand succès contre les prétendus miracles du diacre Paris. Voir Yves Laurent, *Dom Bernard La Taste*, dans le *Bulletin de Ligugé*, 1903, t. XI, *passim;* voir aussi Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain et les savants lyonnais*, p. 263. Il devint second assistant sous le supériorat de dom Laneau, et le cardinal Fleury le fit nommer évêque de Bethléem (évêché érigé sous ce nom à Clamecy).

Durant la seconde moitié du XVIIIe siècle, les discussions théologiques s'apaisèrent, ou plutôt, la lutte s'engagea surtout entre le Parlement, l'archevêque Mgr de Beaumont et ses curés; les bénédictins se tinrent plus à l'écart. Malheureusement l'indiscipline des esprits avait été funeste au respect des règles et des observances. En 1765, vingt-huit moines de Saint-Germain adressèrent au roi une requête pour être exemptés des jeûnes et du chant de l'office. Vanel, *op. cit.*, p. 284; Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, t. II, p. 507. Voir aussi plus haut col. 410. Cette requête a été généralement jugée avec sévérité et considérée comme un scandale. Picot, *Mémoires pour l'histoire du XVIIIe siècle*, t. IV, p. 171; E. de Broglie, *Mabillon*, t. II, p. 306; Ch. Gérin, dans *Revue des Quest. hist.*, 1876, p. 479. Quelques auteurs pourtant ont voulu y voir l'œuvre de moines désireux d'une observance plus stricte. Ainsi dom Anger, dans *Revue Mabillon*, t. IV, p. 196; dom Butler, *Monachisme bénédictin*, trad. Grolleau, p. 362. Pendant que dom Thuillier, sous le supériorat fort mouvementé de dom Alaydon, s'efforçait de ramener la communauté de Saint-Germain à l'acceptation de la bulle *Unigenitus*, la cour de Rome s'impatientait; elle exigeait la révocation des appels. Les lettres des procureurs généraux se faisaient l'écho de graves menaces; on parlait d'une dissolution de la congrégation de Saint-Maur. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, avait rompu avec la communauté; il exigeait que tous les appelants fussent congédiés. Le dernier procureur général, dom Pierre Maloet, avait dû quitter Rome en 1729 et s'était réfugié à Frascati. En 1733, Clément XII déclarait qu'il ne voulait plus recevoir de procureur de la congrégation tant qu'elle compterait des appelants. Dom Maloet alors quittait Rome définitivement. Un ancien dominicain devenu bénédictin, dom Malachie d'Inguimbert, venu à Rome pour travailler à la vie de Clément XI, resta le correspondant des mauristes après le départ du procureur général. Une détente se produisit, due à la prudence et au zèle du supérieur général, dom Hervé Ménard. Le cardinal de Bissy, abbé commendataire de Saint-Germain, tenta de faire revenir à de meilleurs sentiments les bénédictins révoltés. En 1735, les religieux capitulaires de l'abbaye, les appelants comme

ceux qui ne l'étaient pas, sauf un petit nombre qui furent dispersés dans divers couvents de province, signèrent une lettre de soumission au Saint-Siège. Alors, l'orage qui menaçait la communauté, tant du côté de Rome que de la part du pouvoir royal, fut conjuré, et les bénédictins purent continuer en paix leurs travaux d'érudition. C'était, malgré les cris du parti janséniste, avoir sauvé de la ruine une des gloires de la France lettrée, et ce résultat était en grande partie dû au zèle du cardinal de Bissy. E. de Broglie, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins*, t. I, p. 167-168.

III. Formation des religieux et organisation du travail intellectuel. — On peut dire que les travaux accomplis en moins de deux siècles par les mauristes (1630-1789) sont dus à ces deux causes réunies : la formation des religieux et l'organisation du travail.

1° *Formation des religieux* : piété, régularité, abnégation sont des qualités qu'on retrouve chez les plus érudits, le travail ne les dispense pas de la célébration de l'office divin, tous leurs instants sont utilisés pour la tâche qu'ils ont entreprise ; d'autre part, ils ne connaissent ni les rivalités, ni les jalousies communes parmi les écrivains : « Quand ils parlent de leurs devanciers, c'est toujours dans les termes du respect et de la piété filiale ; s'il s'agit de leurs collaborateurs, de leurs émules, ils font abnégation d'eux-mêmes et s'empressent de rapporter à ceux-ci le mérite de leur propre travail. Dom Tassin nous fournit un bel exemple de cette conduite toute fraternelle. Dès la fin du premier volume de son *Tratité de diplomatique*, ayant à pleurer la mort de dom Toustain, son compagnon littéraire, il lui consacre, à la tête du second volume un pieux éloge dans lequel il lui laisse tout l'honneur de l'ouvrage, et quoiqu'il soit resté seul pour la tâche qu'ils avaient entreprise ensemble, il n'en continue pas moins de mettre dans le titre des volumes suivants cette inscription touchante : *par deux religieux bénédictins*. La science de ces hommes était encore relevée par la modestie. Leurs noms sont omis dans beaucoup de leurs œuvres. » *Préface du Polyptique de l'abbé Irminon*, par M. Guérard, Paris, 1844, citation dans E. de Broglie, *Mabillon*, t. I, p. 30.

Préparation par de fortes études : dès le début tout se trouva réglé pour que, dans les diverses maisons où la réforme fut établie, les sujets fussent préparés de loin à la tâche qui leur serait confiée. Dom Grégoire Tarrisse, le premier supérieur général, y donna tous ses soins. C'est ce que constate dom Tassin : « Persuadé que l'ignorance avait fait de terribles ravages dans les monastères de l'Ordre, il mit toute son application à faire fleurir les sciences dans la congrégation. Il ne se contenta pas d'établir des cours de philosophie et de théologie dans chaque province ; il fit faire une étude particulière de l'Écriture sainte et des langues orientales. Il députa des religieux pour visiter les bibliothèques de l'Ordre, y examiner les manuscrits, et en tirer les vies des saints bénédictins, dont les exemples pouvaient contribuer à la gloire de Dieu, à l'utilité de l'Église et au progrès de la Réforme. » *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 53-54 ; on trouve là une citation de dom Mabillon, *Acta SS. O. S. B., præfatio in 1am partem sæculi VI*. Il appliquait tous les religieux selon leur capacité. En 1648, dom Tarrisse chargea dom Luc d'Achery de rédiger pour le chapitre une lettre programme. *Revue Mabillon*, t. VI, p. 145. Le fol. 217 de la *Collection de Picardie*, t. CLXIV, ms., en donne une copie qui porte en marge les annotations de dom B. Audebert ; après des avis sur la reconnaissance dont l'ordre est redevable à Dieu pour y avoir suscité des grands saints, on y recommande « d'étudier l'Écriture sainte (que dans ce but chaque religieux ait une Bible en sa cellule), d'apprendre à bien écrire, de s'instruire ès humanités, de faire de bonnes lectures, de travailler à l'histoire de l'Ordre et de la congrégation. » Dom Grenier Pierre († 1789) auteur d'un plan d'études, qui nous a conservé ce précieux document, a écrit au dos : « Cette pièce est d'autant plus importante pour la vie de dom Luc d'Achéry qu'il y paraît avoir été le fondateur des études dans la congrégation de Saint-Maur. » Dom B. Audebert, l'annotateur du document, présida le chapitre de 1648.

Dans une note annexée par dom Luc d'Achéry aux décrets des chapitres généraux, se trouvent des indications pour bien enseigner : ces indications concernent les directeurs et régents des études, les maîtres qui ont charge d'enseigner, et en particulier chaque professeur depuis la 5e classe jusqu'à la rhétorique. Une pièce analogue, qui remonte à l'année 1668, a été publiée par dom Jean-François au t. IV de la *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît* ; on ne détermine pas par quel chapitre général cette pièce a été approuvée. Le traité des *Études monastiques*, publié par Mabillon en 1691, donne dans les c. XVIII-XXI de la seconde partie, un plan général pour la théologie, non moins nécessaire aux ecclésiastiques qu'aux religieux. Mabillon a soin de déterminer les études propres aux moines : il prescrit une manière d'étudier ; on l'a trouvée si excellente que les étrangers eux-mêmes l'ont adoptée. Il expose de quelle manière et avec quelles dispositions les religieux doivent lire l'Écriture sainte et les Pères ; il leur apprend à profiter de cette lecture. Il ne veut pas qu'ils s'amusent à ces questions inutiles des scolastiques qui ne servent ni à appuyer la foi ni à régler les mœurs ; il blâme le relâchement de la conduite des casuistes et leur principe de probabilité. Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, p. 252.

Les études ne pouvaient se faire sans livres ou manuscrits, instruments de travail. Aussi dom Luc d'Achéry fut-il chargé de former la bibliothèque de Saint-Germain, et il publia dans la suite un *Catalogue des ouvrages ascétiques ou traités spirituels des Pères et des auteurs modernes dont la lecture est très utile aux religieux*, Paris, 1648. En appendice à son traité des *Études*, Mabillon, de son côté, donna le *Catalogue des meilleurs livres avec les meilleures éditions, en vue de composer une bibliothèque ecclésiastique* ; les livres y sont classés sous dix chapitres : textes latins, grecs, hébraïques de l'Écriture sainte, avec concordances ; interprètes de l'Écriture ; conciles et droit canonique ; Pères grecs ; Pères latins ; théologie scolastique ; théologie morale ; controversistes ; prédication ; ascétisme (à ce chapitre se rattache le catalogue de d'Achéry). Suivent huit autres chapitres concernant les jurisconsultes, les philosophes, les mathématiciens, les historiens sacrés et profanes, les grammairiens, les poètes, les orateurs. En 1653, les supérieurs majeurs firent dresser une liste des livres destinés à former le fond des bibliothèques monastiques. On peut voir dans la *Revue Mabillon*, t. VI, p. 437, déjà citée, la reproduction de ce catalogue, d'après le manuscrit des Archives nationales, registre L. L. *991*, fol. 190-200 : on y trouve en marge le signe h (= *habemus*), mais on ne peut dire de quel monastère il s'agit.

2° *Organisation du travail intellectuel dans la congrégation*. — Le mérite propre de dom Grégoire Tarrisse a été de dresser les programmes à l'aide desquels se sont formés des hommes éminents.

Après s'être orné l'esprit et le cœur par l'étude de la sainte Écriture, de la théologie, du droit canonique, de l'histoire de l'ordre, le bénédictin de Saint-Maur orientait ses recherches vers l'objet le plus en rap-

port avec ses inclinations, le plus profitable à sa sanctification. Chaque prieur devait discerner parmi ses religieux les plus aptes à recueillir des matériaux, à rédiger des mémoires; la congrégation tout entière devait coopérer à une œuvre entreprise, et chacun était mis à même de mettre à profit ce que la collectivité avait amassé avant lui. Par les soins du supérieur général, la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés fut réparée, enrichie, classée; dom Luc d'Achéry, en dépit de sa maladie, fit ce classement. La sollicitude de dom Tarrisse s'étendit aux bibliothèques des autres monastères; dans ce dessein il fit dresser des listes d'ouvrages par dom Luc d'Achéry et les envoya aux différents prieurs; le catalogue en fut imprimé avec l'assentiment du chapitre général de 1648. Bientôt Saint-Germain-des-Prés devint le centre du grand mouvement littéraire de l'époque : tous ceux qui s'occupaient d'érudition y vinrent chercher des conseils ou un appui; on y discutait les questions controversées, on s'y informait des travaux préparés à Rome ou à Vienne. Le supérieur général fut secondé par des hommes éminents dont il sut s'entourer; son œuvre fut continuée par ses successeurs immédiats.

Ici encore, dom G. Tarrisse apparaît comme un initiateur : il voulut que les sciences ecclésiastiques fussent en honneur dans la congrégation et donna ses préférences aux travaux d'histoire bénédictine. Ce cadre ne devait pas tarder à s'élargir. En 1631, dans une lettre à dom Ambroise Tarbouriech, prieur de la Daurade, à Toulouse, dom Tarrisse dressait un plan pour l'histoire chronologique de l'ordre. Seize ans plus tard, en 1647, il envoyait à tous les monastères une lettre circulaire où se trouvent des *Mémoires*, « en vue d'appliquer ceux de nos confrères jugés capables à faire des recueils et remarques des choses *advenues* dans le monastère et ès lieux circonvoisins, appartenant à l'histoire de l'ordre ». La lettre contient en outre les avis à suivre par celui qui écrira quelques pages, puis la méthode pour la recherche des manuscrits. De là devait sortir le grand ouvrage des *Actes des saints de l'Ordre de Saint-Benoît*, dont le dessein est exposé dans les *Annales bénédictines*. On eut ensuite un recueil des monuments relatifs à l'histoire ecclésiastique et monastique; puis l'histoire de chaque monastère en particulier, base du *Gallia Christiana*. Le service le plus considérable rendu à la religion fut de réviser les ouvrages des Pères grecs et latins sur les anciens manuscrits conservés dans les monastères et les bibliothèques. De plus, on voulut rendre service à l'État en particulier, toutes les fois que le permettaient les obligations de la réforme, ce qui fournit des éléments pour les histoires des provinces.

Ces desseins n'auraient pas été réalisés, si l'on s'était borné à des efforts isolés. Sans doute, l'activité prodigieuse et la rapidité dans le travail d'un Mabillon et d'un Montfaucon donnèrent de merveilleux résultats, mais ces deux hommes en particulier, à la suite de dom Luc d'Achéry, favorisèrent l'éclosion de talents qui s'associèrent et qui, restés isolés, n'eussent presque rien produit. Sous leur influence puissante et douce, l'abbaye de Saint-Germain devint un foyer d'érudition que nos sociétés de savants modernes ne sauraient faire oublier. Non seulement on y mit à profit ce que les religieux des diverses maisons de la congrégation avaient amassé de documents, mais on y rassembla les sujets des divers monastères reconnus les plus aptes pour mener à bonne fin les grandes entreprises. — 1. — C'est ainsi que nous voyons arriver à Saint-Germain en 1664, dom Mabillon, l'une des plus douces et des plus aimables figures du XVIIe siècle, qui, pendant plus de quarante ans, va donner à l'abbaye tout son lustre. A côté de dom Luc d'Achéry qui acheva sa formation, il rencontra des esprits distingués, comme dom François Lamy, dom Thomas Blampin, dom Jacques Du Frische et d'autres encore, figures de bénédictins à la fois uniformes au premier aspect, diverses cependant quand on apprenait à les connaître à fond. Dans ce petit cercle de travailleurs, Mabillon par son activité personnelle, sa régularité exemplaire, son esprit de suite, entretint le feu sacré. Nous n'avons pas à énumérer ses nombreux travaux signalés ailleurs, art. MABILLON, mais à dire sa douceur, sa modestie dans le succès, son humilité quand l'érudition le met en désaccord avec quelqu'un de ses contemporains (par exemple le P. Papebroch à propos de la *Diplomatique*), le soin qu'il mit, en mainte circonstance, à modérer le vif et bouillant dom Michel Germain, son dévoué disciple et son fidèle compagnon. Lorsque sa réputation de science et de sûre critique l'eut mis en rapport avec les érudits de l'Europe entière, Mabillon se mit de bonne grâce au service de ceux qui le consultaient; il est presque impossible de s'expliquer comment il a pu écrire à tant de gens sur des sujets variés, tout en continuant des travaux d'érudition qui réclamaient un patient labeur. Quand il lui fallut quitter sa cellule et entreprendre des courses pour recueillir, dans les bibliothèques, les matériaux nécessaires aux grandes entreprises littéraires de la congrégation, ce solitaire demeura toujours calme et doux, le plus actif au travail, le copiste infatigable, l'érudit au coup d'œil prompt et perspicace, parlant peu, ne se faisant jamais valoir. Il fut toujours l'enfant soumis à l'autorité de l'Église; dom Ruinart qui fut, après la mort de dom Michel Germain, le compagnon dévoué de ses dernières années, dit en parlant de la dernière préface écrite par Mabillon pour le t. IV des *Annales bénédictines* : « C'est comme le suprême acte de foi de l'écrivain, plus que jamais attaché à l'Église. Ce pieux solitaire, qui avait remué plus de do uments que personne et avait enseigné à sa génération l'art de distinguer ceux qui étaient vrais de ceux qui n'étaient que des falsifications, croyait fermement, avec cet instinct supérieur des gens de génie, que c'est grandir la science que de la consacrer à Dieu. » Ce qui entoure sa personne comme d'un reflet de véritable grandeur, c'est la persévérance et l'ardeur du plus rude travail de l'esprit mises au service de la défense des idées morales les plus élevées.

D'une activité personnelle vraiment prodigieuse qu'il conserva jusqu'à la fin de sa vie, Mabillon ne se fit pas faute de faire appel à la collaboration de ses frères. Il fut l'âme de ce foyer intellectuel qu'était l'abbaye de Saint-Germain et, par son exemple, entretint l'émulation chez ses confrères. Dom Estiennot, qui passa des années à Rome, fut pour Mabillon un actif pourvoyeur des documents dont celui-ci avait besoin.

Entre tous ces travailleurs régnait la plus grande charité quand il s'agissait de se prêter un mutuel concours pour mener à bien une œuvre entreprise. D'ordinaire on les voyait associés deux ou trois ensemble pour un même travail; bien qu'avec des caractères différents et des tendances souvent opposées, ils mettaient en commun leurs lumières, préparés qu'ils étaient à faire abstraction d'eux-mêmes par une sérieuse formation intellectuelle et le respect de la discipline régulière.

2. — L'influence, exercée par Mabillon à Saint-Germain-des-Prés, va se continuer durant la première moitié du XVIIIe siècle par les soins de dom Bernard de Montfaucon (1655-1742). Dans ce bénédictin, devenu, à son tour, la gloire de l'érudition française, nous retrouvons un travailleur actif et infatigable, cf. art. MONTFAUCON, un chef et un maître qui sut découvrir de robustes ouvriers littéraires, les mettre en valeur, les tenir groupés autour de sa personne

dans ce groupe qu'on appela, de son vivant, l'*Académie des Bernardins*.

Maître, Montfaucon le fut par ses qualités de travailleur acharné. Dans un mémoire qu'il rédigeait sur la fin de sa vie, en 1739, il révélait lui-même son secret : « Je ne dois pas omettre, écrivait-il, que trois ou quatre ans avant de partir pour l'Italie (c'est-à-dire vers 1695), je m'étais fort appliqué à l'hébreu, au syriaque et à l'arabe, et que j'employais plusieurs heures du jour à l'étude de ces langues. Je continuais aussi en même temps la lecture des historiens grecs, Hérodote, Thucydide, etc., et des historiens ecclésiastiques, Eusèbe, Socrate, Sozomène, etc. J'employais treize ou quatorze heures par jour à lire et à écrire, comme j'ai toujours fait jusqu'à présent. » Maître, il le fut encore par le don de se faire aimer. Avec sa science profonde, son incroyable facilité de travail, il avait beaucoup d'esprit et beaucup de cœur. Aimable, vif, gai, aimant à rire, bon et tendre sous des dehors un peu rudes, il avait tout ce qu'il faut pour réunir les hommes autour de soi, leur inspirer ce mélange d'affection et de respect qui achève d'assurer leur dévouement ; il savait vite discerner celui à qui il avait affaire et mesurer sa capacité. Ses défauts mêmes étaient de ceux qui attirent au lieu d'éloigner. D'une modestie que rien ne pouvait troubler, que son savoir même entretenait, parce qu'il en voyait les limites, il aimait à faire briller les autres, fût-ce à ses propres dépens ; il affectionnait surtout les jeunes gens et se mettait à leur disposition avec une inépuisable complaisance.

Ce qui acheva de lui donner une place à part dans l'abbaye de Saint-Germain, ce fut son attitude dans les querelles suscitées par la bulle *Unigenitus*. Dès le début, il se montra nettement hostile à toute tentative de résistance à la cour romaine. Autrefois, à Rome même, il avait été le plus chaud défenseur de l'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin; mais il ne se plaisait point aux querelles théologiques : il avait à la fois un trop grand esprit, un cœur trop droit, pour se laisser prendre aux subtilités jansénistes. Au lieu d'adhérer à l'appel de la bulle comme beaucoup de ses confrères, il accepta purement et simplement les décisions pontificales. Bien plus, il s'efforça de détourner de l'appel ceux qui l'entouraient; à ce point de vue, ses efforts eurent d'heureux résultats et le parti janséniste s'en montra fort irrité. En 1720 après l'élection, comme supérieur général, de dom Denys de Sainte-Marthe, qui avait été appelant, Montfaucon, pour rassurer Rome, écrivit au cardinal Paolucci : « Je prends sur moi d'affirmer que le P. de Sainte-Marthe fera tout au monde pour se concilier les bonnes grâces du souverain pontife et s'efforcera d'amener tous les membres de notre congrégation à lui obéir. Et, chose digne de remarque, dans ces agitations, aucun écrit, pas même le plus petit, n'est sorti de notre congrégation où cependant les écrivains ne font pas défaut. » Rome garda le silence, dom de Sainte-Marthe, l'année même où il fut élu, révoqua son appel, employa tout son crédit à ramener ses religieux à la soumission, Montfaucon l'aida de son mieux. Tout en se prononçant ainsi pour la bulle, Montfaucon avait soin de ne s'engager dans aucune polémique personnelle; uniquement occupé à ses travaux d'érudit, il s'y tenait enfermé à dessein et n'en sortait pas. Il était homme à imposer silence aux imprudents qui eussent voulu introduire dans les réunions de ses disciples, les discussions irritantes sur les querelles religieuses du moment. S'il n'eut pas la piété douce et humble qui s'alliait si bien chez Mabillon au savoir le plus éminent, Montfaucon était un ponctuel observateur de sa règle, attentif à se faire éveiller le matin pour l'assistance à l'office.

Dans le groupement des religieux qui se fit autour de lui, on vit des religieux aux caractères fort différents, aux opinions bien tranchées, à la physionomie nettement marquée, allant parfois jusqu'à la bizarrerie; vu l'influence du maître, tout cela ne nuisit en rien à l'œuvre de ces travailleurs qui savaient faire abnégation de leurs idées personnelles. Ainsi nous apparaissent parmi les principaux : dom Martin Bouquet, travailleur acharné, capable de mener à bien, à force de patience, les œuvres les plus longues et les plus ardues; janséniste obstiné, appelant et réappelant, il ne voulut jamais recevoir la bulle ; dom Jacques Martin offrant avec le précédent le plus complet contraste : ce fut l'un des plus originaux écrivains de l'abbaye, préoccupé des origines de la France, et avec cela hébraïsant distingué. Excellent homme et religieux fervent, il se prononçait avec passion en faveur de la bulle *Unigenitus* et était l'ami des jésuites; dom Simon Mopinot, entré chez les bénédictins plus encore par goût du cloître que par amour de l'étude, était un latiniste distingué; sa préface à la publication de dom Coustant sur les *Lettres des papes* fit l'admiration des connaisseurs; dom Claude de Vic et dom Joseph Vaissette, deux bernardins à la physionomie bien caractérisée, s'illustrèrent par la publication de l'*Histoire de Languedoc*.

L'union de ces deux noms nous amène à faire cette remarque, une fois pour toutes : l'usage chez les bénédictins d'avoir un compagnon d'études, un ami du cœur, un aide dans le travail, devint plus fréquent au cours du XVIIIe siècle. On se mettait ainsi par petits groupes de deux ou de trois ensemble, on poursuivait en commun les mêmes études; souvent même l'union était si complète que, l'humilité aidant, tout nom propre disparaissait sur le fruit des efforts mis en commun. Et cela, nonobstant des idées tout opposées : ainsi dom de Vic et dom Vaissette avaient un caractère fort dissemblable, le premier habile diplomate, ne s'effrayait pas de la plus rude besogne, le second pieux et zélé se tenait en dehors des querelles de l'époque bien qu'il fût ardent janséniste ; il se soumit néanmoins avant de mourir.

Dom Charles de la Rue et dom Vincent Thuillier, tous deux pleins d'entrain, plus jeunes et plus animés que les autres, apportaient de la gaieté dans le cercle des bernardins : le premier fut le disciple chéri de Montfaucon, le rival de son maître pour la connaissance du grec; le second fut célèbre surtout par la part active qu'il prit aux controverses théologiques du moment; d'abord appelant janséniste, il changea sous l'influence de Montfaucon, révoqua son appel avec éclat et s'attira la haine du parti. Dom Bernard lui-même, tout grave qu'il fût, applaudissait à l'entrain qu'ils mettaient dans la petite société. Dom Guillaume Leseur complétait le très aimable groupe; dom Lobineau, l'historien de la Bretagne, était un intraitable érudit, n'aimant que le travail et dans le travail la vérité historique : à l'abbaye, on l'avait surnommé le *Père scrupuleux*, parce que rien n'avait pu le décider à joindre à son ouvrage un mémoire tendant à rétablir l'existence d'un fabuleux roi de Bretagne, Conan Mériadec, dont les Rohan prétendaient tirer leur origine.

On ne peut que mentionner ici rapidement, parmi les autre Bernardins, dom Pierre Guarin, qui rédigea deux grammaires hébraïques et un dictionnaire hébreu-latin; dom Joseph Doussot, actif et modeste collaborateur de Montfaucon; dom Félix Hodin, continuateur du *Gallia Christiana;* le vieux dom Martène, étonnant de travail jusque dans la plus extrême vieillesse, avec dom Ursin Durand son compagnon, janséniste avoué; dom Maur Dantine et dom Prudent Maran, deux érudits de grand talent, également

jansénistes; dom Louis La Taste, le plus redoutable adversaire du parti. Cette réunion de bénédictins s'inspirait toujours de l'exemple des devanciers pour le goût et la passion même de l'érudition; cependant, au XVIIIe siècle, la liberté d'esprit était devenue plus grande, les querelles religieuses jetaient parmi ces savants la division qui, à la longue, leur deviendrait funeste.

Jusqu'à la fin de sa vie, Montfaucon demeura le centre de la *docte Académie* et maintint la cohésion de ses éléments : sa réputation incontestée de grand savant, d'homme d'esprit, d'excellent religieux, le plaçait au-dessus des querelles sans cesse renaissantes du jansénisme; les tenants des anciennes traditions bénédictines continuèrent à se grouper autour de lui. De nouveaux visages vinrent remplacer les disparus : les uns, comme Doussot, Le Maître, Faverolles étaient les modestes coopérateurs de dom Bernard, les autres continuaient les grandes entreprises littéraires de la congrégation ou cherchaient à ouvrir des voies nouvelles à l'érudition française. Dans cette dernière catégorie se placent un Jean Raverdy, le plus habile homme de la congrégation pour déchiffrer et collationner les manuscrits; un dom Joseph Caffiaux, préparant pendant de longues années un ouvrage sur les généalogies des vieilles familles françaises, un dom Jean Hervin, « doux et aimable, à l'esprit si orné et si juste que plusieurs de nos pères le consultaient et lui donnaient même leurs ouvrages à examiner avant de les envoyer à l'impression », est-il dit, de lui dans le *Nécrologe de Saint-Germain-des-Prés*, Bibliothèque Nationale, fonds français, *16 861*, fol. 187. Ce bénédictin a composé lui-même plusieurs ouvrages auxquels, par humilité, il n'a point voulu mettre son nom. Il a travaillé à la collection des *Conciles de France*, dont il y avait près de six volumes à mettre au jour quand on le chargea de la bibliothèque après la mort de dom Lemerault. Il aimait tellement l'étude qu'on ne le trouvait jamais sans un livre à la main. Nous serions entraînés bien loin si nous voulions parler ici des travaux de dom Grenier sur la Picardie, de Guillaume du Plessis sur la ville et les évêques de Meaux, de dom Tassin et dom Toustain sur la diplomatique.

IV. Travaux des mauristes. — Les mauristes, au point de départ de leurs travaux, ne semblent pas avoir eu un plan aussi vaste que celui qui fut réalisé par eux dans la suite.

L'objet primitif fut de faire connaître les grandeurs passées de l'ordre bénédictin, ce qui nous a valu la publication des *Acta Sanctorum ordinis sancti Benedicti* (1668-1701), conçue par Luc d'Achéry, dirigée par Mabillon, continuée par Ruinart. Elle s'arrête au XIIe siècle : la suite en manuscrit est à la Bibliothèque nationale, fonds de Saint-Germain. « Tout y est à louer, écrit A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France* : *Introduction générale*, n. 233, la correction des textes, l'excellence des notes, l'ampleur et la science des savantes dissertations; rarement la critique de Mabillon et de ses collaborateurs a été en défaut. » A côté de cette œuvre monumentale, il y a les *Annales ordinis sancti Benedicti*, excellente histoire critique de l'institut bénédictin; des publications de textes comme les *Vetera analecta*, les *Itinera* d'Italie et d'Allemagne; les *Acta martyrum sincera* de T. Ruinart, recueil des textes hagiographiques de la primitive Église.

Vint ensuite la grande entreprise des éditions patristiques. Comme nous l'avons fait remarquer dans l'aperçu historique, l'élan, dans cette direction, fut donné principalement par dom Vincent Marsolle, quatrième supérieur général de la congrégation; désireux d'occuper utilement ses religieux, il voulut leur faire réviser les ouvrages des Pères de l'Église, il favorisa l'édition des œuvres de saint Augustin à laquelle il s'était montré d'abord opposé; il prit ensuite l'initiative de faire éditer saint Ambroise, etc., conçut la première idée du *Monasticon gallicanum* de dom Michel Germain, puis d'une grande *Bibliothèque des Pères*. Il rédigea un programme de cette œuvre à laquelle devaient prendre part les diverses provinces; il veilla cependant à ce que le travail ne portât atteinte ni à la célébration de l'office divin, ni à l'observance régulière. Ses trois successeurs immédiats formés à son école entrèrent pleinement dans ses vues. Dom Arnoul de Loo (1711-1713) parut un moment moins bien disposé à l'égard des savants qui séjournaient à Saint-Germain; mais, après lui, dom Charles de l'Hostallerie encouragea les hommes d'étude, malgré tous les ennuis que lui causa l'affaire du jansénisme; il songea à faire composer une histoire monastique, et, si ce projet n'aboutit pas, il fit éclore plus tard des ouvrages analogues. Nombreux furent les ouvrages composés durant son généralat (de 1714 à 1720); dom P. Denis a relevé la liste des principaux. *Revue Mabillon*, t. v, p. 452-457. Entre temps dom Mabillon fut amené à formuler les règles d'une science nouvelle : *La Diplomatique*. Puis sur le terrain de l'Histoire, on conçut le dessein de donner l'*Histoire littéraire de la France*, l'*Art de vérifier les dates*, le *Gallia christiana*, le *Recueil des historiens de France*, etc., de ces entreprises la première et la dernière seront continuées après la Révolution.

En 1762, à l'époque où l'agitation régnait au sein de la congrégation de Saint-Maur, on vit le supérieur général, dom Marie-Joseph Delrue, offrir au roi les services de ses religieux pour les *Recherches historiques* exposées dans le plan des travaux littéraires ordonnés par sa Majesté.

Dans cette énumération rapide, nous n'avons pas signalé les écrits concernant la théologie et le droit canonique, la liturgie, l'ascétisme : et cependant les travaux en ces diverses branches occupent une place respectable dans l'œuvre des mauristes, comme on va le voir. Le plus simple serait maintenant de renvoyer aux sources dont les principales sont : dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur, ordre de saint Benoît*, in-4°, Bruxelles Paris, 1770; U. Robert, *Supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1881; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1882; U. Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur : Notes de Henry Wilhelm*, t. I, A-L., in-8°, Paris, 1908. Ce dernier est malheureusement inachevé. Ces divers ouvrages se complètent l'un l'autre et renseignent même sur la correspondance et les travaux restés manuscrits. Nous ne pouvons les suivre; mais, comme en dehors des mauristes qui ont une notice spéciale dans ce *Dictionnaire*, il s'en trouve un grand nombre d'autres qui ont travaillé, soit sur la théologie, soit sur les sciences auxiliaires de la théologie, nous ferons ici des uns et des autres une mention rapide, en les groupant sous les titres généraux qui suivent :

Écriture sainte; patrologie; théologie dogmatique, morale et droit canonique; ascétisme chrétien et monastique; histoire ecclésiastique; liturgie et vie des saints. Il y aura forcément des répétitions de noms, car beaucoup de nos mauristes ont produit des œuvres dans ces diverses branches, et l'on en trouve plusieurs groupés autour d'une même œuvre sous la direction d'un chef; on n'en verra que mieux de quelle activité étaient capables ces ouvriers.

1° *Écriture sainte.* — L'œuvre scripturaire sera exposée plus sommairement, ayant sa place au *Dic-*

tionnaire de la Bible. — Dom J. Ansart (1723-1790), cf. Berlière-Wilhelm, p. 16 et *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 656 : *Expositio in canticum canticorum Salomonis*, in-12, Paris, 1771. — Dom Fr. Aubert (1619-1679 ou 1681), cf. Berlière-Wilhelm, p. 19, avait commencé un *Commentaire sur toute l'Écriture sainte* tiré principalement des œuvres de saint Augustin; par obéissance il abandonna la lecture de ce saint docteur et son travail. — Dom M. Dantine (1688-1746), cf. Berlière-Wilhelm, p. 146; une notice dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 167. Les *psaumes traduits sur l'hébreu avec des notes*, Paris, 1739, 3e édit. 1740 (parurent d'abord sous l'anonymat). — Dom Th. Dufour (1613-1647), cf. Berlière-Wilhelm, p. 185 : *Linguæ hebraicæ opus grammaticum cum hortulo sacrarum radicum. Accedit exercitatio rabbinica ad lectionem sine punctis, cum opusculo de arcanis, ziphrisque mysticis hebræorum*, Paris, 1642; cette grammaire fut estimée des savants et eut plusieurs éditions. D'après Tassin, p. 34, il composa aussi une *Paraphrase sur le cantique des cantiques*; un *Essai de commentaire sur les psaumes*. Il avait adhéré au projet d'une réédition de la Polyglotte de M. Lejay, mais y renonça parce qu'on ne voulut pas accepter ses vues sur la préparation. — Dom P. Guarin (1678-1729), cf. Berlière-Wilhelm, p. 269, parfait grammairien, entreprit de publier : *Grammatica hebraica, ex optimis quæ hucusque prodierunt collecta, ac in usum monachorum O. S. B. e Congr. S. Mauri potissimum elaborata*, Paris, 1717, et 2 in-4° 1724; *Lexicon hebraicum et chaldæo-biblicum*, 2 in-4°, Paris, 1746; son travail va de A à M inclus. Les sept lettres suivantes sont de dom Nic. Le Tournois (1676-1741); les deux dernières de dom Ph. Girardet (1718-1754). La préface est de dom J. Martin qui fit l'éloge de P. Guarin. Ce dernier projetait encore de publier le texte hébreu de la Bible en face duquel un religieux de Saint-Germain aurait placé la version des Septante. — Dom Rob. Guérard (1641-1715), cf. Berlière-Wilhelm, p. 270, a publié *L'abrégé de la sainte Bible, en forme de questions et de réponses familières, tiré de différents auteurs*, 2 in-12, Rouen 1707 : l'ouvrage a eu plusieurs éditions de 1711 à 1739, dont une en latin publiée à Anvers. Associé à dom Delfau pour l'édition des œuvres de saint Augustin, il trouva le texte de l'*Opus imperfectum* contre Julien. Ces deux pères ayant été soupçonnés d'avoir composé le livre intitulé : *L'abbé commendataire*, furent séparés et exilés de Saint-Germain. — Dom J. Martianay (1647-1717), *Dict. Bibl.*, t. IV, col. 827, et ci-dessus, col. 181, a divers traités sur l'Écriture sainte : *De la connaissance et de la vérité de l'Écriture sainte*, 4 in-12, Paris, 1694; *Continuation du premier traité, solution des difficultés*, Paris, 1699; *Suite des entretiens du traité... second traité du canon des livres de la sainte Écriture depuis leur première publication jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1703; *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Écriture par le moyen de trois syntaxes, propre, figurée, harmonique*, Paris, 1704; *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'A. et du N. Testament, avec une explication littérale de quelques psaumes, le plan d'une nouvelle édition de la Bible latine*, Paris, 1708; *Essais de traduction, ou remarques sur les traductions françaises du N. T.*, Paris, 1709; *Le Nouveau testament de N.-S. J.-C. trad. en françois sur la Vulgate*, Paris, 1712; *Traité des vanités du siècle, trad. de S. Jérôme, ou de son commentaire sur l'Ecclésiaste*, Paris, 1715; *Méthode sacrée pour apprendre et expliquer l'Écriture*, Paris, 1716; *Psautier en trois colonnes, selon la Vulgate*, Bruxelles, 1716. De plus, comme éditeur des œuvres de saint Jérôme, il a donné *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, contre le livre de l'Antiquité des temps rétablie*, Paris, 1689; *Continuation de la défense...*, Paris, 1693; *Remarques sur la version italique de l'évangile de saint Matthieu qu'on a découverte dans de fort anciens manuscrits*, Paris, 1695; ces remarques font suite à la *Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthæum, e vetustissimis eruta monumentis*, Paris, 1695. — Dom J. Mars († 1702). U. Robert, p. 60, signale comme étant de lui, *Psautier suivant l'ordre des pseaumes traduit selon l'hébraïque et la Vulgate, illustré sur chaque pseaume d'un clair, docte et relevé sommaire...* ms. *80* de la Bibl. de Tours. — Dom Jacq. Martin (1684-1751), cf. ci-dessus, col. 217. Les *explications de plusieurs textes difficiles de l'Écriture sainte*, 2 in-4°, Paris, ne purent être mises en vente à cause de leurs bizarreries. Cependant le *Journal de Trévoux* compte ce religieux parmi les plus illustres écrivains de la congrégation de Saint-Maur. — Dom J. Mège (1625-1691) a publié : *Le psautier général ou les pseaumes de la confession traduits en français*, Toulouse, 1671; *Explication ou paraphrase des pseaumes de David tirée des saints Pères et des interprètes*, Paris, s. d. — Dom de Montfaucon (1655-1741), a sur l'Écriture sainte : *La vérite de l'histoire de Judith*, Paris, 1690 et 1692; *Hexaplorum quæ supersunt (hebr. grec. lat.) ex ms. et ex libris editis eruit et notis illustravit, B. de Montfaucon. Accedunt opuscula quædam anecdota*, 2 in-fol., Paris, 1713. — Dom J. G. Morillon (1633-1694) est auteur de *Paraphrases sur le livre de Job*, en vers français, Paris, 1668, et Tours, 1679, *sur l'Ecclésiaste*, Paris, 1670; *sur Tobie*, Orléans, 1674, et Paris, 1675; son poème, *Saint Joseph ou l'esclave fidèle*, Tours 1679, fut supprimé à cause de quelques passages trop libres. — Dom P. Sabbathier (1682-1742). Son œuvre capitale a pour titre : *Bibliorum sacrorum versio vetus italica et cæteræ quæcumque in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt*, 3 in fol., Reims, 1743; elle ne fut imprimée qu'après sa mort. Dom Clémencet, qui en rédigea la préface, y fait un bel éloge de l'auteur et le présente comme un parfait religieux. Aux références données sur ces religieux, on peut ajouter E. Mangenot : *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, sur les anciennes versions latines de la Bible*, Amiens, 1889.

2° *Patrologie*. — C'est ici particulièrement que les mauristes ont fait éclater leur supériorité.

Dom Luc d'Achéry (1609-1685). Avant lui les œuvres de Lanfranc n'avaient jamais été imprimées; il les copia, les recueillit, en donna une édition avec notes et observations, table générale sous ce titre : *B. Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi et Angliæ primatis, O. S. B., opera omnia quæ reperiri potuerunt*, in fol., Paris, 1648; Venise, 1745; Sur L. d'Achéry, cf. Berlière-Wilhelm, p. 2-8, et ici t. I, col. 310. — Dom A. Beaugendre (1628-1708), cf. Berlière-Wilhelm, p. 32 : *Ven. Hildeberti, primo Cenomanensis episcopi, deinde Turonensis archiepiscopi opera, tam edita quam inedita. Accesserunt Marbodi Redonensis episcopi opuscula*, in fol., Paris, 1708; dans une préface pleine de candeur, l'éditeur déclare que ses notes ont été revues par dom René Massuet : il est pa ticulièrement digne d'éloges pour avoir entrepris ce travail dans sa vieillesse. A l'occasion de quelques passages d'Hildebert assez mal entendus, il se déclare ouvertement contre le jansénisme. — Dom Th. Blampin (1640-1710), cf. Berlière-Wilhelm, p. 45, et ici t. II, col. 903. Avant lui, dom F. Delfau eut la direction de l'édition des œuvres de saint Augustin, mais comme on lui attribua le livre : *L'abbé commendataire*, il en fut retiré en 1675 et exilé à Landevenec. Ce fut donc dom Blampin qui lui succéda et avec l'aide des religieux que nous allons nommer publia : *S. Aurelii Augustini opera emendata studio monachorum O. S. B., congregationis S. Mauri*. 11 t. en 8 in-fol., Paris, 1681-

1700. Les volumes parurent successivement dans l'ordre suivant tout d'abord en 1681, le t. IV, puis en 1683, le t. V, en 1685, les t. VI et VII, en 1687, les t. I et II, en 1688, les t. VIII et IX, en 1690, le t. X et en 1700, le t. XI. En 1689 on réimprima les t. I et II sous la date de 1679; mais à l'insu de dom Blampin on y laissa beaucoup de fautes. Cette édition de 1689 se reconnaît à l'épître dédicatoire, t. I. Au t. X, dans plusieurs exemplaires se trouve l'analyse du livre de la *Correction et de la Grâce* d'Arnaud, pièce qui fut supprimée par ordre de M. de Harlay. Les éditions subséquentes furent nombreuses. A signaler celle d'Anvers de 1700-1701, 12 tomes en 9 in-fol. : elle contient au t. X l'analyse d'Arnaud et un *Appendix Augustiniana;* celles de Venise, 1729, 1735, et 1833-1862 sont une réimpression de la première édition de Paris; celle de Bassano, en 1807 a 18 vol. in-4°. Dans la *Collectio SS. Ecclesiæ Patrum*, Paris, 1836, on compte 43 vol. in-8°. En 1836-1839, l'éditeur Gaume donna avec la collaboration des bénédictins de Solesmes l'*Editio Parisina altera, emendata et aucta*, 11 t. en 13 in-8°; Migne dans sa *Patrologie latine*, en 1841, a donné 10 vol. in-4°. Les collaborateurs de dom Blampin furent dom P. Coustant (1654-1721), qui fut chargé des tables et dom C. Guesnié (1647-1722). Ce dernier est l'auteur de la table générale des ouvrages de saint Augustin; dom Coustant après avoir tout relu, ajouta beaucoup de choses qui avaient été omises dans les tables particulières, et fit insérer la table des sermons faussement attribués au saint docteur. Dom H. Vaillant (1619-1678) de concert avec dom J. Du Frische (1641-1693), avait fait la traduction latine de la vie de saint Augustin qui fut placée au t. XI. J. Mabillon composa en 1700 la préface générale pour laquelle il s'attira de vifs reproches, parce qu'ayant ménagé les ennemis de la doctrine de saint Augustin, il mécontenta ses plus zélés défenseurs. Voir art. MABILLON, Dom Nic. Coysot (1726), prit soin de l'impression et se donna la peine de corriger les épreuves. — Dom Coustant (1654-1721), cf. Berlière-Wilhelm, p. 142, a édité les œuvres de saint Hilaire de Poitiers, précédées d'une vie d'Hilaire d'après ses écrits et d'anciens monuments, puis de la vie du saint par Venance Fortunat : *S. Hilarii Pictaviensis opera studio monachorum O. S. B.*, in-fol., Paris, 1693. Cette édition fut considérée comme l'une des meilleures de celles données par les bénédictins. Dom Coustant eut à défendre son œuvre; d'où ses *Vindiciæ mss. codd. a R. P. Barth. Germon impugnatorum, cum appendice in quo S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur...* Paris, 1706, et *Vindiciæ vet. codd. confirmatæ, in quibus plures Patrum atque conciliorum illustrantur loci...*, Paris, 1715. — Dom M. Didier (1666-1716), après avoir enseigné la théologie, entreprit une nouvelle édition de Tertullien : l'affaire n'aboutit pas. Plusieurs autres bénédictins s'y employèrent, dom Mcpinot, dom J.-B. Malinghen, dom Duret, dom P. Henri : la difficulté était de réunir les manuscrits. — Dom Du Frische (1641-1693), cf. Berlière-Wilhelm, p. 185, de concert avec dom Le Nourry, travailla à l'édition des œuvres de saint Ambroise : *S. Ambrosii Mediolanensis episcopi opera ad manuscriptos codices vaticanos, gallicanos, belgicos, necnon ad editiones veteres emendata stud. et labore monachorum O. S. B., e congregatione S. Mauri*, 2 in fol., Paris, 1686-1690. Dupin l'a jugée correcte. Une réédition préparée par dom Le Nourry et dom J. Carré passa ensuite à dom L. Lemerault qui fit imprimer le premier volume, et mourut en 1756. — Dom J. Garet (1627-1694), cf. Berlière-Wilhelm, p. 236, a édité Cassiodore : *Magni Aurelii Cassiodori senatoris opera omnia in II tomos distributa, ad fidem mss. cod. emendata et aucta cum indicibus*, 2 in-fol., Paris et Rouen, 1679. —Dom J. Garnier (1670-1725), cf. Berlière-Wilhelm, p. 237, fut chargé de donner une nouvelle édition des œuvres de saint Basile; aidé de dom Faverolles (1652-1724) il publia à la suite d'une ample préface : *S. Basilii opera omnia quæ exstant, vel quæ ejus nomine circumferuntur, gr. et lat. op. et studio dom J. Garnier*, 1730 *et P. Maran*, 3 in-fol. 1721-1730; dom Maran qui a édité le 3e volume a cru devoir refaire en entier la traduction des Lettres. — Dom G. Gerberon (1628-1711), cf. Berlière-Wilhelm, p. 245 et ici, t. VI, col. 1290, ardent et fougueux janséniste, a édité *S. Anselmi opera omnia necnon Eadmeri, monachi cantuariensis historia... et alia opuscula*, in-fol., Paris, 1675; cette édition est loin d'être parfaite; Migne, *P. L.*, t. CLVIII-CLIX, l'a reproduite avec beaucoup de fautes. — Dom F. Louvard (1661-1739), cf. Berlière-Wilhelm, p. 407 et ici, t. IX, col. 968, publia *Prospectus novæ editionis S. Gregorii Nazianzeni*, Paris, 1708; son manuscrit, pour les œuvres du saint docteur, fut remis à dom Maran, qui ne put mener l'entreprise à bon terme; dom Clémencet († 1778) édita seulement le premier volume, sous ce titre : *S. Gregorii Nazianzeni opera omnia gr. et lat. ad codd. gallicanos, vatic., germ., angl. et antiquiores edd. castigata, op. et stud. monachorum O. S. B. e congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1778. L'édition n'a été complétée qu'au XIXe siècle. —Dom J. Mabillon (1632-1707), cf. t. IX, col. 1425, donna l'édition de saint Bernard : *S. Bernardi abbatis primi Clarevallensis opera omnia post Horstium denuo recognita*, 6 t. en 2 in-fol., Paris, 1667. Il mit la dernière main à l'œuvre commencée par dom Chantelou (1617-1664); il y fit paraître tant d'exactitude et d'érudition qu'on en conclut au rang considérable qu'il allait tenir parmi les savants de son siècle. —Dom P. Maran (1683-1762), cf. t. IX, col. 1933, l'un des plus habiles théologiens de son époque, au dire de dom Tassin, a édité les œuvres de saint Justin, sous ce titre : *S. P. N. Justini philosophi et martyris opera omnia, necnon Tatiani adversus Græcos oratio, Athenagoræ legatio pro christianis, S. Theophili Antiocheni tres ad Autolycum libri, Hermiæ irrisio gentilium philosoph. (gr. et lat.) cum mss. codd. collata...*, in fol., Paris, 1742; celles de saint Cyprien : *S. Cypriani opera studio et labore St. Baluzii absoluta ac præfatione et vita Cypriani adornata, opera unius e congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1726; on a vu qu'il avait collaboré aux éditions de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze. — Dom J. Martianay (1647-1717), cf. ci-dessus, col. 181, publia : *Divi Hieronymi prodromus, seu epistola D. J. Martianay ad omnes viros doctos cum epistola S. Hieronymi ad Sunniam...*, Paris, 1690, où il s'agit de montrer la nécessité de revoir les ouvrages de ce docteur sur de bons manuscrits, d'où surgit une ardente polémique avec Richard Simon; *S. Eusebi Hieronymi opera emendata, studio ac labore monachorum O. S. B.* (dom A. Pouget et dom J. Martianay), in-fol., Paris, 1693, 1706. Dom P. Maran eût voulu revoir et perfectionner cette édition, mais n'a pu exécuter son projet. — Dom A. Pouget (1650-1709), le collaborateur de Martianay, a eu part également à l'édition des œuvres de S. Athanase. — Dom R. Massuet (1666-1617) travailla à une édition de saint Irénée qui parut sous ce titre : *S. Irenæi contra hæreses libri V, post Fr. Feuardentiii et J.-B. Grabbe recensionem castigati denuo, ad mss. codd. necnon ad antiquiores editiones, observationibus ac notis... locupletati*, in-fol. 1710; il prit soin également d'une nouvelle édition de saint Bernard. — Dom H. Ménard (1585-1644) prépara une œuvre patristique qui parut seulement après sa mort : *S. Barnabæ apostoli (ut fertur) epistola catholica ab antiquis olim Ecclesiæ Patribus sub ejusdem nomine laudata et usurpata*, Paris, 1645. — Dom B. de Montfaucon (1655-1721). A cet étonnant travailleur, le digne émule

de Mabillon on doit l'édition de deux œuvres patristiques considérables, celles d'Athanase et de Jean Chrysostome : *S. P. N. Athanasii, archiep. Alexandrini opera omnia quæ extant et circumferuntur*, 3 in-fol., Paris, 1689, en quoi il fut aidé par dom J. Lopin († 1693) et dom A. Pouget ; *S. P. N. Joannis Chrysostomi opera omnia quæ extant vel quæ ejus nomine circumferuntur*, 13 in-fol., Paris, 1718-1738; ont collaboré, pour la collation des manuscrits, dom F. Faverolles († 1724), dom Ch. de la Rue († 1739), dom M. Bouquet († 1754) et dom Doussot († 1752) auxquels Montfaucon rend un juste hommage dans sa préface. A Montfaucon revient encore la *Collectio nova Patrum et scriptorum græcorum, Eusebii Cæsariensis, Athanasii et Cosmæ Ægypti*, 2 in fol., Paris, 1706. — Dom Ch. de la Rue (1684-1739), fut chargé par Montfaucon de donner une collection exacte et complète des œuvres d'Origène; il put en commencer l'impression, le 3e volume était prêt quand il mourut, le 4e volume est de son neveu dom V. de la Rue († 1762). Il avait été aidé par dom J.-B. Robart († 1763); on eut ainsi : *Origenis opera omnia ex variis edit. et codd. recensita lat. versa atque annotationibus illustrata...* 4 in-fol., Paris 1733-1759. — Dom D. de Sainte-Marthe (1650-1725) se consacra aux œuvres de saint Grégoire le Grand. Après avoir publié, l'*Histoire de saint Grégoire le Grand tirée principalement de ses ouvrages*, Rouen, 1697, il remarqua une notable différence entre les imprimés et les manuscrits des œuvres, et entreprit l'édition qui a pour titre : *S. Gregorii Magni opera omnia studio et labore monachorum O. S. B. e congr. S. Mauri*, 4 in-fol., Paris, 1705; ont pris part à cette édition : dom G. Bessin (1654-1726) qui fit l'arrangement et la critique des Lettres avec notes, dom B. de la Croix, bibliothécaire de Saint-Germain qui lut les épreuves; l'hommage de cette édition à Clément XI fut particulièrement agréable au pontife qui dans un bref fit de grands éloges de la congrégation de Saint-Maur. — Dom A. Touttée (1677-1718), après avoir donné le *Programme d'une nouvelle édition des œuvres de S. Cyrille de Jérusalem*, Paris, 1715, édita : *S. Cyrilli Hierosolymitani opera quæ extant omnia et ejus nomine circumferuntur ad mss. codd. castigata, dissertationibus et notis illustrata*, in fol., Paris, 1720; dom Touttée avait achevé la préface et les dissertations, puis fait imprimer le texte quand il mourut. L'œuvre parut, grâce aux soins de dom P. Maran, auquel on doit la *Dissertation sur les semi-ariens*, dans laquelle on défend la nouvelle édition de S. Cyrille de Jérusalem contre les auteurs des *Mémoires de Trévoux*, in-12, Paris, 1722.

3° *Théologie et Droit canonique.* — Moins connue en général que l'œuvre patristique, cette œuvre théologique ne laisse pas d'être intéressante.

Dom Louis Bulteau (1625-1693), cf. Berlière-Wilhelm, p. 88, a donné plusieurs publications concernant l'usure, savoir : *La défense des sentiments de Lactance sur le sujet de l'usure, contre la censure d'un ministre de la religion prétendue réformée*, Paris, 1670, 3e édit., 1677; *Le faux dépôt : réfutation de quelques erreurs populaires touchant l'usure*, Lyon et Mons, 1674; 2e édit. sous le titre : *Traité de l'usure; ouvrage très utile à tous les chrétiens*, Paris, 1720; *Petite morale de L. Vivès, traduction française avec le texte latin*, Paris, 1670. — Dom J. Castel (1677-1741), cf. Berlière-Wilhelm, p. 101 : *Lettre à M... pour servir de réponse au P. Le Grand et à la dissertation sur la manière dont les bénéfices simples sont acquis et possédés par quelques congrégations religieuses*, Paris, 1725. — Dom P. Deforis (†1794 guillotiné), cf. Berlière-Wilhelm, p. 150-152, fut l'éditeur des œuvres de Bossuet. Il a publié : *Réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé Émile ou de l'Éducation*, Paris, 1762; *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules*, Paris, 1764. — Dom J.-B. Devienne d'Agneaux († 1792), cf. Berlière-Wilhelm, p. 165-170 : *Lettre en forme de dissertation contre l'incrédulité*, Avignon, 1756; *Dissertation sur la religion de Montaigne*, Bordeaux, 1773; *Éloge historique de Michel Montaigne et discours sur sa religion*, s. l., 1775. — Dom M. Fougueré (1641-1709), cf. Berlière-Wilhelm, p. 227 : *Synodus Bethlemitica adversus calvinistas hæreticos*, 1672, s. l., 1676; *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa*, Paris, 1678 (sous le pseudonyme de J.-B. Tagmanni). — Dom G. Gerberon (1628-1711), cf. Berlière-Wilhelm, p. 245, et ici t. VI, col. 1200. De ses nombreux écrits mentionnons ici : *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi in qua de eucharistica veritate eum catholice sensisse et scripsisse demonstrat vindex G. Gerberon*, Paris, 1669; *Catéchisme de la pénitence*, Paris, 1672. — Dom F. Gesvres († 1705), cf. Berlière-Wilhelm, p. 250, et ici t. VI, col. 1340, empêché par la maladie de travailler à une théologie dogmatique a publié : *Theologiæ et Philosophiæ sophisticæ tumulus*, brochure de 5 pages in-4°, réponse à une attaque dans un libelle attribué aux jésuites; *Defensio Arnaldina*, Anvers, 1700, où il justifie les bénédictins d'avoir introduit l'analyse d'Arnaud au t. X des œuvres de saint Augustin. — Dom D. Godard (1741), cf. Berlière-Wilhelm, p. 254 : *Lettre des religieux bénédictins à S. Ém. le card. de Fleury et à leur Père général aux fins d'obtenir la liberté des suffrages qui leur a été ôtée dans les trois derniers chapitres généraux*, s. l., 1732; publiée de nouveau, dans dom Louvard, *Droits des chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, Nancy, 1739. — Dom M. Gourdin († 1708), cf. Berlière-Wilhelm, p. 258-262 : *Illustr. Principis DD. Guilelmi Egonis landgravi Furstenbergi, archiep. Coloniensis legati, violenta abductio et injusta detentio*, Anvers, 1674, en vue d'établir que les lois de l'Église, le droit des gens, la foi publique ont été violés dans cette détention. — Dom A. Guyard (1691-1760), cf. Berlière-Wilhelm, p. 275 : *Entretien sur les mœurs du siècle*, Nancy, 1736, et Orléans, 1738; *Dissertation sur l'honoraire des messes*, s. l., 1748. — Dom E. Hideux (1670-1743) et dom P. du Bos (1680-1755), cf. Berlière-Wilhelm, p. 282 et 176 : *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande... par dom G. Berthelet, de la congrégation de Saint-Vanne, revu, augmenté et imprimé par les soins de deux mauristes*, Rouen, 1731. — Dom N. Jamin (1710-1782), cf. Berlière-Wilhelm, p. 291-294 : *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps*, Paris, 1769, réimprimé avec le suivant; *Traité de la lecture chrétienne*, Dijon et Paris, 1774; *Le fruit de mes lectures ou pensées extraites d'auteurs profanes relatives aux différents ordres de la société*, s. l., 1775; *Placide à Maclovie, ou traité des scrupules*, s. l., 1774; *Placide à Scholastique, ou manière de se conduire dans le monde*, s. l., 1775. — Dom N. Jomart (1671-1738), cf. Berlière-Wilhelm, p. 297. Les œuvres de ce Père, restées manuscrites, sont à mentionner : *Explication du S. Sacrement de l'Eucharistie selon les principes de M. Descartes; Theologi ad amicum litteræ de mystica prece qua fit corpus Christi; Summa controversiarum ad normam scholarum digesta; de Ecclesia, fide, theologia genuinisque earumdem fundamentis; Spicilegium privilegiorum congr. S. Mauri in Gallia, O. S. B.; Parallèle des anciens et des nouveaux catéchismes des Églises de France où l'on voit les changements introduits dans la doctrine sur plusieurs points, pendant le cours des dernières disputes.* Trois imprimés du même Père se trouvent à la Bibliothèque de Saint-Nicaise de Reims. Ce sont : *Avis important d'un théologien controversiste catholique à une personne de considération de la religion prétendue réformée sur la néces-*

sité d'admettre une seule communion chrétenne, 1710; *Avis important touchant la conscience erronée*, 1712; *Avis aux ecclésiastiques de Tournai touchant la crainte servile*, s. d. — Dom D. Labbat († 1803), cf. Berlière-Wilhelm, p. 396-310 : *Mémoire sur une nouvelle collection des conciles de France*, Paris, 1785; *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum collectio op. et stud, monachorum congr. S. Mauri*, in-fol., Paris, 1789; la Révolution a arrêté l'impression à la 680e colonne du t. II, le t. I est très rare; la collection devait avoir 10 ou 12 volumes. — Dom Fr. Lamy (1636-1711), cf. Berlière-Vilhelm, p. 319-323 et ici, t. VIII, col. 2552. — Dom L. La Taste (1684-1754), mort évêque de Bethléem, cf. Berlière-Wilhelm, p. 332-335 : *Lettres théologiques* (25) *aux écrivains défenseurs des convulsions et autres miracles du temps*, 2 in-4°, Paris, 1733-1710. Ces lettres excitèrent la bile de la secte. — Dom Ph. Le Cerf de la Viéville († 1748), cf. Berlière-Wilhelm, p. 346-347, et ici, t. IX, col. 101 : *Histoire de la Constitution* UNIGENITUS *en ce qui regarde la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736; dom Tassin qui était janséniste estime que les faits n'y sont pas toujours exactement rapportés. — Dom H. Le Febvre († 1660), cf. Berlière-Wilhelm, p. 357; bien qu'on n'ait de lui aucun écrit, nous le mentionnons ici parce qu'on le donne comme l'un des plus habiles théologiens de la congrégation de Saint-Maur; il y a formé d'excellents élèves, comme dom Mathoud et d'autres. — Dom P. Le Gallois (1640-1695), cf. Berlière-Wilhelm, p. 359; prédicateur controversiste, il avait vu un certain nombre de ses propositions censurées par la faculté de théologie de Caen. Il répondit pour démontrer son orthodoxie : *L'abrégé des controverses agitées entre les catholiques et les protestants*, Caen, 1684; *Éclaircissements apologétiques de quelques propositions de théologie contre trois censures de quelques docteurs...*, Caen, 1686; *Lettre d'un écolier en théologie à un ecclésiastique de ses amis sur deux censures faites par les soi-disant facultés de théologie*, Caen, 1686; *Réponse charitable à la lettre diffamatoire adressée à l'Université de Caen...*, Caen, 1686. — Dom F. Le Tellier (1669-1743), cf. Berlière-Wilhelm, p. 378 : *Dissertatio de Ecclesia*, s. l., 1702; beaucoup de ses dissertations sont restées manuscrites, en voici quelques-unes : *De la pénitence des Ninivites sur ce principe de théologie morale : qui veut la cause, veut l'effet; Notes sur l'étendue des obligations des religieux; Sur les prêts usités dans le commerce*. — Dom F. Louvard (1662-1739). Voir son article, t. IX, col. 968. — Dom J. Mabillon (1632-1707), cf. t. IX, col. 1425. — Dom J.-B. Magnin (1670-1752), cf. t. IX, col. 1656, un appelant, élève de dom Gesvres dont il a conservé soigneusement les traités de théologie; il a édité l'*Analyse d'Arnauld sur le traité De correptione et gratia de saint Augustin; Bibliothèque augustinienne ou catalogue des ouvrages de MM. de Port-Royal et autres écrivains ecclésiastiques qui ont travaillé comme de concert pour la défense de l'Église dans le dernier siècle* (demeuré manuscrit). — Dom P. Maran (1683-1762), voir t. IX, col. 1934; signalons ici : *Divinitas J. C. manifesta in Scripturis et Traditione*, Paris, 1742; *La divinité de N.-S. J.-C. prouvée contre les hérétiques et les déistes par les écritures de l'A. et du N. Testament*, Paris 1751; *Les grandeurs de J.-C. et la défense de sa divinité contre les P. P. Harduin et Berruyer, S. J.*, France (Paris), 1756. — Dom E. Martène (1654-1739). Voir son article, col. 179. — Dom L. de Massiot (1643-1717) : *Traité du sacerdoce et du sacrifice de J.-C. et de son union avec les fidèles dans ce mystère*, Poitiers, 1708. — Dom. R. Massuet (1664-1716) : *Lettre d'un ecclésiastique au R. P.* [*Langlois*] *S. J., sur celle qu'il a écrite aux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur touchant le dernier tome de leur édition de S. Augustin*, Osnabruck, 1691, est donnée comme le meilleur écrit qui ait été publié dans cette contestation; *Lettre à Mgr l'évêque de Bayeux (de Nesmond) sur son mandement du 5 mai 1707 portant condamnation de plusieurs propositions soutenues par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1708. — Dom H. Mathoud (1622-1705). Voir son art., col. 334. — Dom Fr. Méri (1675-1723) : *Discussion critique et théologique des remarques de M.* (Laurent Josse Le Clerc, sulpicien) *sur le Dictionnaire de Moréri, de l'édition de 1718 par M. Thomas, docteur de Louvain*, s. l., 1720; sous le nom de Thomas qui était celui de sa mère, c'est dom Meri qui fait cette discussion. — Dom B. de Montfaucon (1655-1741), voir son article. — Dom D. Nageon (1657-1717); on a de lui *un poème sur les écrits des jésuites contre la nouvelle édition des œuvres de S. Augustin*, Besançon, 1702. — Dom E. Perreau (1675-1741), un des appelants de la bulle : *Traité philosophique et théologique de la vérité*, Utrecht, 1731; *Histoire des derniers chapitres généraux de la congrégation de Saint-Maur*, s. l., 1736. On l'a regardé comme l'auteur de la *Dénonciation des fameuses Lettres théologiques de dom L. La Taste*, voir plus haut, col. 416. — Dom L. Pisani (1646-1726) : *Lettres d'un prêtre sur la signature du formulaire*, Reims, 1708; *Traité historique et dogmatique des privilèges et exemptions ecclésiastiques*, Luxembourg, s. d.; *Lettre de M. à un ecclésiastique qui possède un prieuré en commende*, s. l.; a des raisonnements tout à fait singuliers : confond toujours l'Église avec le pape. — Dom J.-F. Pommeraye (1617-1687) s'est occupé des conciles provinciaux : *Sanctæ Rotomagensis Ecclesiæ concilia et synodalia decreta*, Rouen, 1677; cette œuvre avait été commencée par dom Ange Godin (1609-1665), dom Pommeraye a utilisé ses notes et observations, continué l'œuvre à partir du concile de Lillebonne (1080) et mis au jour le travail; dom G. Bessin (1654-1726) a donné une édition beaucoup plus ample des conciles de Normandie sous le titre : *Concilia Rotomagensis provinciæ*, Rouen, 1717, en s'aidant des notes de dom J. Bellaise (1651-1711). — Dom R. Quatremaire (1612-1671) est un défenseur des privilèges : *Privilegium S. Medardi suessionensis propugnatum*, Paris, 1659, réfutation de MM. de Launoy et David Blondel, par recours à la voie de la prescription; *Concilii Remensis, quod in causa Godefridi Ambianensis ep. celebratum fertur, falsitas demonstrata*, Paris, 1663, cette dissertation a été écrite pour défendre les droits de l'abbaye de Saint-Valéry et justifier les moines du crime de faux dont les aurait convaincus un concile (supposé) de Reims vers 1106; *Privilegium S. Germani adversus D. Launoy doctoris Parisiensis inquisitionem propugnatum*, Paris, 1657; *Regalis Ecclesiæ S. Germani a Pratis jura brevi compendio propugnata*, Paris, 1668. — Dom Denys de Sainte-Marthe (1650-1725) a un *Traité de la confession auriculaire contre les erreurs des calvinistes*, Paris, 1685. — Dom V. Thuillier (1685-1736) : *Lettre d'un ancien professeur en théologie de la congrégation de Saint-Maur qui a révoqué son appel à un autre professeur de la même congrégation qui persiste dans le sien*, Paris, 1727; *Seconde lettre de dom V. Thuillier, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, servant de réplique à la réponse que lui a faite un de ses confrères qui persiste dans son appel, avec approbation de MM. Raguet et Tournely, et permission de dom Thibault, supérieur général*, Paris, 1727; *Troisième lettre*, en 1728 (le professeur en question était dom J. Gomaut, dont on a la réponse ci-dessus mentionnée). — Dom Fr. Toustain (1700-1754): *Remontrances adressées aux R. R. P. P. supérieurs de la Congrégation de Saint-Maur assemblés pour la tenue du chapitre général de 1733*, Paris, 1733; *La vérité persécutée par l'erreur ou Recueil de divers*

ouvrages des saints Pères sur les grandes persécutions des huit premiers siècles de l'Église pour prémunir les fidèles contre la séduction et la violence des novateurs, 2 in-12, La Haye, 1733; *De l'autorité des miracles dans l'Église*, Paris, s. d.; du même en collaboration avec dom Tassin : *Défense des titres et des droits de l'abbaye de Saint-Ouen, contre le mémoire de M. Térisse, abbé commendataire de Saint-Victor-en-Caux. Avec la réfutation d'un anonyme en deux parties*, Rouen, 1743. — Dom A. Trablaine (1698-1762) : *Question importante : Est-il plus avantageux à l'État et à la religion de protéger les communautés religieuses que de les anéantir?* s. l. n. d. (les idées de l'auteur ne sont pas toujours justes).

A cette série, se rattachent les nombreux écrits pour ou contre l'acceptation de la bulle *Unigenitus;* il serait trop long de les mentionner.

4° *Ascétisme chrétien et monastique.* — Sur ce point encore les mauristes ont apporté une contribution importante à la théologie.

Dom Luc d'Achéry (1609-1685) : *Asceticorum vulgo spiritualium opusculorum... indiculus*, in-4°, Paris, 1648; 2e édit. par D. J. Remi, Paris, 1671; *Regula solitariorum seu exercitia quibus ad pietatem et ad eccles. munia instruebat candidatos, sæculo circiter nono Grimlaieus sacerdos, nunc primum edita*, Paris, 1653. — Dom J. Ansart (1723-1790) : *Dialogue sur l'utilité des moines rentés*, Paris, 1769; *Histoire de saint Maur, abbé de Glanfeuil*, Paris, 1772; *Éloge de Charles-Quint traduit du latin de Masenius*, Paris, 1777; *Histoire de saint Fiacre et de son monastère*, Paris, 1784; *Manuel des pèlerins de Sainte-Reine d'Alise V. et M.*, Paris, 1780; *L'esprit de saint Vincent de Paul ou modèle de conduite proposé à tous les ecclésiastiques*, Paris, 1780; *Manuel des supérieurs et réguliers... ou l'art de guérir les maladies de l'âme*, Paris, 1776. — Dom E. Badier († 1719) : *La sainteté de l'état monastique où l'on fait l'histoire de l'abbaye de Marmoutier... pour servir de réponse à la Vie de saint Martin de l'abbé Gervaise*, Tours, 1700. — Dom P. Bastide (1620-1690) : *De antiqua O. S. B. intra Gallias propagatione dissertatio*, Paris, 1672 (contre l'oratorien Lecointe); *De ordinis sancti Benedicti gallicana propagatione liber unus in quo Regulæ benedictinæ per Gallias omnes progressus sæc. VII, VIII et IX explicantur*, Auxerre, 1683 (réplique au même P. Lecointe). — Dom L. Benard († 1620) : *De l'esprit des ordres religieux, en quoi il consiste et des moyens de l'acquérir, spécialement de l'esprit de l'ordre de saint Benoît avec Apologie pour sa règle*, Paris, 1616; *Parénèses chrétiennes, ou Sermons très utiles à toutes personnes tant laïques, ecclésiastiques que régulières*, 2 in-8°, Paris, 1676; *Instructions monastiques sur la règle de S. Benoît*, Paris, 1616; *L'éloge bénédictin et combien les bénédictins par leur science et leur vertu ont honoré et obligé la chrétienté*, Paris, 1618; *Police régulière tirée de la règle de S. Benoît*, Paris, 1619, — Dom S. Bougis (1630-1714) : *Méditations pour les novices et les jeunes profès, et pour toutes sortes de personnes qui sont encore dans la vie purgative*, Paris, 1674 et 1684; *Méditations pour tous les jours de l'année*, 2 in-4°, Paris, s. d.; *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, in-4°, Paris, 1699; *Exercices spirituels tirés de la règle de S. Benoît*, Paris, 1712; *Regula S. P. N. Benedicti*, Paris, 1713. — Dom Cl. Bretagne (1625-1694) : *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse marqués dans les paroles de la profession religieuse, avec des lectures spirituelles tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères pour une retraite de dix jours*, Paris, 1689; 2e et 3e édit., 1696 et 1703. — Dom L. Bugnot († 1673) : *Vita et regula S. Benedicti carminibus expressa*, Paris, 1662; *Sacra elogia sanctorum O. S. B. versibus reddita*, Paris, 1663. — Dom L. Bulteau († 1693) : *Cura clericalis*, français et latin, Paris, s. d.; *Dialogues de S. Grégoire le Grand traduits en français avec des notes et une dissertation touchant la vérité de ces dialogues*, Paris, 1689. — Dom N. Canteleu (1629-1662) : *Insinuationes divinæ pietatis seu vita et revelationes S. Gertrudis, V. et abbatissæ O. S. B.*, Paris, 1662; 2e édition par dom Mège en 1664. — Dom Cl. Chantelou (1617-1664) : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*, 5 in-4°, Paris, 1661-1664 (rare); *S. Bernardi abb. Clarevall. parænetícon, pars prima, Sermones de tempore et de sanctis, complectens necnon et vitam S. Malachiæ*, Paris, 1662; *S. Basilii Cæsareæ Cappad. archiep. regularum fusius disputatarum liber*, s. l., 1664. — Dom C. Clémencet († 1778) : *Conférences de la mère Angélique de S. Jean (Arnauld) abbesse de Port-Royal sur les constitutions du monastère de Port-Royal du S.-Sacrement (avec le texte des constitutions)*, 3 in-12, Utrecht (Paris), 1760. — Dom J. le Contat (1607-1690) : *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les supérieurs*, Rennes, 1653, Paris, 1668; *Méditations pour la retraite des dix jours, pour les religieux*, Rennes, 1662, une 2e édition sous ce titre : *Exercices spirituels propres aux religieux pendant la retraite des dix jours*, Paris, 1664; 3e édit. 1703; Les mêmes ouvrages traduits en latin, par Fr. Metzger, O. S. B. sous le titre : *Dioptra polices religiosæ*, Salzbourg, 1694, 1695; *L'image du supérieur accompli dans la personne de S. Benoît*, Tours, 1656; *Conférences ou exhortations monastiques pour tous les dimanches et fêtes de l'année*, Paris et Tours, 1671. — Dom P. Deforis († 1794) : *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes*, s. l., 1776. — Dom F. Delfau († 1676) : *Libri de Imitatione Christi Johanni Gerseni, abb. O. S. B. iterum asserti maxime ex fide mss. exemplarium*, Paris, 1673,1674; dom Delfau ne fut pas le seul mauriste à revendiquer le Livre de l'Imitation pour Jean Gersen : ce fut l'opinion courante dans la congrégation de Saint-Maur à cette époque. — Dom I. Du Four (1613-1647). Dom Tassin attribue à ce mauriste, le *testament spirituel pour servir de préparation à la mort*, sans dire s'il fut imprimé. Dom Heurtebize, *La vie des justes* de dom Martène, t. I, p. 52, paraît l'ignorer. — Dom Ed. Duret (†1758) : *Entretiens d'une âme avec Dieu*, Avignon, 1740; c'est une traduction de l'ouvrage latin, *Christiani cordis gemitus* par Hamon, 1732. — Dom C. Gerberon († 1711) : *Le combat spirituel composé en espagnol par Jean de Castagniza O. S. B., et traduit en français sur l'original manuscrit*, Paris, 1675, *Catéchisme du Jubilé et des indulgences*, Paris, 1675; *Dissertation sur l'Angelus*, Paris, 1675; *La règle des mœurs contre les fausses maximes de la morale corrompue*, Cologne, 1688; Rouen, 1733; Utrecht, 1735; *Méditations chrétiennes sur la providence de Dieu à l'égard du salut des hommes*, s. l., 1689; *Occupations intérieures pendant la messe*, Bruxelles, 1689 et Paris, 1708; *La rénovation des vœux du baptême*, Paris, 1708; *Le véritable pénitent ou apologie de la pénitence*, Cologne, 1692; *La confiance chrétienne*, Utrecht, 1700. — Dom P. Haudiquier (prieur aux Blancs-Manteaux en 1790, cf. Berlière-Wilhelm, p. 277) : *Histoire du vénérable dom Didier de la Cour, avec une apologie de l'état monastique*, Paris, 1772. — Dom M. Jourdain († 1782) : *Défense des constitutions de la congrégation de Saint-Maur*, Toulouse, s. d.; *Regula S. P. Benedicti et constitutiones congr. S. Mauri*, Paris, 1770. — Dom Fr. Lamy († 1711) : *Sentiments de piété sur la profession religieuse, applicables à la profession du chrétien dans le baptême*, Paris, 1697, ouvrage le meilleur de ce mauriste; *De la connaissance de soi-même*, 6 in-12, Paris, 1694; *Les saints gémissements de l'âme sur son éloignement de Dieu : la tyrannie du corps premier sujet de gémir*, Paris, 1701; *Les leçons de la sagesse sur l'engagement au ser-*

vice de Dieu, Paris, 1703; *Réflexions sur le traité de la prière publique*, Paris, 1708; *De la connaissance et de l'amour de Dieu avec l'art de faire un bon usage des afflictions en cette vie*, Paris, 1712. — Dom B. La Taste († 1754) : *Lettres de sainte Thérèse, trad. de l'espagnol en français par feue la R. M. Marie-Marguerite de Meaupou, dite Thérèse de S. Joseph, prieure du couvent des carmélites de Saint-Denys*, Paris, 1748, t. II (le 1er volume avait été publié par Pélicot en 1660, et par Armand en 1666). — Dom Mabillon (1632-1707) : *S. Bernardi de Consideratione libri V ad Eugenium III*, Paris, 1701; *La mort chrétienne sur le modèle de celle de N.-S.-J.-C. et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, le tout extrait des originaux*, Paris, 1702; *Instruction sur le renouvellement de vie adressée aux bénédictines de Dieppe*, Rouen, 1874 (publiée par M. de Bouis, d'après un ms. de Mabillon au fonds Saint-Germain). — Dom Cl. Martin (1619-1696) : *Méditations chrétiennes pour les dimanches, les féries et les principales fêtes de l'année, propres à toutes sortes de personnes qui aspirent à la perfection de la vie chrétienne, composées et divisées en deux parties, par un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur*, 2 in-4°, Paris, 1669; le même ouvrage traduit en latin par Fr. Metzger, 4 in-12, s. l. n. d.; *Conduite pour la retraite du mois à l'usage des religieux de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1670 (sept éditions de cet ouvrage, de 1670 à 1712); *Pratique de la règle de S. Benoît*, Paris, 1674 (a eu également plusieurs éditions en français et en latin); *Méditations pour la fête et pour l'octave de sainte Ursule*, Paris, 1678; *Méditations pour la fête et pour l'octave de saint Norbert*, Caen, s. d.; *Lettres de la vén. Marie de l'Incarnation* (sa mère, au Canada), Paris, 1677; *Retraite de la vén. Mère Marie de l'Incarnation, avec une exposition succincte du Cantique des cantiques*, Paris, 1682; *L'école sainte ou explication familière des mystères de la foi, par la Mère Marie de l'Incarnation*, Paris, 1684; *Maximes spirituelles tirées des écrits de dom Cl. Martin* (publiées par dom Martène), Rouen, s. d. — Dom Jacq. Martin († 1751) : *Les confessions de saint Augustin, trad. en français avec le latin*, 2 in-8°, Paris, 1741; *Le même ouvrage sans le latin*, Paris, 1741. — Dom J. Martianay (1647-1717) : *La vie de sœur Magdelaine du S.-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc, du monastère de Beaune, avec des réflexions sur l'excellence de ses vertus*, Paris, 1711; *Tullius christianus, seu divi Hieronymi Strid. epistolæ selectæ in tres classes distributæ : ed. nova ab uno e congr. S. Mauri*, Paris, 1718 (cette édition anonyme serait posthume, s'il s'agit de Martianay). — Dom L. Massiot († 1717) : *Traité du sacerdoce et du sacrifice de J.-C. et de son union avec les fidèles dans ce mystère*, Paris, 1708. — Dom J. Mège (1625-1691) : *S. Ambroise, de l'origine de l'excellence et des avantages de la virginité*, trad. franc., Paris, 1655 et 1664; *La morale chrétienne fondée sur l'Écriture sainte et expliquée par les saints Pères*, Paris, 1661 (traduction du *De institutione laicali* de Jonas, év. d'Orléans); *La vie et les révélations de sainte Gertrude, en français*, Paris, 1671 et 1673; *Commentaire sur la règle de S. Benoît*, Paris, 1687; *Dissertation où l'on explique l'origine, l'excellence et les avantages de l'état de virginité, avec divers traités de S. Ambroise sur ce même sujet*, Paris, 1689; *La vie de saint Benoît par S. Grégoire le Grand, avec une explication des endroits les plus importants et un abrégé de l'histoire de son ordre*, Paris, 1690. — Dom H. Ménard (1585-1644) : *Concordia regularum, auctore S. Benedicto Anianæ abbate, nunc primum edita ex bibliotheca Floriacensis monasterii*, Paris, 1638, ouvrage précédé de la Vie de S. Benoît d'Aniane, d'après un manuscrit. — Dom G. Millet († 1647) : *Les dialogues de S. Grégoire le Grand traduits du latin en français et illustrés d'observations avec un traité de la translation du corps de S. Benoît en France*, Paris, 1624. — Dom A. de Mongin (1589-1633) : *Les flammes eucharistiques*, Paris, 1634, publiées un an après sa mort par son frère jésuite. — Dom R. Morel (1653-1731) : *Entretiens spirituels en forme de prières sur les évangiles des dimanches et des mystères de toute l'année avec l'ordinaire de la messe*, 2 in-12, Paris, 1714-1715; *Entretiens spirituels en forme de prières sur la passsion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de carême*, Paris, 1716 et 1718; *Effusions de cœur ou Entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église*, Paris, 1716; *Méditations sur la règle de S. Benoît pour tous les jours de l'année*, Paris, 1717; *Entretiens sur l'Incarnation de N.-S.J.-C., distribués pour tous les jours de l'Avent*, Paris, 1718 et 1720; *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort*, Paris, 1721 (et non 1621), 1727, 1755; *Entretiens spirituels pour la fête de l'octave du S.-Sacrement*, Paris, 1722; *Imitation de N.-S. J.-C., traduction nouvelle avec une prière affective, ou affection de cœur, à la fin de chaque chapitre*, Paris, 1723; *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit* : VENI, SANCTE SPIRITUS, Paris, 1723, 1727; *Méditations sur les évangiles de toute l'année, et pour les principales fêtes des saints avec leurs octaves*, 2 in-12, Paris, 1726; *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son état et ses devoirs*, Paris, 1727; *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, Paris, 1728, 1743. — Dom J. Pernetty († 1801) : *Manuel bénédictin*, Paris, 1754; *La connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*, Berlin, 1776; *La vertu, le pouvoir, la clémence et la gloire de Marie, mère de Dieu*, Paris, 1790. — Dom B. Planchette (1607-1680) : *La vie du grand S. Benoît, patriarche des moines d'occident : ses vertus, ses maximes, les excellences de sa règle et un abrégé des grands hommes de son ordre*, Paris, 1652. — Dom R. Quatremaire (1612-1671) : *Joannes Gersen, Vercellensis, O. S. B. libri de Imitatione Christi, contra Th. a Kempis vindicatum J. Frontæi, can. regul. O. S. August., auctor assertus*, Paris, 1649; *Joannes Gersen, ab. Vercell., O. S. B. librorum de Imitatione Christi iterum assertus auctor contra refutationem J. Fronteau, can. regul.*, Paris, 1650. — Dom F. Rainssant († 1651) : *Méditations pour tous les jours de de l'année, tirées des évangiles qui se lisent à la messe et pour les principales fêtes des saints avec leurs octaves*, Paris, 1633, 3e édit., augmentée par L. Bulteau, Paris, 1679. — Dom Ch. Rousseau († 1787) : *Le cénobitophile ou lettre d'un religieux français à un laïc son ami, sur les préjugés publics contre l'état monastique*, Paris, 1768. — Dom P. du Sault (1650-1724) : *Entretiens avec J.-C. dans le très S.-Sacrement de l'autel*, 5 in-12, Toulouse, 1701-1703; édité en 1706, réimprimé en 1840; *Abrégé des entretiens avec J.-C. dans le très S.-Sacrement, pour les prêtres*, Toulouse, 1706; *Avis et réflexions sur les devoirs de l'état religieux pour animer ceux qui l'ont embrassé*, Toulouse, 1708, Avignon, 1711; *Le même*, augmenté par dom Roussel, 3 in-12, Paris, 1714, Avignon, 1717; *Le religieux mourant ou de la préparation à la mort pour les personnes qui ont embrassé l'état religieux*, Avignon, 1718; *Abrégé du précédent*, Toulouse, 1725. — Dom G. Tarrisse (1575-1648) : *Avis aux RR. PP. supérieurs de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1632; ce premier supérieur général a dirigé les travaux concernant la Règle et les constitutions des mauristes. — Dom A. Thévart (1599-1685) : *Exercices spirituels du vén. dom Garcie de Cisneros, traduits de l'espagnol*, Paris, 1655. — Dom Cl. Turpin : *Manuel religieux ou recueil de considérations affections et pratiques*, Paris, 1783. — Dom Cl. Vidal († 1724) : *La journée chrétienne*, Limoges,

1678. — Dom B. Vincéans († 1769) : *Conférences monastiques*, 5 in-12, Orléans et Rouen, 1760-1773; *Discours adressés aux religieux de la congrégation de Saint-Maur*, s. l., 1763.

5° *Histoire générale et locale*. — C'est le domaine où s'est particulièrement exercée l'activité des mauristes.

Dom Luc d'Achéry († 1685) : *Veterum aliquot scriptorum qui in bibliothecis maxime benedictinorum latuerunt spicilegium*, 13 in-4°, Paris, 1655-1677; *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliæ bibliothecis delituerant, olim opera et studio L. d'Achery... nova editio, ad fidem mss. codd. quorum varias lectiones S. Baluze ac R. P. Ed. Martène collegerunt*, 3 in-fol., Paris, 1723. — Dom J. de Bar († 1767) : *État de la France, par des bénédictins* (dom de Bar, dom Radier, dom Jalabert), Paris, 1749. — Dom Ch. Bévy († 1830) : *Histoire des inaugurations des rois, des empereurs et des autres souverains de l'univers*, Paris, 1776; *Histoire de la noblesse héréditaire et successive des Gaulois, des Français et des autres peuples de l'Europe*, s. l., 1741. — Dom Cl. Bretagne († 1694) : *Les merveilles de N.-D. de Bethléem de Ferrières en Gatinois*, s. l. n. d. — Dom L.-G. Brosse († 1686) : *Les tombeaux et mausolées des rois inhumés dans l'église de Saint-Denis... avec un abrégé des choses les plus notables arrivées pendant leur règne*, Paris, 1656. — Dom J. Bouillart († 1726) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1724. — Dom M. Bouquet († 1754) : *Recueil des historiens des Gaules et de la France, ou Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores*, 23 in-fol., Paris, 1738-1876; t. I-VIII, publiés par dom Bouquet; t. IX et X, par dom C. Haudiquier († 1741) et J.-B. Haudiquier, son frère († 1775); t. XI, par dom Housseau, Précieux, Poirier; t. XII et XIII en 1786, par dom Clément et Brial; t. XIV-XVIII, par dom Brial, comme membre de l'Institut de 1806 à 1882. L'Institut de France fit paraître ensuite les t. XIX-XXIII (collection devenue rare). Le même ouvrage, nouv. édit sous la direction de M. L. Delisle, 19 in-fol., Paris Palmé, 1869-1880 (formera 25 vol.). Les bénédictins avaient laissé pour les publier à part les *Historiens des croisades, tant orientaux que latins et grecs ;* on y travaillait au moment de la Révolution, dom Berthereau († 1794) avait laissé 31 vol. mss. Bibl. nat. *9050-9080*, fonds français. — Dom C. Bourdin († 1726) : *La relation d'un voyage en Italie*, s. l. n. d. — Dom J. Bourget († 1776) : *Histoire de l'abbaye royale du Bec* (publiée au t. XII des *Mém. de la société des antiquaires de Normandie*). — Dom G. Bugnatre († 1779) : *Prospectus de mémoires pour servir à l'histoire du Laonnais*, s. l., 1768. — Dom L. Bulteau († 1693) : *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris, 1678; *Abrégé de l'histoire de l'ordre de S. Benoît*, 2 in-4°, Paris, 1684-1694, les t. III et IV sont restés mss. — Dom M. Carrière (?) : *Discours pour servir de prospectus à l'histoire générale de Guyenne*, Bordeaux, 1742. — Dom P. le Cerf de la Viéville († 1748) : *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726; *Histoire de la constitution* UNIGENITUS, *en ce qui concerne la congrégation de Saint-Maur*, Utrecht, 1736. — Dom J. Cladière († 1720) : *Histoire des miracles de N.-D. de Vastinières (?) sous le Mont d'Or*, Clermont, 1690 (réimprimé en 1844 sous le titre : *Histoire de la sainte-Chapelle de N.-D. de Vassivière, près du Mont d'Or, en Auvergne*, Clermont). — Dom C. Clémencet († 1778) : *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, 10 in-12, Amsterdam, 1755-1757. — Dom I. Coquelin († 1682). *Historiæ regalis abbatiæ Corbeiensis compendium* (publié par la *Soc. des antiquaires de Picardie*). — Dom M. Dantine († 1746) : *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres monuments depuis la naissance de J.-C., par les religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1750; ont collaboré à cette œuvre dom Durand, dom Clémencet; 2° édit. par dom Clémencet, Paris, 1770; le même ouvrage, *réimprimé avec des corrections, annotations et continué jusqu'à nos jours par M.* [*A. Viton*] *de Saint-Alais*, 18 in-8°, Paris, 1818-1819; *L'art de vérifier les dates des faits historiques des chroniques et autres anciens monuments, avant l'ère chrétienne... par un religieux de la congrégation de Saint-Maur* (dom Clément), *imprimé pour la première fois*, 5 in-8°, Paris, 1820. L'ouvrage a une continuation, ou 4° partie sous le titre : *L'art de vérifier les dates, depuis l'année 1770 jusqu'à nos jours* (jusqu'en 1827)... Cette partie rédigée par une société de savants et publiée par M. (Julien) de Courcelles, 19 in-8°, Paris, 1821-1824. — Dom J.-B. Devienne d'Agneaux († 1792) : *Prospectus de l'histoire générale de Guyenne par des religieux de la congrégation de Saint-Maur*; *Éclaircissements sur plusieurs antiquités trouvées à Bordeaux* (ms.); *Histoire générale de la France, écrite d'après les principes qui ont opéré la Révolution*, 2 in-8°, Paris, 1791 (l'ouvrage n'a pas été achevé, et l'édition des 2 premiers volumes a été en grande partie détruite). — Dom Félibien († 1719) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Denis en France*, in-fol., Paris, 1706; *L'histoire de la ville de Paris composée par dom Félibien, augmentée et mise au jour par dom Lobineau*, 5 in-fol., Paris, 1725. — Dom D. Fournier († 1737) : *Description des saintes grottes de l'église de l'abbaye royale de Saint-Germain d'Auxerre, contenant l'abrégé de la vie des saints dont les corps y reposent*, Auxerre, 1714. — Dom G. Gerberon († 1711) : *Histoire de la robe sans couture de N.-S. J.-C. qui est révérée dans l'église des bénédictins d'Argenteuil, avec un abrégé de l'histoire de ce monastère*, Paris, 1676 (ouvrage revendiqué par dom R. Wyard). — Dom M. Germain († 1694) : *Histoire de l'abbaye royale de N.-D. de Soissons de l'ordre de S. Benoît*, Paris, 1675; *Monasticon gallicanum, Collection de vues topographiques représentant les monastères de l'ordre de S. Benoît de la congrégation de Saint-Maur* (elle devait former trois volumes); le ms a fourni des matériaux pour le *Gallia christiana*. — Dom N. Grenier († 1789) : *Introduction à l'histoire générale de la province de Picardie*, in-4° (manuscrit imprimé à Amiens, en 1856). — Dom E. Housseau († 1763): *Catalogue analytique des diplômes, chartes et actes relatifs à l'histoire de Touraine, contenus dans la collection de dom Housseau, par Em. Mabile, employé à la Bibliothèque nationale*, s. l., 1863. — Dom J. Huynes († 1651) : *Histoire du Mont Saint-Michel au péril de la mer*, éditée par M. de Beaurepaire, 2 in-8°, Rouen, 1872-1877. — Dom J. Langelé († 1689) : *Histoire du Saint-Suaire de Compiègne*, Paris, 1682. — Dom P. Le Duc († 1707) : *Histoire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé*, publiée par M. Le Men, Quimperlé, 1879. — Dom I. Lenoir († 1792) : *Mémoire relatif au projet d'une histoire générale de la province de Normandie*, s. l., 1760; *Collection chronologique des actes et des titres de Normandie (prospectus)*, Paris, 1788. — Dom J. Liron († 1749) : *Dissertation sur Victor de Vite, avec une nouvelle vie de cet évêque*, Paris, 1706; *Dissertation sur le temps de l'établissement des Juifs en France*, Paris, 1708; *Apologie pour les Armoricains et pour les églises des Gaules, particulièrement de la province de Tours, où l'on fait voir que cette province a reçu la foi dès le IV° siècle*, Paris, 1708 (contre le sentiment de dom Lobineau qui fit alors une *Contre-apologie*); *Les aménités de la critique ou Dissertations et remarques nouvelles sur divers points de l'antiquité ecclésiastique et profane*, 2 in-12, Paris, 1717; *Biblio-*

thèque générale des auteurs de France, l. I, contenant la *bibliothèque chartraine*, Paris, 1718; *Singularités historiques et littéraires, contenant plusieurs recherches, découvertes et éclaircissements sur un grand nombre de difficultés de l'Histoire ancienne et moderne*, Paris, 1743-1740, recueil curieux, recherché. — Dom A. Lobineau († 1727) : *Lettre à nos seigneurs les États de Bretagne touchant la nouvelle Histoire de la province, composée par les soins du R. P. dom M. Audren sur les titres et les auteurs originaux*, in-4° s. l., 1703; *Histoire générale de Bretagne composée sur les titres et les auteurs originaux depuis l'année 458, jusqu'en 1532* (ouvrage commencé par dom Le Gallois, continué par dom Lobineau), 2 in-fol., Paris, 1707; *Lettre à nos seigneurs les États de Bretagne pour la continuation de l'Histoire de Bretagne*, Paris, 1707; *Contre-apologie ou Réflexions sur l'Apologie des Armoricains* (de dom Liron), Nantes, 1708; *Histoire des deux conquêtes de l'Espagne par les Maures d'Abontarique*, trad. de l'espagnol, Paris, 1708; *Lettre à M. de Brillhac pour servir de réponse aux dissertations sur la mouvance de Bretagne*, Nantes, 1712; *Réponse au traité de la mouvance de Bretagne*, Nantes, 1712. — Dom J. Mabillon. Voir son article. — Dom J.-Marie Malherbe († 1827) : *Testament du publiciste patriote ou précis des observations de M. l'abbé de Mably sur l'Histoire de France*, La Haye et Paris, 1789. — Dom E. Martène. Voir son article. — Dom J. Martin († 1751) : *Éclaircissements littéraires sur un projet de bibliothèque alphabétique sur l'Histoire littéraire de Cave, et sur quelques autres ouvrages semblables avec des règles pour étudier et pour bien écrire un ouvrage périodique*, s. l. n. d.; *Éclaircissements historiques sur les origines celtiques et gauloises, avec les quatre premiers siècles des Annales des Gaules*, Paris, 1744; *Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois depuis leur origine jusqu'à la fondation de la monarchie française*, 2 in-4°, Paris, 1752-1754. — Dom H. Mathoud. Voir son article. — Dom J. Mège († 1691) : *La sainte montagne de N.-D. de Rochefort, célèbre par les miracles que Dieu y fait continuellement par les puissantes intercessions de sa divine mère*, Toulouse, 1671. — Dom J. Merle (?) *Lettre d'un bénédictin sur une charte contenant des privilèges accordés par Clovis Ier au monastère de Réomé, aujourd'hui Moutier Saint-Jean*, s. l., 1771; *Introduction à l'Histoire de France avec la carte géographique de la Gaule celtique*, Paris, 1795. — Dom B. de Montfaucon († 1741). Voir son article. — Dom H. Morice († 1750) : *Mémoire pour servir de preuves à l'histoire de Bretagne, avec des planches*, 3 in-fol., Paris, 1742, 1746; *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, 2 in-fol., Paris, 1750. — Dom Noël Mars († 1702) : *La vie du vénér. P. Mars, supérieur des bénédictins de la Société de Bretagne*, Rennes, 1650. — Dom J. Pernetty († 1801) : *Relation de la reconnaissance des îles Malouines et de l'établissement de la nouvelle colonie française qui y a été fondée en 1764*, Paris, 1765; *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les recherches philosophiques de M. Paw*, Berlin, 1769; *Examen des recherches philosophiques sur l'Amérique et les Américains, et de la défense de cet ouvrage*, Berlin, 1770. — Dom U. Plancher († 1750) : *Histoire générale et particulière de Bourgogne, avec des notes, des dissertations et des preuves*, 4 in-fol., Dijon, 1739-1748 (dom Salazar et dom Merle ont travaillé au dernier volume). — Dom T. du Plessis († 1764) fut un des collaborateurs du *Gallia christiana*. De plus on a de lui : *Histoire de la ville et des seigneurs de Coucy, avec des notes, dissertations, pièces justificatives*, Paris, 1728; *Histoire de l'Église de Meaux et pièces justificatives*, 2 in-4°, Paris, 1731; *Lettre au sujet de la dissertation de M. Lebeuf sur le Soissonnais, avec la réponse de celui-ci*, Paris, 1736; *Justification de dom du Plessis contre quelques endroits de deux Mémoires de M. l'abbé Terrisse au sujet des droits et des titres de l'abbaye royale de Saint-Ouen de Rouen*, Rouen, 1744; *Nouvelles annales de Paris jusqu'au règne de Hugues Capet; on y a joint le poème d'Abbon sur le siège de Paris par les Normands en 885 et 886, avec des notes*, Paris, 1753; *Dissertation où l'on démontre qu'Orléans est l'ancienne ville de Gennabum dont il est parlé dans César*, Orléans, 1736; *Description de la ville et des environs d'Orléans avec des remarques historiques par Polluche*, Orléans, 1736; *Description géographique et historique de la Haute-Normandie, en deux parties : le pays de Caux, le Vexin*, 2 in-4°, Paris, 1740; *Histoire de Jacques II, roi d'Angleterre*, Bruxelles, 1740. — Dom G. Poirier († 1803) a été un des continuateurs de dom Bouquet : *Instruction sur la manière d'inventorier et de conserver tous les objets qui peuvent servir aux arts, aux sciences et à l'enseignement*, Paris, 1794. Bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés au moment de la Révolution, il a, au péril de sa vie, sauvé du pillage et de la destruction, une grande partie des manuscrits de l'abbaye. — Dom F. Pommeraye († 1687) : *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Ouen de Rouen, ensemble celle des abbayes de Sainte-Catherine-du-Mont, et de Saint-Amand de Rouen*, Rouen, 1662, Paris, 1663-1664; *Histoire des archevêques de Rouen*, Rouen, 1667; *Histoire de l'église cathédrale de Rouen*, Rouen, 1686. — Dom R. Quatremaire († 1671) : *Histoire abrégée du Mont-Saint-Michel avec les motifs du pèlerinage*, Paris, 1668. — Dom F. Raissant († 1651) : *Lettre adressée à Mgr le prince de Lorraine, évêque et comte de Verdun, prince du saint Empire, pour l'éclaircissement du différend mû entre les R.R. P. P. de la congrégation de Saint-Vanne*, s. l., 1630. — Dom Rivet de la Grange († 1749) : *Nécrologe de Port-Royal-des-Champs* (publié par dom Rivet et le P. Desmares avec un supplément par Lefèbvre de Saint-Marc), Amsterdam (Rouen), 1723-1735; *Histoire littéraire de la France, par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur* (dom Rivet, Taillandier, Clémencet et Clément), 12 in-4°, Paris, 1733-1773. Cet ouvrage a été continué par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il atteint présentement le XIVe siècle; *Histoire littéraire de S. Bernard et de Pierre le vénérable* (par dom Clémencet), Paris, 1773 (servait de suite à *l'Histoire littéraire de la France* avant 1814). — Dom T. Ruinart († 1709) : *Apologie de la mission de saint Maur, apôtre des bénédictins de France, avec une addition touchant S. Placide, premier martyr de l'O. S. B.*, Paris, 1702; *Ecclesia Parisiensis vindicata adv. R. P. Germon duas disceptationes de antiquis Regum francorum diplomatibus*, Paris, 1706; *L'abrégé de la vie de dom J. Mabillon, prêtre et religieux bénédictin, de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1709. — Dom Denys de Sainte-Marthe († 1725) : *Réponse aux plaintes des protestants touchant la prétendue persécution de France*, Paris, 1688; *Entretiens touchant l'entreprise du prince d'Orange en Angleterre*, Paris, 1689 et 1691; *Lettres à M. de Rancé, abbé de la Trappe*, Amsterdam, 1692; *Recueil de quelques pièces qui concernent les quatre lettres écrites à M. l'abbé de la Trappe*, Cologne, 1693; *Gallia christiana, seu series omnium archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciæ*, etc., 13 in-fol., Paris, 1715-1785 ; les trois premiers volumes portent le nom de Sainte-Marthe; les dix autres sont *op. et stud. monachorum congr. S. Mauri, O. S. B.* Ces moines sont dom Thiroux, Hodin, Duclou, Brice, Du Plessis, Verninac, Henri, Taschereau. En 1856, 1860, 1865, ont paru trois nouveaux volumes; il ne manque plus que la province d'Utrecht au plan des bénédictins. Les nouveaux volumes ont, dans le titre : *Condidit B. Hauréau*, 3 in-fol., Paris, 1856-1863; le

même ouvrage : *Editio accuratissime correcta cura D. Piolin, congreg. Galliæ O. S. B.*, vol. I-V, XI et XIII, Paris, Palmé, 1872-1880. — Dom Tassin († 1777) : *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur O. S. B. où l'on trouve la vie et les travaux des auteurs qu'elle a produits*, in-4°, Bruxelles-Paris, 1770 (à tendances jansénistes). — Dom Thiroux († 1731) : *Histoire de l'abbaye de Saint-Florentin-de-Bonneval (sous les auspices de la Soc. Dunoise)*, Châteaudun, 1875. — Dom V. Thuillier († 1736) : *Vetus disciplina monastica seu Collectio auctorum O. S. B. maximam partem ineditorum qui ante sexcentos fere annos per Italiam, Galliam, Germaniam de monastica disciplina tractarunt (op. et stud. D. D. Hergott (?) et Thuillier)* Paris, 1726; *Histoire de la nouvelle édition de S. Augustin*, Paris, 1736. — Dom V. Tixier († 1703) : *Livre des choses mémorables de l'abbaye de Saint-Denys entre les années 1649 et 1652* (publié par M. Douet d'Arcq et Roux de Limy, au t. III des *Registres de l'Hôtel de Ville de Paris pour le monde*). — Dom F. Toustain († 1754) : *Nouveau traité de Diplomatique par deux religieux bénédictins*, 6 in-4°, Paris, 1750-1765; le second est dom Tassin, qui après la mort de dom Toustain fut aidé par dom Baussonnet († 1780); le même ouvrage traduit en allemand par Ch. Adelung, 9 in-4°, Erfurt, 1759-1769. — Dom F. de Vaines (?) : *Dictionnaire raisonné de Diplomatique*, 2 in-8°, Paris, 1774, excellent ouvrage qui ne se trouve plus dans le commerce. Les *Annales de philosophie chrétienne* l'ont réimprimé avec quelques changements, t. XIV, IIe série, t. V, p. 1737-1762. — Dom Vaissette († 1756) : *Histoire générale du Languedoc avec des notes et des pièces justificatives par deux bénédictins* (le second étant dom C. de Vic) 5 in-fol., Paris, 1730-1745 (est une des meilleures histoires particulières de province), a été rééditée au XIXe siècle : *Histoire générale du Languedoc commentée et continuée jusqu'en 1830, et augmentée d'un grand nombre de chartes et de documents inédits*, 10 in-8°, à 2 col., Toulouse, 1838-1845. — Dom Cl. de Vic († 1734) collaborateur du précédent; de plus : *Vita J. Mabillonii, presbyteri et mon. O. S. B. congr. S. Mauri a Th. Ruinart, ejus socio, olim gallice scripta, nunc vero in latinum sermonem translata*, Padoue, 1714. — Dom Cl. Vincent († 1777) : *Lettre d'un Rémois à M. le M. D., ou doutes sur la certitude de cette opinion que le sacre de Pépin est incontestablement la première époque du sacre des rois de France*, Liége, 1775. — Dom R. Wyard († 1714) : *Histoire de Saint-Vincent de Laon*, publiée par MM. Cardon et Mathieu, Saint-Quentin, 1858.

6° *Liturgie et Vie des saints.* — Plusieurs des travaux précédemment cités se rapportent à ces deux sujets.

Dom J. Bouillart († 1726) : *Usuardi martyrologium sincerum ad autographi in Sangermanensi abbatia servati fidem editum, et ab observationibus R. P. Sollerii, S. J., vindicatum*, Paris, 1718. — Dom G. Brosse († 1686) : *La vie de sainte Euphrosine, V. M., patronne de l'abbaye de Saint-Jean de Beaulieu-les-Compiègne tirée des anciens auteurs et trad. en vers français*, Paris, 1649; *La vie de saint Valéry, en vers latins et français*, Paris, 1659; *La vie de sainte Marguerite en vers français*, Paris, 1669. — Dom L. Bugnot († 1673) : *Sacra elogia sanctorum O. S. B. versibus redacta*, Paris, 1663. — Dom Fr. Chazal († 1729) : *Office de la translation et de l'Illation de S. Benoît*, s. l. n. d.; *Heures à l'usage de la congrégation de l'Enfance de Jésus*, s. l. n. d. — Dom A. Lobineau († 1727) : *Histoire ou Vie des saints de Bretagne et de personnes d'une éminente piété de cette province avec une addition à l'Histoire de Bretagne*, in-fol., Rennes, 1723 et 1725, rééditée par M. Tresvoux, 5 in-8°, Paris, 1836-1838. — Dom H. Ménard († 1644) : *Martyrologium sanctorum O. S. B. duobus observationum libris illustratum, in quibus continentur multorum sanctorum vitæ nunquam hactenus editæ et præclara alia antiquitatis monumenta*, Paris, 1629; *De unico Dionysio Areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus J. Launoy discussionem millitianæ responsionis diatriba*, Paris, 1643. — Dom G. Millet († 1647) : *Le trésor sacré, ou Inventaire des saintes reliques et autres précieux joyaux de l'église et du trésor de l'abbaye de Saint-Denys en France*, Paris, 1638; *Vindicatæ Ecclesiæ Gallicanæ de suo Areopagita Dionysio gloria*, Paris, 1638; *Ad dissertationem nuper evulgatam de duobus Dionysiis responsio*, Paris, 1642. — Dom F. Pommeraye († 1687) : *La vie et les miracles de S. Romain, archevêque de Rouen, avec un discours de l'ancienne procession du corps sacré faite tous les ans en l'église de Saint-Godard*, Rouen 1652. — Dom T. Ruinart († 1709) : *Acta martyrum primorum sincera..*, in-4°, Paris, 1689; traduit en français par Drouet de Maupertuy sous ce titre : *Les véritables actes des martyrs*, 2 in-8°, et 2 in-12, Paris, 1708; *Historia persecutionis vandalicæ, in II part. distincta*, in-8°, Paris, 1694. — Dom H. Vaillant († 1678) : *In nova translatione corporis S. Benedicti apud Floriacum epinicium*, Paris, 1663; *Fasti sacri...*, Paris, 1674. — Dom G. Vidal († 1760) : *Lettres critiques... sur la vérification des prétendues reliques de S. Germain d'Auxerre*, s. l., 1702. — Dom G. Viole († 1669) : *La vie de sainte Reine, V. M. avec son office et un catalogue des reliques de l'abbaye de Flavigny*, Paris, 1649; *La vie et les miracles de saint Germain, évêque d'Auxerre, avec un catalogue des hommes illustres de la ville et du diocèse*, Paris, 1656.

BIBLIOGRAPHIE. — Anger, *Les dépendances de Saint-Germain-des-Prés*, 3 in-8°, Paris, 1906-1909; U. Berlière, *Les correspondants littéraires des bénédictins de Saint-Maur; Lettres inédites des bénédictins de Saint Maur*, dans *Revue bénédictine*, 1889, t. VI, p. 542, 1907, t. XXIV, p. 415; J. Besse, O. S. B., *Les fondateurs de la congrégation de Saint-Maur*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1902, t. II, p. 141, 230, 552; Dom Beaunier, *Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, dans *Archives de la France monastique*, t. IV, Ligugé, 1906; E. de Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, 2 in-8°, Paris, 1888; du même, *Bernard de Montfaucon et les Bernardins (1715-1750)*, 2 in-8°, Paris, 1891; Chavan de Malan, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Le Mans, 1881; A. Dantier, *Rapport sur la correspondance inédite des bénédictins de Saint-Maur*, Paris, 1857; A. de la Borderie, *Correspondance historique des bénédictins bretons*, Paris, 1880; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882; François, O. S. B., *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777; Duret, *Catalogue des livres composés par les religieux de Saint-Germain-des-Prés et auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, dans Bouillart, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain*, Paris, 1724; E. Gigas, *Lettres des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur (1652-1741)*, 2 in-8°, Copenhague, 1892, 1893; Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires*, Paris, 1792, t. VI, p. 288; R. Kukula, *Die Mauriner Ausgabe des Augustinus*, Vienne, 1890-1898; Le Cerf de la Viéville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, La Haye, 1726; Le Comte, *L'histoire littéraire de la France, par dom Rivet*, etc., dans *Revue Mabillon*, 1906, t. II, p. 210 et 1907, t. III, p. 22 sq., 134 sq.; Mac Carthy, *The lives of the principal writers of the congregation of Saint-Maur*, Londres, 1868; E. Mangenot, *Les travaux des bénédictins de Saint-Maur, de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe sur les anciennes versions de la Bible*, Amiens, 1883; E. Martène, *La vie des justes*, publiée par dom Heurtebize, dans *Archives de la France monastique*, t. XXVII-XXVIII, XXX, Ligugé, 1924-1926; Mercier, abbé de Saint-Léger, *Remarques critiques sur la bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît... adressées aux rédacteurs de l'Esprit des journaux et insérées dans ce journal*, octobre et novembre 1778; B. Pez, *Bibliotheca benedictino-mauriana*, Augsbourg, 1716; Porée (abbé), *Histoire de l'abbaye du Bec*, 2 in-8°, Évreux, 1901; *Revue Mabillon*, publiée par dom Besse, etc., années 1905

et sq.; U. Robert, *Supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1881; F. Rousseau, *Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1924; A. Sicard, *Les études classiques avant la Révolution*, Paris, 1887; H. Stein, *Le premier supérieur général de la congrégation de Saint-Maur*, dans *Archives de la France monastique*, t. v, Ligugé, 1908; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770; Vabuti, *Los benedictinos di San Mauri*, Palma de Mallorca, 1899; J.-B. Vanel, *Les bénédictins de Saint-Germain-des-Prés et les savants lyonnais*, Paris, 1894; du même, *Nécrologe des religieux de la congrégation de Saint-Maur, décédés à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1896; Wilhelm et Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1908, le t. I seul a paru; Ziegelbauer, O. S. B., *Historia rei litterariæ ordinis sancti Benedicti*, Augsbourg, 4 in-fol. 1754. — Voir aussi les articles : *Mauristes* dans *Catholic Encyclopaedia*, t. x, p. 69-72; *Maurus*, dans *Kirchenlexicon*, t. VIII, p. 1059; *Mauriner*, dans *Prot. Realencyclopaedie*, t. XII, p. 446-452.

J. BAUDOT.

MAUROEIDES Nicolas, prédicateur grec du XVIIIe siècle, né à Argostoli, dans l'île de Céphalonie, mort en 1788. — D'abord élève de son compatriote, Vincent Damodos, qui a laissé un cours de théologie dogmatique encore inédit, il alla compléter ses études à Padoue, où il acquit une connaissance sérieuse de la littérature latine et de la rhétorique. De retour au pays natal, il se fit ordonner prêtre, et fut bientôt appelé à Constantinople par le patriarche Séraphin Ier (1733-1734), qui le nomma prédicateur. De 1734 à 1756, il fit entendre sa parole tantôt à Constantinople, tantôt en Moldavie, en Valachie et ailleurs. A partir de 1756, il se fixa dans sa patrie, où il continua son ministère jusqu'à sa mort. — En 1756, il publia à Jassy un recueil de sermons pour le grand carême et l'Avent sous le titre : Ἀποστολικὸν δίκτυον, ἤτοι λόγοι ψυχωφελεῖς εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν καὶ εἰς τὴν τεσσαρακονθήμερον νηστείαν τῶν Χριστουγέννων. L'ouvrage eut une seconde édition en 1780.

Mazarakès, Βιογραφίαι τῶν ἐπιστήμων Κεφαλλήνων; K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 517.

M. JUGIE.

MAUROPOUS Jean, métropolite d'Euchaïtes, orateur et poète byzantin du XIe siècle. I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Né en Paphlagonie sur la fin du Xe siècle ou au début du XIe, Jean surnommé « aux pieds noirs », Μαυρόπους, et plus communément désigné par le nom de son siège épiscopal : « Jean d'Euchaïtes », μητροπολίτης Εὐχαΐτων, parcourut le cycle des connaissances de son époque sous la direction de deux de ses oncles, dont l'un fut évêque de Claudiopolis en Bithynie, et l'autre missionnaire en Bulgarie. Il acquit même, chose rare à Byzance en ce temps-là, une connaissance suffisante de la langue latine. Son instruction fut si complète, qu'il put se présenter, en 1044, à la cour de Constantin Monomaque (1042-1054), et fut nommé professeur à l'école de philosophie que dirigeait Michel Psellos. Ce fut lui qui rédigea la Novelle impériale relative à l'école de droit publiée d'abord par Leunclavius, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 471, et rééditée par P. de Lagarde dans le recueil des œuvres de notre auteur : *Johannis Euchaitarum metropolitæ quæ in codice vaticano græco 676 supersunt*, dans *Abhandlungen der Göttingen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1881, t. XXVIII, p. 202. Le basileus le prit en affection, et il semble bien qu'il l'ait nommé son historiographe. Il est sûr, en tout cas, que Jean commença une *Chronique*, qu'il interrompit sur un ordre venu de la cour, comme il le raconte lui-même. Il tomba en même temps en disgrâce. Sans doute, sa plume avait été trop audacieuse et pas assez flatteuse. Cette disgrâce arriva en 1046. Dégoûté du monde, notre professeur se fit moine, et fut bientôt nommé métropolite d'Euchaïtes, ville du Pont située entre Gangres et Amasée (aujourd'hui Tchoroum?).

Jean considéra cette nomination comme une sentence d'exil, et il n'avait pas tort. Nous voyons par ses lettres qu'il fit toute sorte de démarches pour obtenir de revenir à Constantinople. Il sollicita, en particulier, l'appui du patriarche Michel Cérulaire et celui de son ami, Michel Psellos. La faveur de revoir la capitale lui fut, de fait, accordée sur la fin de l'année 1047, au moment où se produisait la révolte de Léon Tornikios (septembre-décembre). Jean profita de la circonstance pour étaler son loyalisme envers le basileus en deux discours, que nous possédons encore. Lagarde, *op. cit.*, p. 165 sq. Il perdit sa peine, et dut bientôt regagner sa métropole, où il prononçait un panégyrique dans le courant de l'année 1048. Lagarde, *ibid.*, p. 141-147. Tout ce que Psellos put pour lui fut de l'exhorter à rester au poste où la Providence l'avait placé. C'est alors qu'il chercha sa consolation dans la prière et la poésie, comme avait fait autrefois saint Grégoire de Nazianze, après sa démission. Il corrigea les ménées de son église, et institua, dit-on, la fête des trois hiérarques, c'est-à-dire des trois saints docteurs de l'Église grecque : Basile de Césarée, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostome, fête que l'Église orientale de rite byzantin adopta et qu'elle célèbre encore de nos jours, le 30 janvier. Voir sur l'institution de cette fête et la légende des ménées à ce sujet, l'article de E. Lamerand, dans le *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 164-176.

On serait curieux de connaître quelle fut l'attitude de notre métropolite durant les démêlés de Michel Cérulaire avec les Latins. Il était sans doute trop loin de Constantinople pour avoir à y prendre part. Son nom ne figure pas au bas du décret synodal du 20 juillet 1054, qui excommunie les légats du pape et tous ceux qui sont entrés en communion avec eux. En fait, la séparation des deux Églises était consommée avant les événements de 1053-1054, que les contemporains considérèrent comme une nouvelle escarmouche plus politique que religieuse de la lutte depuis longtemps engagée entre l'Ancienne Rome et la Nouvelle. Dans les écrits publiés de Jean Mauropous, on ne trouve rien qui sente la polémique anti-latine. On lit, au contraire, des affirmations très nettes de la primauté de saint Pierre dans les canons qu'il a composés. Le Prince des Apôtres est salué dans l'un d'eux comme l'intendant du royaume des cieux, la pierre de la foi, le ferme fondement de l'Église catholique, Ῥώμης ὁ πολιοῦχος καὶ τῆς βασιλείας ὁ ταμιοῦχος, ἡ πέτρα τῆς πίστεως, ὁ στερρὸς θεμέλιος τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας. Cf. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. CXX. A peine peut-on apercevoir une allusion à la controverse sur la procession du Saint-Esprit dans ce passage de la VIe ode du canon pour la fête des trois hiérarques : « Au commencement était le Verbe auprès du Père; sans commencement comme lui; avec le Verbe était l'Esprit, *mais il tirait son origine du Père*, τῷ Λόγῳ Πνεῦμα συνῆν, ἀλλ'ἐκ τοῦ Γεννήτορος. »

La date de la mort de Jean Mauropous est incertaine. On sait seulement qu'il survécut à Constantin Monomaque, pour lequel il composa une épitaphe (1054), et qu'il précéda dans la tombe Michel Psellos, mort en 1079. Celui-ci nous a laissé, en effet, l'éloge funèbre de son ancien ami, où les belles phrases abondent plus que les données historiques précises. Le morceau a été publié par Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, 1876, t. v, p. 142-167. Certains auteurs, comme Lequien, *Oriens christianus*, t. I, p. 544 et 1144, et Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harlès, t. VIII, p. 627-633, ont prolongé l'existence de Jean jusqu'en

1092, parce qu'ils l'ont confondu avec son homonyme, évêque d'Euchaneia en Thrace, qui signa au synode de Constantinople de 1092, présidé par le patriarche Nicolas III Grammaticos.

II. Écrits. — L'héritage littéraire de Jean Mauropous comprend des discours, des poésies, des lettres, une *Vie* de saint.

1° *Les discours* publiés sont au nombre de 12, et se trouvent réunis dans l'édition déjà citée de P. de Lagarde, qui les reproduit dans l'ordre du *Cod. vatic. græc. 676* : 1. *Discours pour la synaxe des saints anges*, εἰς τὴν σύναξιν τῶν ἁγίων ἀγγέλων; 2. *Discours pour la fête des trois hiérarques*, εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας καὶ διδασκάλους, Βασίλειον τὸν Μέγαν, Γρηγόριον τὸν θεόλογον καὶ Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον. Les mss. contiennent deux rédactions de ce panégyrique, une plus courte, dans un ms. du fonds Vatican de la reine de Suède, l'autre plus développé, représenté par le texte du *Vatic. græc. 676*. Certains critiques, comme J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 490, considèrent la rédaction plus courte comme l'édition originale. Cela ne signifie pas, du reste, que la rédaction plus développée ne soit pas de la main de Jean, qui a pu retoucher lui-même son discours, et en donner une seconde édition. Pour résoudre la question avec certitude, il faudrait utiliser les autres sources manuscrites du discours, qui sont assez nombreuses, et aussi l'édition parue à Constantinople, en 1852, par les soins de l'École de Halki d'après un manuscrit de la bibliothèque de cette école. Cf. J. Dräseke, *ibid.*, p. 490-491; 3. et 4. *Deux panégyriques de saint Théodore, martyr*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μάρτυρος Θεοδώρου ; 5. *Un panégyrique du saint martyr Théodore célébré le quatrième jour après Pâques*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου μετὰ τρίτην ἡμέραν τοῦ Πάσχα τελουμένου; 6. *Autre panégyrique du même saint rappelant un miracle arrivé récemment à l'occasion d'une incursion des Barbares*, εἰς τὴν ἡμέραν τῆς μνήμης τοῦ μεγάλου τροπαιοφόρου καὶ τὴν νῦν γενομένην ἐπὶ τοῖς βαρβάροις θαυματουργίαν ; 7. *Discours sur la dormition de la très-sainte Théotocos*, εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. Ce discours fut d'abord publié par Ant. Ballerini dans le tome II de sa *Sylloge monumentorum de immaculata conceptione B. Virginis*, Rome, 1851, p. 528 sq. C'est le seul discours de Jean que contienne la *P. G.* de Migne, t. CXX, col. 1075-1114, d'après l'édition de Ballerini; 8. *Allocution aux fidèles d'Euchaïta*, prononcée par Jean, à la prise de possession de son siège, προσφώνησις πρὸς τὸν ἐν Εὐχαΐτοις λαὸν, ὅτε πρῶτον ἐπέστη τῇ ἐκκλησίᾳ ; 9. *Discours prononcé à Constantinople, à l'occasion de la révolte de Léon Tornikios*, εἰς τοὺς ἐκταράσσοντας φόβους καὶ τὰς γινομένας θεοσημείας; 10. *Discours pour remercier Dieu de l'extinction de la révolte*, χαριστήριος λόγος ἐπὶ τῇ καθαιρέσει τῆς τυραννίδος, prononcé à Constantinople le 30 décembre 1047; 11. Un *panégyrique de sainte Eusébie, martyre d'Euchaïtes*, εἰς τὴν μνήμην τῆς ὁσίας μάρτυρος ἡμῶν τῆς ἐν τοῖς Εὐχαΐτοις; 12. *Panégyrique du saint martyr Théodore, dit le Fantassin*, εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἁγίου μάρτυρος ἡμῶν Θεοδώρου, ἤτοι τοῦ πεζοῦ. — Ces discours sont remarquables au point de vue littéraire, et on y trouve de beaux mouvements d'éloquence. Au point de vue doctrinal, le plus important est l'homélie sur la Dormition. L'orateur enseigne clairement la mort et la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu, et parle de sa sainteté en des termes qui peuvent le faire ranger parmi les docteurs de l'Immaculée Conception. Cf. art. Immaculée Conception, t. VII, col. 938.

2° *Les poèmes* de Jean Mauropous sont de deux sortes. Les uns sont conformes à la métrique classique, et constituent une série d'épigrammes en iambiques sénaires de longueur inégale. L'édition de Lagarde en donne 99. Ils furent d'abord publiés par l'Anglais Matthieu Bust, *Joannis, metropolitani Euchaitensis, versus iambici in principalium festorum pictas in tabulis historias atque alia varia*, Eton, 1610. C'est l'édition qui est reproduite dans *P. G.*, t. CXX, col. 1119-1200. La plupart de ces courtes poésies roulent sur des sujets religieux. On les admire justement pour leur belle facture classique, leur clarté, leur concision. Jean excelle à exprimer en quelques mots bien choisis les vérités les plus hautes et les sentiments d'une tendre piété.

Les autres poèmes de l'évêque d'Euchaïtes sont conformes aux règles de la poésie syllabique des canons. Leur nombre est considérable et ils sont encore presque tous inédits. A quelques exceptions près, ils se rapportent aux fêtes liturgiques. Quelques-uns ont passé dans les livres liturgiques de l'Église grecque. Signalons le *canon en l'honneur de l'ange gardien*, dans le *Grand Horologe*; le *canon en l'honneur des trois hiérarques*, dans les Ménées, au 30 janvier. Un autre canon en l'honneur des mêmes saints a été publié par les Bollandistes dans le t. II de juin des *Acta Sanctorum*. Voir ces deux canons sur les trois hiérarques dans *P. G.*, t. XXIX, col. 355 sq. La seule bibliothèque de Vienne, *codd. theolog. græc. 299* et *309*, contient 26 canons paraclétiques en l'honneur de Notre-Seigneur; 67 canons en l'honneur de la sainte Vierge, 11 canons en l'honneur de saint Jean-Baptiste. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 83, en signale 8 en l'honneur de saint Pierre, et Barth 8 autres sur saint Joseph l'Hymnographe. Cf. J. Dräseke, *loc. cit.*, p. 463-465. L'inventaire complet de ces pièces dans les sources manuscrites est encore loin d'être dressé. Les canons de Jean mériteraient de voir le jour, non seulement pour leur intérêt littéraire, liturgique et doctrinal, mais aussi pour les renseignements historiques qu'on pourrait y puiser, attendu que plusieurs se rapportent aux événements politiques et religieux ainsi qu'aux personnages célèbres de son temps. La perte de la *Chronique* qu'il avait commencée serait ainsi en partie compensée.

3° *Les lettres* de notre auteur publiées dans le recueil de Lagarde sont au nombre de 77. Leur valeur littéraire et historique n'est pas médiocre. Elles nous renseignent, en particulier, sur quelques épisodes de la vie et sur le caractère de leur auteur.

4° Enfin Jean Mauropous a laissé une *pièce hagiographique : la Vie de saint Dorothée le Jeune*, son contemporain, fondateur du monastère de Khiliokomon, dans le Pont. Publiée d'abord par les Bollandistes dans le t. I de juin des *Acta Sanctorum*, p. 594 sq., reproduite dans *P. G.*, t. CXX, col. 1051-1074, elle a été rééditée par de Lagarde d'après le *Vatic. græc. 676*.

En 1884, Papadopoulos Kérameus a publié sous le nom de Jean Mauropous, dans la Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη, p. 38-45, un panégyrique du saint moine Baras ou Varas, fondateur du monastère de Pétra, à Constantinople, ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον καὶ θεόφορον πατέρα ἡμῶν Βάραν. Mais il ne semble pas que cette attribution puisse être maintenue, s'il est vrai, comme l'affirme Gelzer, dans la *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, t. XXIX, p. 59 sq., que le monastère en question ne fut fondé que sous Alexis Comnène (1081-1118). Il faudra songer à Jean, métropolite d'Euchaneia, en Thrace, qui vivait justement sur la fin du XI[e] siècle.

I. Édition des œuvres. — L'édition la meilleure et la plus complète des œuvres de Jean Mauropous est celle de Paul de Lagarde : *Johannis Euchaitarum metropolitæ, quæ in codice Vaticano græco 676 supersunt..... Johannes Bollig, S. J., descripsit, Paulus de Lagarde edidit*, Gœttingue, 1882, p. 1-288. Elle parut d'abord dans les *Abhandlungen der*

Göttinger Gesellschaft, hist. phil. Classe, 1881, t. xxviii, p. 1-288. Comme le titre l'indique, elle avait été préparée par le jésuite Jean Bollig. Voir sur cette édition les critiques de S. Lambros, *Deutsche Litteratur-Zeitung*, 1883, t. iv, p. 737-739; celles de K. J. Neumann, *Theologische Litter-Zeit.*, 1886, p. 565 sq., celles de W. Fischer, *Studien zur byzantinischen Geschichte des XI. Jahrhunderts. Program. n° 495 des Königl. Gymnasiums zu Plauen*, celles de V. Vassilievskii, *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, Saint-Pétersbourg, 1882, t. ccxxii, p. 388-400; Matthieu Bust, *Joannis metropolitani Euchaitensis versus iambici*, Eton, 1610, et *P. G.*, t. cxx, col. 1119-1200; *Acta Sanctorum Junii*, t. i, p. 593 sq., et *P. G.*, t. cxx, col. 1051-1074; A. Ballerini, *Sylloge monum. de immacul. concept. B. Mariæ Virginis*, Rome, 1851, t. ii, p. 528 sq., et *P. G.*, t. cxx, col. 1075-1114.

II. Travaux. — Michel Psellos, *Panégyrique de Jean Mauropous*, éd. J. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. v, 1876, p. 142-167; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harlès, t. viii, p. 627-637; P. Lambecius, *Commentarii de biblioth. Vindobon.*, t. v (éd. Kollar), p. 66 sq., 560 sq.; G. Dreves, *Johannes Mauropus, Biographische Studie*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. xxvi, 1884, p. 159-179, la meilleure notice biographique avec celle de J. Dräseke, *Johannes Mauropus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. ii, 1893, p. 461-493; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 171-172, 740-741; N. Skabalanovitch, *La science byzantine et les écoles au XIe siècle* (en russe), dans la *Lecture chrétienne*, t. i, 1884, parle des lettres de Jean Mauropous; Arthur Berndt, *Joannes Mauropus. Gedichte ausgewählt und metrisch übersetzt*, Plauen, 1887 (traduction allemande de quelques poésies de Jean Mauropous, choisies dans le recueil de Paul de Lagarde); E. Lamerand, *La fête des trois hiérarques dans l'Église grecque*, dans le *Bessarione*, t. iv, 1898, p. 164-176; Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. 61 sq.; C. Émereau, *Hymnographi byzantini*, dans les *Échos d'Orient*, 1924, t. xxiii, p. 197-198. Jean Mauropous a été canonisé au moins par son neveu Théodore, cubiculaire et notaire impérial, qui a composé tout un office ou *akolouthie* avec canon, contenu dans le *Palat. græc. 138* (de 1299), fol. 214 v°-216 v°.

M. Jugie.

MAURUS Sylvestre, célèbre théologien de la Compagnie de Jésus (1619-1687). — Né à Spolète le 31 décembre 1619, il fit à Rome ses études littéraires, entra dans la Compagnie le 21 avril 1636 et continua au Collège romain l'étude de la philosophie et de la théologie. En 1653 il entre comme professeur dans ce même établissement qu'il ne quittera plus guère. D'abord appliqué à l'enseignement de la philosophie, il passa, en 1658 ou 1659, à la chaire de théologie, qu'il occupa avec la plus grande distinction pendant vingt-trois ans. Nommé recteur du Collège romain en 1684, il y mourut le 13 janvier 1687. Son œuvre littéraire, fort volumineuse, est le fruit de son enseignement. Elle comporte en premier lieu des ouvrages philosophiques : *Quæstionum philosophicarum libri quinque*, 5 vol. in-8°, Rome, 1658; 2e édit., Rome, 1670; dont il s'est fait au xixe siècle une réimpression en 3 vol., Le Mans, 1875-1876; exposé clair et complet de la philosophie scolastique telle qu'elle l'enseignait dans la Compagnie de Jésus, et qui est demeuré classique. *Aristotelis opera quæ extant omnia brevi paraphrasi et litteræ perpetuo inhærente expositione illustrata*, 6 vol., Rome, 1668; l'*Éthique* parut séparément, en 2 parties, Venise, 1696 et 1698. Ce très utile commentaire de l'œuvre philosophique d'Aristote a été réimprimé récemment par les soins de F. Ehrle, avec l'aide de plusieurs collaborateurs, 4 vol. in-4°, Paris, 1885-1886, t. i : Logique, Rhétorique, Poétique; t. ii : Éthique, Politique, Économique; t. iii : Physique; t. iv : Traité *De anima* et Métaphysique. Les récents éditeurs ont laissé de côté les traités aristotéliciens relatifs aux sciences naturelles et à la mathématique, que Sylvestre Maure avait aussi commentés. — Théologien, l'auteur a laissé deux ouvrages considérables : *Quæstionum theologicarum libri sex*, 6 vol. in-12, Rome, 1676-1679, qui recouvrent une bonne partie de la théologie : Dieu, un et trine (t. i-iii); fondements de la morale (t. iv); grâce et mérite (t. v); vertus théologales (t. vi). — Quelques années plus tard il reprenait son œuvre sous une forme un peu différente : *Opus theologicum in tres tomos distributum, in quo præcipua totius theologiæ capita accurate pertractantur*, qui parut après la mort de l'auteur, 3 vol. in-fol., Rome, 1687; t. i, surtout relatif à la vie divine; t. ii, fondement de la morale, vertus théologales, justice; t. iii, incarnation, sacrements en général et sacrement de pénitence. Sylvestre Maur peut compter comme un des bons représentants de la théologie classique de la Compagnie au xviie siècle; s'il est moins connu, et aussi moins original, que Grégoire de Valencia et que Jean de Lugo, il n'en reste pas moins un auteur fort estimable.

Il y a une notice importante sur Sylvestre Maur en tête du t. i de l'*Opus theologicum*; en voir un court résumé en tête de l'édition de 1885 des *Aristotelis opera*; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 765-769; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 344.

É. Amann.

MAXENCE Jean, l'un des moines scythes, voir Scythes (moines).

1. MAXIME BERTANI de Valence en Piémont, frère mineur capucin de la province de Milan, vivait dans la première moitié du xviiie siècle. Par un sort commun à plusieurs de ses confrères qui s'employèrent à écrire les *Annales* de leur ordre, il n'a trouvé personne pour s'occuper de sa mémoire. On rapporte seulement qu'il fut un prédicateur de mérite, et sa mort est mentionnée au nécrologe de la province à la date du 30 août 1740. L'usage d'alors était que le prédicateur du carême, en plus de son sermon, fît chaque jour une instruction familière sur la doctrine chrétienne. Le P. Maxime y excellait et pendant le carême qu'il prêchait en 1714, dans la cathédrale de sa ville natale, la vaste église était pleine pour l'entendre. C'est le thème de ces instructions qu'il publia dans un *Lezionario catechistico composto e dato in luce non solo per commodo di chi hà cura d'anime, ma anche per utile di qualunque fedele*, in-8°, Milan, 1714. Toute la doctrine y est résumée en quarante leçons. L'utilité de ce modeste ouvrage est suffisamment attestée par ses nombreuses éditions : 2e augmentée de deux leçons, *ibid.*, 1717, Venise, 1720, 4e Milan, 1740, Venise, 1750, 1763, 1769. Le P. Maxime composa en outre *Ristretto della vita, miracoli e canonizazione di S. Felice da Cantalice, capuccino*, in-8°, Milan, Bologne, 1712, traduit en allemand, *Leben, Wunderwerk und Heiligsprechung des h. Felix von Cantalicio*, Soleure, 1713; *Vita di S. Massimo vescovo di Pavia e protettore di Valenza*, in-8°, Milan, 1716. Nommé annaliste de son ordre en 1708, il publia *Annali dell'ordine de' fratri minori cappuccini, parte terza del tomo terzo*, in-fol., Milan, 1714. Il avait préparé un Appendice aux deux premiers volumes, mais nous ne savons pour quels motifs il renonça à ses fonctions avant de le faire paraître.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Vladimir de Bergame, *I cappuccini della provincia Milanese*, Crême, 1898; *Necrologio della provincia di S. Carlo in Lombardia*, Milan, 1910.

P. Édouard d'Alençon.

2. MAXIME DE CHRYSOPOLIS ou **MAXIME LE CONFESSEUR (SAINT)**. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Les renseignements sur saint Maxime de Chrysopolis sont contenus dans la *Sancti Maximi vita ac certamen*, les *Actes* de son martyre, œuvre d'Anastase, auxquels il faut joindre l'*Hypomnesticon*, tous

documents qui se trouvent en tête de l'édition des œuvres de Maxime par Combefis, Paris, 1675, *P. G.*, t. xc, et enfin les lettres de saint Maxime lui-même. Le premier de ces documents est l'œuvre d'un admirateur postérieur qui a utilisé, consciencieusement du reste, les *Actes* susdits, en racontant les dernières années de son héros, mais a dû suivre certaines conjectures au sujet de sa jeunesse et de sa lutte contre l'hérésie. Les autres documents sont de première valeur, tout à fait contemporains; ils servent à contrôler, à corriger au besoin, la biographie anonyme. De la comparaison et de l'examen critique de ces sources, résulte le tableau suivant de la vie du saint.

Maxime naquit en 580 à Constantinople d'une famille illustre, et reçut une éducation très soignée; vers l'âge de 30 ans, il fut appelé à la cour d'Héraclius pour y remplir les fonctions de premier secrétaire. Quelques années plus tard, vers 613-614, il renonçait à la gloire du siècle et s'enfermait au couvent de Chrysopolis en face de Constantinople. Plus tard, en 626, il fuyait devant l'invasion perse et passait les mers. Est-ce Chrysopolis qu'il abandonnait ainsi, est-ce une autre résidence plus éloignée de la capitale, on ne sait. L'absence de Maxime dura fort longtemps, peut-être même fut-elle définitive, malgré les démarches qu'il fit pour rentrer dans son couvent. Le lieu de refuge de Maxime fut sans doute l'Afrique. C'est là que nous le trouvons avec Sophrone, le futur patriarche de Jérusalem, avant les commencements publics du monothélisme. Il assiste probablement aux efforts de Sophrone à Alexandrie pour abolir le pacte d'union monénergiste. En 633 ou 634, Maxime, qui se trouve alors loin de la capitale, reçoit un écrit volumineux de Pyrrhus qui cherche à l'engager dans le monénergisme. Maxime se défend assez faiblement et demande un supplément d'explications; il loue même Sergius dont la sentence a procuré la paix de l'Église. Ces éloges montrent que Maxime n'était pas encore entré en lutte contre la nouvelle doctrine. En effet, c'est après l'*Ecthèse*, et pour défendre les deux volontés, comme il nous l'apprend lui-même, que le saint s'est séparé de Pyrrhus, vers 640-641. Jusqu'alors, c'est uniquement contre le monophysisme qu'il dirige sa polémique. En 641, nous constatons encore la présence de Maxime en Afrique, où il apparaît l'ami et le conseiller du préfet Georges. En juillet 645, a lieu, à Carthage, en présence du patrice Grégoire, la célèbre conférence avec le patriarche déchu Pyrrhus, à la suite de laquelle celui-ci s'avoue convaincu et accepte d'aller porter à Rome sa profession de foi orthodoxe. Avant de se rendre dans cette ville, Maxime provoque en Afrique plusieurs conciles antimonothélites auxquels il assiste.

Vers la fin de 646, il est au centre de la chrétienté. Il ne dut pas être étranger à la convocation et à la tenue du concile du Latran, présidé par Martin Ier (649); mais, simple moine, il n'apparaît pas dans les délibérations conciliaires. On voit seulement le nom de *Maxime moine* au bas d'une supplique des moines présents à Rome présentée aux Pères du concile. La force publique impériale vient l'arracher de Rome, ainsi que le pape Martin pour faire taire les seules voix qui dans l'empire proclament l'orthodoxie. En 653, Maxime est à Constantinople, en compagnie des deux Anastase, l'un, son disciple, l'autre, l'apocrisiaire romain. Il y subit plusieurs interrogatoires, où il confesse la vraie foi. Le premier eut lieu entre septembre 654 et mai 655. On l'y accusa, sans pouvoir le prouver, d'avoir trahi les intérêts de l'Empire. Il n'en fut pas moins condamné à l'exil, à Byzias. A Byzias même, le 24 août, commença un second interrogatoire. Ce fut plutôt une conférence théologique sur les deux volontés, où Maxime eut tous les avantages, si bien que l'envoyé de l'empereur, l'évêque Théodose, en vint à parler, sincèrement ou non, de refaire sans tarder l'union avec Rome. Ce n'était pas là ce qu'on voulait, et Maxime, le 14 septembre, s'entendait condamner à l'exil et à la prison à Perbéra. On le ramena en 662 à Constantinople pour y subir un dernier assaut. Peine perdue. Il fut alors condamné à l'exil perpétuel, et conduit au pays des Lazes. Séparé de ses compagnons et enfermé au château de Schemarum, il y mourut le 13 août de la même année. Malgré l'affirmation de son biographe, il apparaît fort douteux que saint Maxime ait jamais été higoumène, et le titre d'abbé qu'on lui attribuait n'était sans doute qu'une appellation respectueuse. Et si c'est bien lui qui signe dans la supplique des moines au concile du Latran, comme il est infiniment probable, l'on doit ajouter qu'il n'était pas prêtre non plus. Tout son ascendant était fait de sa science et de sa vertu. Sur le cadre chronologique que nous venons de tracer, voir notre exposition détaillée, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, dans les *Échos d'Orient*, 1927, t. xxvi, p. 24-32.

II. Œuvres. — Malgré une vie agitée, Maxime eut une grande activité littéraire. On peut classer ses écrits en cinq groupes : écrits exégétiques; commentaires des Pères; écrits théologiques de controverse; écrits de contenu ascétique et mystique; écrits liturgiques et divers. Nous donnerons ici les références à Combéfis, dont la pagination est reproduite dans Migne (le t. i de Combéfis = t. xc de *P. G.*, le t. ii de Combéfis = t. xci de *P. G.*) Pour les ouvrages qui ne sont pas dans Combéfis, nous nous référons directement à *P. G.*

1° *Écrits exégétiques.* — Maxime cherche surtout dans l'Écriture des leçons morales. Le texte sacré n'est le plus souvent pour lui qu'un point de départ pour des considérations ascétiques et mystiques.

Le plus important des écrits de ce genre est celui intitulé : 1. *Quæstiones ad Thalassium in locos Scripturæ difficiles*, Comb., t. i, p. 1-296, qui s'ouvre par un traité sur le mal. Cet ouvrage est un de ceux qui donnent la plus haute idée de la puissance d'esprit et de l'originalité du saint; les scholies qui accompagnent les chapitres sont d'un auteur inconnu du xie siècle. 2. *Quæstiones, interrogationes et responsiones*, connu aussi sous le nom de *Quæstiones et dubia*, t. i, p. 300-334. 3. *Expositio in Psalmum LIX (Deus, repulisti nos)*; l'auteur y déploie une exégèse où les nombres jouent un grand rôle. 4. *Orationis dominicæ brevis expositio*, t. i, p. 334-356, où l'auteur fait correspondre chaque demande du *Pater* à un degré ou état de la vie chrétienne. 5. *Ad Theopemptum scholasticum*, sur trois passages du Nouveau Testament, t. i, p. 635-640. 6. Fragments divers dans les *Chaînes* qui n'ont pas encore été réunis.

2° *Commentaires des Pères.* — Les Pères commentés par Maxime sont Denys le Mystique et saint Grégoire de Nazianze.

Le premier surtout fut commenté avec un soin religieux, dans la persuasion où était notre auteur de l'identité du personnage avec l'Aréopagite converti par saint Paul. Ce fut Maxime qui fixa pour ainsi dire d'une manière définitive l'interprétation catholique des œuvres de Denys. Plusieurs écrits furent consacrés à cette tâche : 6. *Scholia in beati Dionysii libros (Hiérarchie céleste, Hiérarchie ecclésiastique, Noms divins, Théologie mystique)*, précédés d'un prologue et d'une ἑρμηνεία λέξεων. On les trouve avec la traduction latine de Lansselius dans *P. G.*, t. iv, col. 14-526. 7. *Scholia in epistolas Dionysii, ibid.*, avec la traduction de Cordier, col. 527-576. 8. *Sancti Maximi Confessoris de variis difficillimis locis SS. PP. Dionysii et Gregorii Nazianzeni ad Thomam virum*

sanctum, sur quatre passages des discours de saint Grégoire de Nazianze *De Filio*, et un passage d'une lettre de Denys à Gaïus. *P. G.*, t. xci, col. 1031-1060. 9. *Ambigua in Gregorium Nazianzenum ad Joannem Cyzici archiepiscopum, ibid.*, col. 1061-1417.

3° *Écrits théologiques et de controverse.* — Maxime a touché à beaucoup de sujets théologiques dans ses divers ouvrages, mais il a consacré, peut-on dire, la plus grande partie de son activité à la défense du dogme christologique.

Plusieurs de ces écrits sont dirigés uniquement contre le monophysisme et ont été composés probablement avant l'entrée en lutte contre le monothélisme, vers 640-641. Ce sont : 10. *De duabus Christi naturis*, Comb., t. ii, p. 76-78. 11. *De qualitate, proprietate et differentia ad Theodorum presbyterum in Mazario*, t. ii, p. 134-140; 12. Une défense du concile de Chalcédoine, t. ii, p. 140-142. 13. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona*, t. ii, p. 143-146. 14. *Epistola ad Joannem cubicularium de rectis Ecclesiæ decretis, et adversus Severum hæreticum*, t. ii, p. 259-291. 15. *Ad Petrum illustrem oratio brevis seu liber adversus dogmata Severi*, t. ii, p. 291-307, écrite avant l'avènement de Sophrone au patriarcat, car il y est question de lui comme moine. 16. *Ad eumdem epistola dogmatica*, t. ii, p. 307-313. 17. *De communi et proprio, h. e., de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex.*, t. ii, p. 313-334. 18. Une autre lettre au même, t. ii, p. 334-336. 19. *Ad Julianum Alexandrinum de ecclesiastico dogmate quod attinet ad Dominicam incarnationem*, t. ii, p. 336-339. 20. *Ex persona Georgii laudatissimi præfecti Africæ ad moniales quæ Alexandriæ a fide catholica discesserant*, t. ii, p. 339-342. Les écrits énumérés de 14 à 20 occupent dans la collection des lettres éditées par Combéfis la série xii-xix.

Mais c'est surtout contre le monothélisme que le grand moine eut à lutter. A cette question se rapporte un grand nombre d'opuscules ou de fragments : 21. *Ad Marinum epistola de duabus in Christo voluntatibus*, t. ii, p. 1-17. 22. *Ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus*, t. ii, p. 18-27. 23. *Ad Georgium presbyterum ac hegumenum de Christi mysterio*, t. ii, p. 27-31. 24. Trois courts fragments contre les monothélites : *Super illud : Pater, si fieri potest, transeat a me calix*, t. ii, p. 32-34. 25. *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum in Cyprum insulam missus*, t. ii, p. 34-46. 26. *Ad episcopum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus*, t. ii, p. 46-58. 27. *Ad catholicos per Siciliam constitutos*, t. ii, p. 58-69. 28. *Ad Marinum presbyterum Cypri*, écrite de Carthage, t. ii, p. 69-72. 29. *Defloratio ex epistola scripta ad Petrum illustrem*, où il est question de Pyrrhus, de divers papes, de Sophrone, écrit sous le pape Théodore, mine précieuse de renseignements historiques, t. ii, p. 74-76. 30. *Variæ definitiones*, t. ii, p. 78-81. 31. *Spiritualis tomus ac dogmaticus adversus Heraclii Ecthesim, ad Stephanum Dorensem episc.*, t. ii, p. 81-98, écrite de Rome avant que parût le *Type* de Constant (648). 32. *De duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus*, t. ii, p. 98-114. 33. *Distinctionum et unionum definitiones*, t. ii, p. 115-116. 34. *Theodori byzantini monothelitæ quæstiones cum Maximi solutionibus*, t. ii, p. 116-123. 35. *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*, t. ii, p. 123-134. 36. *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas*, t. ii, p. 146-149. 37. *Capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos*, t. ii, p. 149-151. 38. *Ex quæstionibus a Theodoro monacho propositis*, t. ii, p. 151. 39. *Diversæ definitiones SS. Patrum de duabus operationibus Domini*, t. ii, p. 154-158. 40. *Disputatio cum Pyrrho*, le plus important des écrits de Maxime contre le monothélisme, t. ii, p. 159-195. 41. *Epistola ad Pyrrhum presbyterum et hegumenum*, t. ii, p. 343-347, écrite en 634; Maxime n'avait pas encore pris parti dans la querelle. 42. Quelques courts fragments, t. ii, p. 31-32 et 154. On peut aussi rattacher à la classe des écrits antimonothélites de Maxime : 43. Les Actes de la conférence de Byzias entre Maxime et Théodose, évêque de Césarée de Bithynie, t. i, p. xliv-lviii.

Des écrits de Maxime touchant la Trinité, il ne reste que : 44. Une lettre à Marin, prêtre de Chypre, où il a un passage sur la procession du Saint-Esprit, t. ii, p. 70, notre auteur y justifie la formule latine *Filioque;* 45. Un fragment *ex opere LXIII dubiorum ad Achridæ regem*, t. i, p. 671, et l'explication du premier texte de saint Grégoire de Nazianze mentionné plus haut sous le numéro 9.

Au sujet de l'âme humaine, saint Maxime a laissé un opuscule plein de doctrine : 46. *De anima* (nature et propriétés de l'âme), t. ii, p. 195-200, et deux lettres : 47. *Ad archiepiscopum Joannem, animam esse incorpoream*, t. ii, p. 238-243; 48. *Ad Joannem* (ou *Jordanem*), *animam a morte intelligere, nec ullam ex facultatibus quæ insunt a natura amittere*, t. ii, p. 243-247.

4° *Ouvrages de contenu ascétique et mystique.* — Outre les commentaires de l'Écriture et de Denys cités plus haut, Maxime a composé plusieurs ouvrages à but directement ascétique.

En premier lieu vient : 49. Le « discours ascétique » *Liber ad pietatem exercens* (λόγος ἀσκητικός), t. i, p. 363-393, dialogue entre un abbé et un jeune moine sur les principales obligations de la vie religieuse. 50. Les *Capita de charitate*, t. i, p. 394-460, au nombre de 400, divisés en quatre centuries, forment comme un appendice du livre précédent. 51. Les *Capita theologica et œconomica*, t. i, p. 461-511. 52. *Alia capita 243*, t. i, p. 640-671 53. *Ad Georgium præfectum Africæ sermo hortatorius*, t. ii, p. 201-218. 54. Trois lettres à Jean le cubiculaire, *De charitate*, t. ii, p. 219-231, *De tristitia secundum Deum*, t. ii, p. 231-235, *Cur alii aliis divino judicio præsint homines*, t. ii, p. 253.

5° *Ouvrages liturgiques.* — 55. *Mystagogia*, ouvrage sur le symbolisme de la liturgie, t. ii, p. 489-527. Cet ouvrage a connu de nombreuses éditions, et jusqu'à une traduction turque en caractères grecs, publiée à la suite des Proverbes de Salomon à Constantinople en 1799, in-8°; l'écrit de Maxime, Σεριφ εκκλησενην ρουχάνιετ μανεσι, occupe la seconde moitié du livre p. 73-132. Un résumé grec a été fait du traité de saint Maxime et traduit par Anastase le Bibliothécaire. Cf. S. Pétridès, *Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, t. x, p. 289 sq. et 350 sq. 56. *Brevis enarratio christiani paschatis*, écrite en 640 et dédiée à Pierre l'Illustre, *P. G.*, t. xix, col. 1217-1280.

6° *Divers.* — Un ms. de Vienne attribue à Maxime 57. *Chronologia succincta vitæ Christi*, extrait d'un ouvrage plus considérable, publiée par Bratke, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. xiii, p. 382-384. 58. Un certain nombre de lettres de circonstance, Combéfis, t. ii, *passim*. 59. Trois hymnes, *P. G.*, t. xci, col. 1418-1424.

A cette longue liste il faut ajouter les ouvrages inédits suivants : 60. *De secundo adventu*, Bibliotheca Coisliniana, p. 310. 61. Συναγωγὴ λέξεων, Combéfis, t. i, p. 680.

Sous le nom de Maxime sont signalés d'autres écrits qu'il faudrait examiner de près pour en fixer l'authenticité. Ce sont : 62. *Quæstiones sacræ miscellaneæ ad Nicephorum*, Nessel, t. ii, p. 26. 63. Μαξίμου ὁμολογήτου κεφάλαια κατ' Ἀρείου, Σαβελλίου καὶ Εὐτύχους, dans *Cod. sinait.*, n. *385* de Gardthausen. 64. *Sancti Maximi capita XV*, dans *Cod. palat. græc. 91*, fol. 247. 65. *De S. Trinitate et de Christo brevis*

formula fidei, dans *Cod. pal. græc. 328*, fol. 151. 66. Ἀντιλογία μετὰ Ἀνομοίου, ἤγουν Ἀριανίστου, Lambros, Mont Athos, cod. *4506*, fol. 244. 67. *Quid sit peccatum contra Spiritum Sanctum*, Bodl. Cromw., cod. *10*, fol. 347. — Georges Scholarios attribue aussi à saint Maxime une διάλεξις Ὀρθοδόξου καὶ Μανιχαίου; cf. Lequien, dans *P. G.*, t. XCIV, col. 1505-1506.

7° *Ouvrages douteux ou apocryphes.* — 1. Κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν, ou *Loci communes*, Comb., t. II, p. 528-689, florilège abondant de sentences morales dont on n'a pas encore fixé l'auteur ni l'époque. On a remarqué une certaine relation littéraire entre ce recueil et les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène. Cf. là-dessus Holl, *Texte und Unters.*, nouvelle série, t. I, 1897, fasc. 1, p. 342 sq. et t. V, 1901, fasc. 2, p. XXI sq.; *Byzant. Zeitschrift*, t. VII, p. 166 sq. 2. Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας, Comb., t. II, p. 512-640, divisés en cinq centuries. C'est l'œuvre d'un compilateur postérieur qui a réuni là un grand nombre de sentences prises dans les ouvrages de saint Maxime, y compris les σχόλια qui les accompagnent. W. Soppa, *Die diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und Quellenkritischer Beleuchtung*, 1922, est parvenu à identifier tous ces *Capita*, sauf les 48 premiers de la première centurie, qu'il conjecture, pour des raisons internes, appartenir à saint Maxime, et le 49e de la troisième centurie, qu'il suppose être une scholie. Antoine Mélissa serait l'auteur de cette compilation. 3. Les cinq *Dialogues sur la Trinité* (parmi les œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1115-1286), souvent attribués à saint Maxime, sont d'une origine plus ancienne.

III. DOCTRINE. — 1° *Christologie.* Nous étudierons successivement la manière dont Maxime conçoit la constitution et les opérations de Sauveur.

1. *Constitution du Christ.* — Les notions métaphysiques qui servent à Maxime à exposer le mystère de l'incarnation paraissent dans l'ensemble empruntées à Léonce de Byzance. Nature, hypostase, union hypostatique, rôle du nombre, distinction entre ὑπόστασις, ἀνυπόστατον, ἐνυπόστατον, rapports entre la nature et l'hypostase, Maxime a là-dessus les mêmes idées que son devancier. Nous ne les répéterons donc pas, et nous nous contenterons d'indiquer certains points de divergence qui marquent chez notre auteur un effort et un progrès vers plus de clarté.

Tout d'abord, et cette différence est d'importance, la notion qu'a saint Maxime de l'union physique est tout à fait distincte de celle de Léonce. Celui-ci, pour qui toute nature est parfaite et complète, ne conçoit point d'union naturelle permanente où deux natures imparfaites concourent à former une nature parfaite, mais seulement des unions naturelles *in fieri et transitu*, où deux natures, altérant mutuellement leurs propriétés, donnent naissance à une nature nouvelle et distincte. S'il y a donc union permanente entre deux natures, c'est une union hypostatique. C'est une union hypostatique donc et non physique qui existe dans l'homme entre l'âme et le corps. Saint Maxime s'écarte là-dessus de Léonce. Cette idée d'union naturelle permanente qui échappe à celui-ci, il la conçoit parfaitement. Pour lui, deux natures incomplètes et imparfaites peuvent former une nature complète et parfaite, et c'est ce qui a lieu pour notre âme et notre corps. Entre eux, il n'y a pas seulement union hypostatique, mais union naturelle, et d'abord union naturelle, car un rapport mutuel d'essence les unit l'un à l'autre. Telle est la principale différence de concepts philosophiques qui sépare Maxime de Léonce.

Une autre différence qui découle de la première concerne l'existence des hypostases. Pour Léonce, deux hypostases préexistantes peuvent fort bien, par une union hypostatique, devenir une seule hypostase et de nouveau se séparer et redevenir deux hypostases. Rien de tel n'apparaît chez saint Maxime. Il déclare même expressément qu'une hypostase préexistante ne peut passer à une hypostase d'une autre espèce, et se sert de ce principe pour nier la préexistence des âmes. *P. G.*, t. XCI, col. 1024 A.

On conçoit d'après tout cela quelles seront les précisions nouvelles qu'apporte Maxime dans la théologie de l'incarnation. La célèbre comparaison de l'âme et du corps ne peut être pour lui ce qu'elle était pour Léonce : un pur décalque. Il l'admet, certes, dans les grandes lignes, à savoir, que de part et d'autre il y a union entre substances diverses, et que le résultat en est une seule hypostase, mais, à descendre dans le détail, ce n'est pas ressemblance, mais opposition qu'il constate, puisque dans l'homme que nous sommes, il y a d'abord union naturelle, fondement de l'union hypostatique, et qu'entre le Verbe et son humanité il n'y a qu'union hypostatique, sans union physique. Aussi, beaucoup plus justement que son devancier, Maxime peut-il repousser l'expression μία φύσις σύνθετος. Il est également mieux inspiré que lui quand il dénie à l'humanité du Christ la possibilité de sa préexistence à l'incarnation. Cf., sur l'exposé précédent, V. Grumel, *La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, dans *Échos d'Orient*, 1926, t. XXV, p. 393-406.

Dans sa défense du dogme christologique, notre saint insiste avec force et sur l'unique hypostase et sur la double nature. C'est une seule et la même hypostase qui subsiste avant et après l'incarnation. Comb., t. II, p. 36, 265, 299. Il accepte franchement la formule cyrillienne : Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, *ibid.*, p. 286. Mais c'est sur les deux natures qu'il insiste le plus volontiers, à cause des monophysites. Il accentue encore les formules antérieures sur ce sujet. On disait communément avant lui : « de deux natures et en deux natures. » Il précise : Le Christ est de deux natures, il est en deux natures, et il est deux natures. C'est sa formule favorite : on ne compte pas le nombre de fois où elle revient sous sa plume. Avec le nombre des natures, c'est aussi leur intégrité qu'il a à cœur de maintenir, en particulier l'intégrité de la nature humaine. De l'homme, le Verbe a tout pris, tout sauf la qualité d'individu, χωρὶς τοῦ ὑποκειμένου, *P. G.*, t. XCI, col. 1320. C'est ce principe qu'il poussera jusqu'au bout dans sa lutte contre les monothélites. Les passions elles-mêmes ont été assumées, celles du moins qui sont compatibles avec la sainteté du Sauveur. Mais elles ont été en lui d'une manière surnaturelle, c'est-à-dire, qu'elles étaient toujours *mues*, et non *motrices*, *ibid.*, col. 1053 C.

Un dernier point que Maxime affirme avec une particulière énergie est la maternité divine de Marie. Il dit expressément que Marie est la mère du Verbe lui-même, l'un de la Trinité, Comb., t. II, p. 287, qu'elle a conçu vraiment le Verbe lui-même, engendré du Père avant tous les temps, *ibid.*, t. II, p. 332, que le Verbe lui-même a été en elle le germe qui la féconda. *Ibid.*, t. II, p. 29, 537, 553.

2. *Les opérations du Christ.* — A propos des opérations du Christ se pose un double problème, le second, du reste, greffé sur le premier. Il y a d'abord le problème qu'on peut appeler ontologique, à savoir : Étant donné qu'il y a en Jésus-Christ deux natures et une hypostase, devra-t-on dire qu'il y a deux activités, ou bien une seule activité? en d'autres termes : l'activité ressortit-elle à la nature ou à l'hypostase? Le second problème, qu'on peut appeler psychologique ou moral,

est celui-ci : La personnalité divine dans l'union hypostatique supprime-t-elle le ressort de l'activité humaine, la volonté?

La réponse de Maxime au premier problème est que l'activité est chose de nature, et par conséquent suit toujours la nature et en est inséparable. Comb., t. II, p. 71, 191-192. Le Verbe, ayant assumé la nature humaine, a donc pris avec elle l'activité humaine. Maxime établit longuement, et à toute occasion, que l'agir est chose de nature. C'est même, pour lui, l'action qui fait la distinction des choses. On ne les connaît que par là. L'activité des êtres tient à leur essence, et rien n'est qui n'agisse; ce qui n'agit pas n'a pas d'être. Ce n'est pas que Maxime sépare totalement l'action de l'hypostase. Il ne l'en sépare pas plus qu'il n'en sépare la nature. C'est bien l'hypostase qui agit, mais par la nature, et donc l'agir doit se dénombrer par la nature. C'est pourquoi en Dieu, où il n'y a qu'une nature en trois hypostases, il y a, non pas trois activités, mais une seule. *Inversement*, en Jésus-Christ, où il y a deux natures en une hypostase, il y a aussi deux activités, et non une seule, t. II, p. 174. C'est là l'un des principaux arguments que saint Maxime reproduit sans cesse contre les hérétiques. Mais, si les hypostases de même nature ont une même espèce d'activité, il y a cependant des différences dans la manière de la réaliser, t. II, p. 71. Tous les hommes parlent, ou rient, mais chacun a sa manière particulière de parler ou de rire, et vis-à-vis de la loi des mœurs, les uns sont bons, les autres sont mauvais. A l'hypostase appartient donc quelque chose de l'activité, un mode particulier qui lui est propre et qui est incommunicable, et qui est une propriété hypostatique. Mais ce mode ne change pas l'espèce ontologique de l'activité, il n'en est qu'une expression différente selon les individus, t. II, p. 186-187.

La solution que Maxime apporte au problème ontologique des opérations du Christ est donc très simple et très claire. L'activité, comme propriété naturelle, appartient à la nature, en est inséparable, et donc se multiplie selon la nature. Puisqu'en Jésus-Christ il y a deux natures, il est nécessaire qu'il y ait aussi deux activités. Par suite, l'hypostase unique, qui ne fait point de deux natures une seule nature, ne saurait faire non plus de leurs deux activités une seule activité; elle fait seulement que les opérations humaines, ont leur cachet propre, du fait que la nature humaine qui les produit appartient hypostatiquement à la divinité et participe à sa puissance, t. II, p. 52-53. L'*effet* de ces deux activités, humaine et divine peut être unique, comme il arrive dans les miracles, et c'est dans leur conjonction que Maxime voit réalisée la parole de Denys : ἐνέργεια θεανδρική, dont se prévalaient les monénergistes. Cette célèbre expression contient pour lui l'affirmation des deux natures. Il explique aussi en ce sens la συγγενὴς καὶ δι'ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια de saint Cyrille d'Alexandrie, t. II, p. 43-44.

Le problème psychologique ou moral concernant la volonté était plus délicat, à cause du caractère d'autonomie que présente à première vue cette faculté et de la dépendance absolue où doit rester l'humanité du Christ vis-à-vis de sa divinité. Avant tout, il fallait sauvegarder la sainteté du Christ, lui dénier la possibilité de pécher, et par suite le libre choix entre le bien et le mal, et même la moindre tendance vers le mal. En ce sens moral, on ne pouvait dire qu'il y avait en Jésus-Christ deux volontés. On devait même dire qu'il n'y en avait qu'une. C'est ce qu'avait dit, plus ou moins clairement, Honorius. Mais les monénergistes s'emparèrent de cette expression pour lui faire signifier leur doctrine. Rome, vite remise de la première surprise, les condamna. A Maxime revint l'honneur de formuler les distinctions nécessaires qui devaient dissiper toutes les équivoques.

Notre moine-philosophe distingue θέλημα, θέλησις et θελητόν, t. II, p. 2-3, 162. Le θέλημα est la tendance vers le bien, la faculté du bien. Il signifie aussi le pouvoir d'autodétermination. Θέλησις signifie une tendance particulière, abstraction faite de son contenu. Θελητόν est l'objet désiré. Θέλημα est aussi employé dans le sens de θέλησις. La distinction capitale que Maxime introduit est la distinction de θέλημα φυσικόν et de θέλημα γνωμικόν. Le θέλημα φυσικόν est la tendance foncière de l'être vers son bien. L'objet en est τὰ κατὰ φύσιν, c'est-à-dire les choses conformes à l'ordre établi par le Créateur. En l'homme, la faculté de vouloir est en dépendance de celle de connaître. Le θέλημα γνωμικόν, c'est la volonté qui agit après une réflexion de la raison (γνωμή). La volonté physique n'est pas autre chose que la faculté ou l'acte de vouloir, le *simpliciter velle*, τὸ ἁπλῶς θέλειν, t. II, p. 161, la volonté gnomique signifie toujours tel ou tel vouloir précis, le *sic velle*, τό πως θέλειν, t. II, p. 162, Maxime appelle encore cette dernière : θέλημα προαιρετικόν ou προαίρεσις, volonté d'élection. La προαίρεσις provient de l'incertitude de la connaissance qui nécessite la délibération (βουλή). Aussi comporte-t-elle la possibilité de pécher, c'est-à-dire, de vouloir des choses en dehors de l'ordre établi pour les natures par Dieu, τὰ παρὰ φύσιν, t. II, p. 171-172. Il en est de la propriété de vouloir comme des autres propriétés. Identique en tous selon l'espèce, elle se diversifie selon les individus. Le θέλημα φυσικόν se trouve en tous également et semblablement, comme la nature elle-même, mais le θέλημα γνωμικόν est une caractéristique de la personne, une propriété hypostatique. Appliquant ces données au Christ, Maxime enseigne qu'en lui il y a le θέλημα φυσικόν avec les actes simples, sans délibération (parce que sans ignorance), qu'il comporte. Cette volonté naturelle est prouvée en cent endroits de l'Écriture où sont manifestés des désirs ou des sentiments de Jésus-Christ, qui ne peuvent point être élicités par la nature divine, t. II, p. 177-179. Quant à la volonté gnomique, fruit de la délibération, signe d'ignorance, elle ne se trouve point en Jésus-Christ. Il faut la repousser, selon Maxime, parce qu'elle entraînerait avec soi une personnalité humaine, t. II, p. 13, parce qu'elle signifierait l'ignorance dans l'âme de Jésus-Christ, et parce qu'elle comporterait par suite la peccabilité, sinon le péché. La volonté humaine du Sauveur n'est point indéterminée, elle est toujours sous l'emprise de Dieu, et divinisée, θεωθέν, selon l'expression de saint Grégoire le Théologien. C'est par la rectitude de sa volonté qu'il a sauvé notre nature perdue par une volonté dépravée. Comb., t. II, p. 95. Par cette distinction lumineuse de volonté physique et de volonté gnomique, Maxime explique la prière de l'agonie; la volonté que le Christ exprimait était simplement la tendance de la nature à qui la mort fait horreur, et il l'exprimait pour montrer la réalité de sa chair : ce n'était point un choix de raison contre le choix de Dieu, t. II, p. 40. Il faut noter de plus ici que le θέλημα φυσικόν ne procédait pas dans le Sauveur comme en nous, mais d'une manière surnaturelle, ὑπὲρ φύσιν, t. II, p. 128; *P. G.*, t. XCI, col. 1053 B. Les passions, avons-nous dit, n'étaient pas motrices en lui, mais mues. Elles suivaient, et ne précédaient pas le mouvement de sa volonté raisonnable, t. II, p. 166. En fait de liberté, la volonté du Christ, toute divinisée, n'en eut point pour le mal, mais sa liberté fut comme celle des saints dans le ciel. Saint Maxime n'examine pas le problème du mérite du Christ.

2° *Sotériologie.* — Le premier état de l'homme fut un état de justice. Sa tendance vers Dieu, son amour de

Dieu n'était gêné par aucun penchant inférieur. Il n'avait pas à lutter pour être vertueux. Les passions même n'existaient pas, t. ı, p. 267. Il était à l'abri de la souffrance et devait jouir de l'immortalité. La propagation du genre humain par le mariage n'entrait pas dans le plan primitif, t. ı, p. 301. Résumé et centre de la création visible, l'homme, par sa fidélité, devait réaliser le plan d'unification totale en Dieu. Le péché a ruiné ce plan. Les conséquences en furent l'ignorance, la tyrannie des passions et la mort, t. ı, p. 96

Sur la faute originelle, saint Maxime s'exprime d'une manière obscure. Il distingue dans Adam deux ἁμαρτίαι, l'une volontaire et blâmable, à savoir, l'aversion du bien ; l'autre involontaire et non blâmable, à savoir la perte de l'immortalité, et la passibilité. La première est cause de la seconde, t. ı, p. 94. Cette distinction a pour but d'expliquer le texte de saint Paul, II Cor., vii, 21 : *Eum qui non noverat peccatum, peccatum fecit.* Par amour pour l'homme, et pour l'honneur de Dieu dont le plan avait été détruit par le démon, le Verbe s'est incarné pourré parer la ruine du péché. La seule raison de la naissance humaine du Verbe a été le salut de l'homme, et c'est pourquoi il a pris tout ce qui était de l'homme, hormis le péché, *P. G.*, t. xci, col. 1039. Saint Maxime résume bien sa conception sotériologique dans cette phrase lapidaire : γίνεται τέλειος ἄνθρωπος ἐξ ἡμῶν δι' ἡμῶν καθ' ἡμᾶς, πάντα τὰ ἡμῶν ἀνελλιπῶς ἔχων, ἁμαρτίας χωρίς. *P. G.*, t. xci, col. 1309 A. Il était convenable que ce fût le Verbe, lumière et force du Père qui descendît sur la terre, où régnaient l'ignorance et la tyrannie du péché, pour donner à notre nature la lumière inextinguible de la vraie connaissance et la force des vertus. Comb., t. ı, p. 254.

Le salut s'opère d'une manière opposée à celle dont Adam nous a perdus. C'est par le plaisir qu'Adam nous a perdus, c'est par son contraire, la souffrance, que le Christ vient nous sauver. Le plaisir d'Adam, qui ne procédait pas de la souffrance, a engendré la souffrance. La souffrance du Christ, qui ne procède pas du plaisir, nous rend la félicité. Par son péché volontaire et blâmable, Adam a été sujet involontairement aux passions, que Maxime appelle péché non blâmable. En acceptant volontairement ce péché-châtiment, le Sauveur a détruit l'empire du péché volontaire. Ce qui domine surtout dans la sotériologie de notre auteur, c'est l'idée de la miséricorde divine. Le Verbe s'est incarné non pour lui, mais pour nous. Comb., t. ı, p. 201. Tout est conçu en vue de la restauration de l'homme. L'idée de la réparation de l'offense faite à Dieu n'apparaît aucunement. Si la justice brille dans la rédemption, c'est dans ce fait que Jésus-Christ a mérité la destruction de l'empire du péché et de la mort, en acceptant volontairement, sans y être sujet, la malédiction et le châtiment du péché. L'économie est donc conçue en fonction du salut de l'homme et non de la satisfaction à Dieu. Encore moins est-il question d'une rançon à donner au démon, car celui-ci est voleur et parjure, et a été chassé d'un lieu qui ne lui appartenait pas, t. ı, p. 228.

Au sujet du sort final des damnés, saint Maxime, dans le but de donner un sens orthodoxe à un passage difficile de saint Grégoire de Nysse, expose une sorte d'apocatastase mitigée, qui consiste en ceci que les âmes, quand tous les siècles seront révolus, perdront le souvenir du péché et parviendront à Dieu par une certaine connaissance, τῇ ἐπιγνώσει, mais non par la participation de ses biens, οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν, t. ı, p. 301.

3° *Autres points de doctrine.* — 1. *Sur Dieu.* — Dieu est connu par l'ordre et la grandeur de l'univers créé comme son auteur et son artisan, *P. G.*, t. xci, col. 1176. Les raisons des choses, λόγοι τῶν ὄντων, sont en lui dès avant les siècles. Sa prescience et sa providence éternelle règlent le monde et y ordonnent toutes choses, *ibid.*, col. 1328-1329. La connaissance que nous avons de Dieu concerne son existence et ce qu'il n'est pas. En lui-même, il demeure incompréhensible, *ibid.*, col. 1229. Sur notre science de Dieu, Maxime a naturellement les mêmes conceptions que Denys, le maître qu'il commente.

2. *Au sujet de la Trinité*, Maxime reproduit l'enseignement des Pères antérieurs. Il y a lieu seulement de rappeler ici que son témoignage a été invoqué au concile de Florence, et a inauguré la conciliation entre les Grecs et les Latins. Il déclare en effet expressément, dans une lettre à Marin, que la formule des Latins *Filioque* n'est point opposée à l'orthodoxie, mais marque la parfaite consubstantialité des personnes divines. Comb., t. ii, p. 70. En plusieurs autres endroits, il enseigne que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, et de telle manière qu'il est impossible de l'interpréter autrement que d'une production véritable du Saint-Esprit par le Fils, t. ı, p. 238-239, 313, 671 (ces deux derniers textes sont identiques sauf la ponctuation).

3. *Sur l'âme.* — Maxime prouve philosophiquement l'existence de l'âme, sa simplicité, son immortalité, sa rationalité, t. ii, p. 354-361. La définition qu'il en donne est celle-ci : Οὐσία ἀσώματος, νοερά, ἐν σώματι πολιτευομένη, ζωῆς παραιτία, *ibid.*, p. 361. Pour lui, il y a union intime entre les deux substances diverses de l'âme et du corps pour former une seule espèce. Entre eux, il y a une relation essentielle que la mort même ne supprime pas: *P. G.*, t. xii, col. 1101 BC. Les facultés principales de l'âme sont la raison, l'irascible et le concupiscible, λόγος, θύμος, ἐπιθυμία. Comb., t. ı, p. 337. L'âme, après la mort, garde toutes ses opérations, t. ii, p. 245-246.

4. *Au sujet de la primauté romaine*, les témoignages de notre auteur sont des plus explicites. « Depuis l'incarnation du Verbe, écrit-il, toutes les Églises chrétiennes du monde entier n'ont eu et n'ont encore d'autre base et fondement que cette Église très sublime. » T. ii, p. 72, 73. Il affirme ailleurs que le seul moyen pour Pyrrhus de prouver son orthodoxie est « de faire amende honorable au très saint pape de Rome, c'est-à-dire au Siège apostolique qui a reçu du Verbe incarné lui-même et des saints conciles le pouvoir de commander à toutes les saintes Églises de Dieu dans le monde entier, ainsi que le droit et la puissance de lier et de délier en tout et pour tout. » T. ii, p. 76. Cf. également *Acta Maximi*, t. ii, p. 17; Comb., t. ı, p. lv-lvi.

5. *Théologie ascétique et mystique.* — Saint Maxime est avant tout un moine profondément pénétré de vie intérieure. Ses tendances et sa tournure d'esprit se ressentent beaucoup de sa fréquentation de Denys l'Aréopagite. Il se l'est assimilé en le commentant. Il y a ajouté de son fonds beaucoup de vues élevées et originales. Il est à regretter qu'il ne les ait pas ramassées lui-même en un système cohérent et logique, et qu'aucun ouvrage n'ait encore paru qui en donne une synthèse fidèle et complète. Nous nous contenterons ici de montrer les principales idées qui dominent dans l'ascèse et la mystique de Maxime. C'est l'idée du Verbe incarné, auteur et modèle de notre sainteté, et l'idée de la charité ou de l'amour de Dieu.

Le Verbe incarné est pour Maxime le centre de sa théologie mystique comme de sa théologie spéculative, si tant est qu'on puisse distinguer ces deux domaines. La fin de l'homme est Dieu. L'homme devait arriver à la possession par l'innocence, mais, par son péché, il a perdu ce bonheur. L'ignorance et les passions, suites du péché, sont pour l'homme un obstacle éternel à sa

félicité. C'est le Verbe incarné qui, venant sur la terre, nous délivre de l'ignorance, nous donne la force de la vertu et détruit par sa mort l'empire du péché. Il a guéri notre nature en se l'appropriant. Le Christ est aussi le modèle et l'idéal de notre perfection. Comme sa volonté physique est toute divinisée et impuissante pour le mal, ainsi doit-il en être proportionnellement pour nous. Notre liberté doit être d'adhérer à Dieu, *P. G.*, t. XCI, col. 1076, notre fin et félicité sera d'être plongés en lui, et ainsi il se fera par notre unification avec lui comme une seconde incarnation du Verbe dans les élus qui réalisera la parole de l'Écriture : *Dieu sera tout en tous*. *P. G.*, t. XCI, col. 1084.

La fin de l'homme, c'est l'union avec Dieu. Elle s'effectue par la charité. Mais la charité parfaite comporte tout un ensemble de dispositions et d'opérations saintes. En tête de tous les biens spirituels, saint Maxime place les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité. La foi est la source de tous les biens qui sont en nous. Comb., t. II, p. 139. Notre auteur la définit une puissance d'union surnaturelle, immédiate entre le fidèle et Dieu l'objet de la foi, t. II, p. 77. Assurément, il s'agit de la foi qui opère par les œuvres. La foi est la base des vertus qui viennent après elle, l'espérance et la charité. L'espérance est la force des deux extrêmes, la foi et la charité. La charité est l'accomplissement des deux autres, t. II, p. 220-221. La charité est le contraire de l'égoïsme, φιλαυτία, cause du premier péché. Elle vient le détruire et opérer notre union parfaite avec Dieu et avec tous les hommes, t. II, p. 221-222.

La charité contient toutes les vertus, t. II, p. 220. Pour acquérir la perfection de la charité, il faut se détacher de soi-même. Dieu étant notre but comme vrai et comme bien, il faut aller à lui par la contemplation et l'action, par la philosophie théorique et la philosophie pratique. Celle-ci, de caractère négatif, a pour but de dominer ses passions de manière à n'en être plus troublé, et à arriver à cet état paisible de l'âme presque inaccessible au péché qui s'appelle ἀπάθεια. La philosophie théorique consiste à s'élever au-dessus des connaissances sensibles pour atteindre celle de Dieu, qui consiste dans une ignorance au-dessus de toute science. L'action découle et dépend de la contemplation, t. II, p. 500-503. Le signe de la vraie charité est dans une affection sincère et une bienveillance spontanée pour le prochain. C'est du reste par la même charité que l'on aime Dieu et le prochain, t. II, p. 225. Tout se ramène donc à la charité. Pour ce qui est en notre pouvoir, faire la volonté de Dieu, pour le reste, se confier en lui, en tout, l'aimer, t. II, p. 203.

Pour la bibliographie, voir Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e édit., p. 63-64 et 26. U. Chevalier au mot *Maxime le confesseur*. Consulter en outre Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. VIII, col. 1096-1103; *Realencycl. für prot. Th. u. K.*, t. XI, p. 457-470; Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., p. 197; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. III *a* p. 401-426, 461-470; E. Montmasson, *La chronologie de la vie de sant Maxime le Confesseur*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 149 sq.; V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, *ibid.*, t. XXVI (1927) p. 24-32; cf. *ibid.*, t. XXV, p. 393-406, et *L'Union des Églises*, 1927, p. 295-311; H. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor* (1906), XI-135 pages; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, voir à la table analyt., p. 572; W. Soppa, *Die diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung u. quellenkritischer Beleuchtung*, 1922, 132 p.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 1919, t. I, p. 474-477; L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, 1926, p. 431 sq.

V. GRUMEL.

3. MAXIME LE DOMINICAIN (**Chrysoberga** ou **Chrysobergès**) (fin du XIVe et commencement du XVe siècle) était un grec d'origine, vraisemblablement un crétois. Il fut un controversiste remarquable. Il reste de lui un *Discours aux Crétois* où il traite de l'origine du schisme et de la procession du Saint-Esprit sous le titre unique : Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. On trouve aussi des échos de son activité littéraire chez deux polémistes orthodoxes ses contemporains, Joseph Bryennios et Nil Damilas auxquels il écrivait des lettres théologiques. La réfutation de Nil Damilas est adressée τῷ εὐλαβεστάτῳ ἐν Χριστῷ πατρὶ καὶ ἀδελφῷ, σοφῷ τε καὶ λογιωτάτῳ κυρίῳ Μαξίμῳ, τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ... Elle concerne uniquement la question de la procession du Saint-Esprit. Les œuvres de Bryennios contiennent une lettre à notre personnage avec la suscription : Τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ, Ἀδελφῷ Μαξίμῳ τῆς τάξεως τῶν Κηρύκων et un dialogue sur la procession du Saint-Espit, μετὰ τοῦ λατινόφρονος Μαξίμου τῆς τάξεως τῶν Κηρύκων. Ce dialogue eut lieu en Crète, ἐν ἀκροάσει πασῆς τῆς ἐκεῖ μητροπόλεως. Les deux premières pages sont des jeux d'esprit puérils, invention sans doute de Bryennios. Celui-ci se donne le beau rôle dans tout le dialogue, mais on aimerait avoir un compte rendu de la discussion par la partie adverse.

Maximi Chrysobergæ de processione Spiritus Sancti ad Cretenses oratio, texte grec et traduction latine dans Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. II, col. 1074-1089, reproduit dans *P. G.*, t. CLIV, col. 1217-1230; Arseny, *Réponse de Nil Damilas hiéromonaque au gréco-latin Maxime sur sa défense des nouveautés et de la foi latines* (texte grec et traduction russe), Novgorod, 1895, III-96 pages. — Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ παραλειπόμενα, Leipzig, 1768-1784, t. I, Διάλεξις Α' περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως. p. 407-423; t. III, lettre 10e, Τῷ ἀπὸ Γραικῶν Ἰταλῷ, Ἀδελφῷ Μαξίμῳ, p. 148-155. Consulter aussi Ph. Meyer, *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, dans *Byzant. Zeitschrift*, t. V p. 74-111.

V. GRUMEL.

4. MAXIME L'HAGHIORITE, DIT **LE GREC**, théologien gréco-russe (1480?-1556). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Celui que les Russses appellent Maxime le Grec et qui reçoit également le surnom d'*Haghiorite*, parce qu'il fut, pendant quelques années, moine au Mont Athos, naquit à Arta (Épire) vers 1480. Comme beaucoup de Grecs de cette époque, il alla faire ses études en Occident, et spécialement à Venise, où il fut l'élève de Jean Lascaris, et à Florence, où il connut Savoranole. Le fougueux dominicain fit sur lui une profonde impression, et il parlait plus tard de lui avec admiration. Il visita aussi la France, et s'arrêta quelque temps à Paris. Vers 1507, il se fit moine au monastère athonite de Vatopédi, dont la riche bibliothèque l'attirait. En 1515, le grand Kniaze moscovite Vassili Ivanovitch ayant demandé aux Vatopédiotes de lui envoyer le moine Sabba pour traduire des ouvrages grecs en slave et en russe, les moines, au lieu de Sabba, vieux et décrépit, lui dépêchèrent Maxime, bien que celui-ci ignorât encore la langue russe. Reçu à Moscou avec beaucoup d'honneur, Maxime se mit aussitôt au travail. Il apprit vite le russe, sans en saisir, du reste, toutes les nuances, ce qui lui occasionna par la suite plus d'un désagrément. Au début, on lui donna comme aides deux traducteurs, qui rendaient en slave ecclésiastique ce qu'il leur dictait en latin. Sa première traduction, celle du *Commentaire du Psautier*, fut bien accueillie par le Kniaze et par le métropolite Varlaam. Maxime s'était cependant permis de corriger çà et là le texte des psaumes, et avait commis quelques inexactitudes. Il mena de front cette traduction avec celle d'un *Commentaire du livre des Actes*; puis le Kniaze lui fit transcrire et traduire plusieurs ouvrages pour sa bibliothèque. Ayant remarqué que les traductions

slaves des livres liturgiques fourmillaient de fautes et d'incorrections, Maxime en entreprit la réforme, et corrigea successivement le *Triodion*, l'*Horologe*, les *Ménées des fêtes* et l'*Apôtre*.

Maxime ne se borna pas à ce rôle scientifique. Il se posa aussi en réformateur de toute la société moscovite, alors en pleine décadence morale. Il s'en prit aussi bien aux vices des grands qu'aux défauts des clercs et des moines et aux superstitions populaires. Les moines étaient alors divisés en deux factions rivales : il y avait les *Zavolgskii startsi*, partisans de la pauvreté évangélique et de la vie intérieure, et les *Iossiflianes*, du nom de leur chef Joseph Volotskii, qui aimaient pour leurs monastères les grandes propriétés et les revenus opulents, et pour leurs églises les riches icônes et tout ce qui favorisait les splendeurs du culte extérieur. Maxime se rangea du côté des Zavolgskii. Il mécontenta le métropolite Daniel, qui avait succédé à Varlaam en 1521, en refusant de faire la traduction de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret; et, en 1524, il perdit les bonnes grâces du Kniaze, dont il désapprouva le divorce. Il fit si bien qu'il eut bientôt contre lui tout le monde à Moscou. Pour le perdre, ses ennemis les plus acharnés l'accusèrent de correspondre secrètement avec les Turcs et, en particulier, avec l'ambassadeur de la Porte, Skinder. Dans les premiers mois de 1525, son procès fut instruit en plusieurs synodes, et il fut finalement condamné comme hérétique. La grande hérésie dont il s'était rendu coupable, c'était d'avoir osé prétendre qu'il y avait des fautes dans les anciens livres liturgiques slavons, et d'avoir opéré lui-même des corrections dans ces livres. Certaines de ces corrections étaient, en effet, fautives, et s'expliquaient par la connaissance insuffisante que Maxime avait du slave et du russe. L'une d'entre elles se rapportait à la *sessio Filii ad dexteram Patris*. Par le verbe qu'il avait employé en traduisant un passage du *Triodion*, Maxime avait enseigné que le Fils n'était assis à la droite du Père que dans le temps, et non de toute éternité. Il avait eu aussi le tort de mettre en doute l'autocéphalie de l'Église russe. Enfermé d'abord dans la prison du monastère Volokolamskii « pour conversion, amendement et pénitence » et avec défense d'écrire et de composer, il eut beaucoup à souffrir physiquement et moralement. Traduit de nouveau en jugement au concile de Moscou de 1531, après la mort de Skinder, il se vit accusé de toutes sortes de délits religieux, politiques et scientifiques. Il eut beau s'humilier, reconnaître qu'il lui avait échappé des incorrections et des inexactitudes dans ses traductions, il n'arriva pas à désarmer la haine du métropolite Daniel, qui l'envoya dans la prison du monastère d'Ostrotch, au diocèse de Tver. Il passa là plus de douze ans, privé de la communion. C'est en vain que les patriarches orientaux, les moines de l'Athos et Maxime lui-même par plusieurs suppliques s'adressèrent à Ivan IV le Terrible, qui avait succédé à Vassili en 1533, pour obtenir que le prisonnier fût rendu à sa patrie. Ce ne fut que dans les dernières années de sa vie qu'on adoucit un peu son sort, et qu'on lui permit d'assister aux offices et de communier. En 1553, il fut transféré à la laure de la Trinité près de Moscou, où Ivan IV le visita un jour. Convoqué au concile de Moscou de 1554, qui s'occupa de l'hérésie de Bachkine, il refusa de s'y rendre, craignant qu'on ne le mêlât encore à cette affaire. Il mourut en 1556.

Persécuté de son vivant par les Russes, Maxime s'est vu auréolé par eux, après sa mort. Les historiens ecclésiastiques et profanes de la Russie saluent en lui un saint et un grand homme, un précurseur des réformes nécessaires de Nicon, un martyr de la civilisation, un des éducateurs du peuple russe. Lui qui passa une grande partie de sa vie dans les prisons monastiques pour crime d'hérésie est regardé maintenant comme un grand défenseur de l'Orthodoxie, et il figure dans la liste des saints russes, au 21 janvier.

II. Ouvrages. — On a quelque peine à comprendre ces éloges dithyrambiques, quand on considère la médiocrité de son héritage littéraire, spécialement dans le domaine théologique, qui fut cependant pour lui le principal.

Mis à part ses travaux de traduction et de grammaire, cet héritage est constitué par une série d'opuscules de polémique religieuse roulant sur des sujets de dogme, de morale ou de liturgie. Maxime s'attaque aux latins, aux luthériens, aux mahométans, à la secte rationaliste des judaïsants, qui avait fait son apparition en Russie sur la fin du XVe siècle. Il s'en prend à l'astrologie, qui faisait alors fureur en Moscovie. Dans la querelle de l'Alleluia — il s'agissait de savoir s'il fallait chanter un double ou un triple Alleluia, à la messe — il prend parti pour le double Alleluia, « que les anges incorporels apprirent, un jour, à Ignace le Théophore ».

Parmi ces opuscules, les principaux sont les suivants : 1. *Discours contre l'écrit mensonger de Nicolas Niemtchine*, qui avait prétendu qu'entre la foi latine et la foi grecque il n'y avait pas de différence. 2. *Éloge des saints Apôtres Pierre et Paul*, où l'on attaque les trois innovations latines des azymes, du purgatoire et de la procession du Saint-Esprit. 3. *Deux autres opuscules contre les latins*, dont l'un, relatif à la procession du Saint-Esprit et à l'addition au symbole, fut traduit en latin par Georges Krijanitch († 1678), et a été publié par A. Palmieri, dans le *Bessarione*, série III, 1912, t. IX, p. 54-79, 379-384. Il est dirigé contre le même Nicolas Niemtchine (il s'agit de Nicolas Boulev, premier médecin du Kniaze Vassili Ivanovitch), qui avait écrit une lettre sur la procession du Saint-Esprit au boiar Théodore Karpov. On peut, en parcourant cet opuscule, se faire une idée de la manière de Maxime : citations scripturaires et patristiques, accompagnées de commentaires empruntés pour la plupart aux polémistes byzantins, et de violentes diatribes contre les Latins. 4. L'ouvrage intitulé *Loutsidarious*, qui est à la fois une réfutation et une imitation du traité d'Honorius d'Autun, intitulé *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianæ theologiæ*. Le Grec, tout en attaquant çà et là le Latin, le pille sans vergogne; il s'inspire aussi de l'ouvrage du même intitulé *Imago mundi*. Le *Loutsidarious* fut publié à Moscou en 1859 par Tikhonravov dans les *Annales (Lietopis) de littérature russe et d'antiquités*, 1859, t. I.

Malgré le peu de valeur intrinsèque de ces productions, Maxime exerça une réelle influence sur les Russes, qu'il dépassait de beaucoup par sa culture. Tout en le condamnant et en le persécutant, ces derniers lui empruntèrent plus d'une idée. On s'en aperçoit en parcourant la collection canonique du *Stoglav* ou des *Cent chapitres*, promulguée au concile de Moscou de 1551. On peut regretter que ce Grec, qui connaissait l'Occident catholique et en avait reçu le meilleur de son savoir, ait entretenu chez les Moscovites ce violent esprit d'hostilité à l'égard du catholicisme, qui leur avait été déjà infusé par les Byzantins dans la période précédente.

Les œuvres de Maxime Le Grec ont été publiées en trois volumes par l'Académie ecclésiastique de Kazan, de 1859 à 1862. Les œuvres théologiques et polémiques se trouvent dans le t. I. Cette collection ne renferme pas certains opuscules déjà édités, soit dans le *Scrigcal* de Nicon (1656), soit dans l'*Histoire de l'Église russe* du métropolite Platon Levkhine († 1812), soit dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique* (1834), dans le *Moskvitianine* (1842),

dans la *Description des manuscrits du Musée Roumiantsev* (n° 254), p. 359. — L'ouvrage principal sur Maxime et son œuvre est celui d'Ikonnikov, *Maxime le Grec*, 2 vol., Kiev, 1865-1866. Gmakine, *Le métropolite Daniel et ses œuvres*, Moscou, 1881, parle aussi souvent de lui. On trouve des aperçus partiels ou des résumés de sa vie et de son activité littéraire dans les divers manuels de littérature russe, et dans les articles ou dissertations suivantes : 1° du métropolite Eugène : *Renseignements historiques sur Maxime le Grec*, dans le *Messager de l'Europe*, n. 21 et 22 (1813); 2° de Philarète de Tchernigov, article dans le *Moskvitianine*, 1842, n° 11 ; 3° d'A. Gorskii, article sur la vie de Maxime le Grec jusqu'en 1520, dans les *Suppléments aux œuvres des saints Pères*, t. XVIII (1859), p. 144-192 ; 4° de Nilskii, considérations générales sur l'influence de Maxime, dans la *Lecture chrétienne*, 1862, t. I, p. 313-386, sous le titre : *Maxime le Grec, martyr de la civilisation*; 5° de Nélidov, *Maxime le Grec*, dans le recueil : *Dix leçons sur la littérature russe*, Moscou, 1895; 6° de Pypine, *Questions d'ancienne littérature russe* dans le *Messager de l'Europe*, 1894, n. 7; de Sinaïskii, *Court aperçu de l'activité religieuse et sociale de saint Maxime le Grec pour réfuter et corriger les erreurs, les déficits et les vices de la société russe au XVIe siècle*, Pétersbourg, 1898; 7° *Procès de Maxime le Grec et de Bassian Patrikiev, et Dispute du métropolite Daniel avec le moine Maxime le Grec*, dans les *Lectures de la Société impériale d'histoire et d'archéologie à l'université de Moscou*, 1847, n. 7 et 9. Notice de A. Gorifeld, dans l'*Entsiklopeditcheskii Slovar*, t. XXV, Pétersbourg, 1896, p. 447-449.

M. JUGIE.

5. MAXIME MALATAKIS (1862-1910), prêtre de la communauté grecque catholique de Constantinople, est l'auteur de plusieurs articles remarquables de controverse dans la Καθολικὴ Ἐπιθεώρησις, organe de ladite communauté, et surtout d'une réponse pertinente, appréciée des missionnaires du Levant, à l'encyclique que le patriarche Anthime opposa à celle de Léon XIII sur l'Union des Églises. Le travail du P. Maxime parut en double rédaction, grecque (1895) et française (1896). Un signe de son mérite et de l'estime dont il jouissait est l'invitation que lui fit Léon XIII de prendre la direction du Collège Saint-Athanase de Rome. Il se récusa pour des raisons de santé qui furent agréées.

Ἀπάντησις εἰς τὴν περὶ τῶν χωριζουσῶν τὰς δύο Ἐκκλησίας διαφορῶν πατριαρχικὴν καὶ συνοδικὴν ἐγκύκλιον τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ Μ. Μ. ἱερέως καθολικοῦ, 1895, in-8°, 183 pages; *Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Églises* par M. M. (traduction du grec), Constantinople, 1896, in-8°, 201 pages. Notices nécrologiques sur le P. Maxime, dans la Καθολικὴ Ἐπιθεώρησις, 1910, et dans le *Bulletin du Vicariat Apostolique de Constantinople*, 1911.

V. GRUMEL.

6. MAXIME LE PÉLOPONÉSIEN, polémiste et prédicateur grec de la fin du XVIe siècle et du commencement du XVIIe. — On connaît fort peu de chose de sa vie. Né dans le Péloponèse, Manuel se fit moine de bonne heure sous le nom de Maxime. En 1590, nous le trouvons protosyncelle de la métropole de Chio. Il devient ensuite archidiacre de Mélèce Pigas, patriarche d'Alexandrie. Après la mort de celui-ci (1601), il est ordonné prêtre (1602). En 1620, il est établi à Jérusalem. Nous ignorons la date de sa mort.

Le principal ouvrage de Maxime est un long traité polémique contre les Latins écrit en grec vulgaire, que publia Dosithée, à Bucarest, en 1690, sous le titre suivant : Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος παπιστῶν, 210 p., avec une préface de Dosithée lui-même, où les Latins sont fort maltraités et où est rééditée la fable de la papesse Jeanne. Un sous-titre indique la division de l'ouvrage : 1° *Sur la primauté du pape*, περὶ τῆς νεωτερισθείσης ἀρχῆς τοῦ πάπα, p. 4-138. A l'école de Mélèce Pigas, Maxime avait puisé une haine violente de la papauté. Près des deux tiers de son Manuel ont pour but de ruiner les preuves de la primauté de saint Pierre et du pape, d'établir que l'Église n'a pas de chef suprême visible, que la cause du schisme est la primauté romaine; 2° *Sur la procession du Saint-Esprit*, qui est examinée très brièvement, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, p. 139-142; 3° *Sur les azymes*, Περὶ ἀζύμων, p. 143-159; 4° *Sur le changement ou la transsubstantiation des saints mystères*, Περὶ μεταβολῆς ἤτοι μετουσιώσεως τῶν μυστηρίων (question de l'épiclèse), p. 159-171; 5° *Sur le feu du purgatoire*, Περὶ τοῦ καθαρτηρίου πυρός, p. 171-183; 6° *Sur la béatitude des saints : s'ils ont déjà reçu la promesse*, Περὶ ἀπολαύσεως τῶν δικαίων, τουτέστιν ἂν ἔλαβον τὴν ἐπαγγελίαν, p. 184-210. Le traité, on le voit, roule sur les points controversés au concile de Florence. C'est avant tout une œuvre de vulgarisation. C'est pourquoi la procession du Saint-Esprit y tient si peu de place. Dosithée fit distribuer gratuitement l'édition aux fidèles instruits; elle est aujourd'hui d'une extrême rareté. Le même motif de propagande explique pourquoi on en fit sans retard une traduction roumaine en caractères cyrilliques, qui fut imprimée au monastère de Snagov, en 1699, aux frais du voïvode d'Oungro-Valachie.

On signale, parmi les écrits inédits de Maxime, un *Kyrakodromion* ou *Recueil d'homélies pour tous les dimanches de l'année*, et un *Recueil de passages de l'Ancien Testament ayant trait au mystère de l'Incarnation* : Συλλογὴ χρήσεων πολλῶν ἐκ Παλαιᾶς Γραφῆς μαρτυρουσῶν τὴν ἔνσαρκον τοῦ Σωτῆρος οἰκονομίαν.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harlès, t. XI, p. 522, qui reproduit la courte notice de Démétrius Procopios, dans son opuscule écrit en 1720 : Ἐπιτετμημένη ἐπαρίθμησις τῶν κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα λογίων Γραικῶν; A. K. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 146; C. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 224. Sur l'édition de l'Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος παπιστῶν, voir Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. IV, p. 475-478; Hodos et Bianu, *Bibliografia romanesca veche*, Bucarest, 1903, p. 297-298; A. Palmieri, *Dositeo patriarca greco di Gerusalemme (1641-1707)*, p. 84-86.

M. JUGIE.

7. MAXIME DE TURIN (Saint) (Ve siècle). — On est mal renseigné sur le *curriculum vitæ* de ce personnage, qui fut évêque de Turin au Ve siècle. Gennade, qui semble avoir de son œuvre écrite une connaissance sérieuse, est moins informé de ses *personalia*, puisqu'il le fait mourir sous Honorius et Théodose II, par conséquent avant 423, alors que très certainement Maxime vivait encore en 465. A cette date en effet l'évêque de Turin signe, le premier après le pape Hilaire, les actes d'un concile romain. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 965, cf. 959; de même, en 451, il souscrivait en huitième lieu les Actes d'un concile de Milan. *Ibid.*, t. VI, col. 143. Par ailleurs, dans l'un de ses sermons, Maxime parle du martyre des saints Alexandre, Martyrius et Sisinnius, massacrés à Anaunia (Trente) en 397, comme d'un événement dont il a été le témoin oculaire. *Serm.*, LXXXI, *P. L.*, t. LVII, col. 695. Il faut donc qu'il soit né entre 380 et 385, et probablement dans les Alpes rhétiques. Nous ne savons rien d'autre sur sa vie; son œuvre écrite témoigne d'un grand zèle pour combattre en son diocèse les restes encore vivaces des superstitions païennes; elle montre aussi qu'il a rassuré ses fidèles au moment où l'invasion hunnique menaçait l'Italie, 451; elle laisse en somme l'impression d'un pasteur tout dévoué à son peuple et très conscient de ses devoirs.

L'œuvre assez volumineuse de Maxime (elle comprend le t. LVII tout entier de la *P. L.*) est exclusivement oratoire. Malgré les divisions factices que les divers éditeurs ont prétendu y établir, les *homiliæ*,

les *sermones*, les *tractatus* sont tous de même nature. Ce sont des sermons, ou plus exactement des thèmes de sermon, car il n'en est guère qui dépassent, deux petites colonnes de la *Patrologie*. Ces brèves esquisses où l'évêque marquait les idées principales qu'il allait développer ne permettent donc pas de se faire une idée complète du talent oratoire de Maxime; du moins donnent-elles l'impression d'une grande variété dans le choix des sujets, d'une réelle habileté à découvrir et à exploiter les thèmes populaires. Elles ont été divisées, avons-nous dit, par les éditeurs modernes en trois catégories : homélies, sermons et traités. Les *homélies*, au nombre de 118, sont réparties entre le *temporal* (63), et le *sanctoral* (19) où figurent les fêtes des saints Étienne, Jean-Baptiste, Pierre et Paul, Laurent, Eusèbe de Verceil, Cyprien et les martyrs de Turin, Octavius, Adventius et Solutor, à quoi viennent s'ajouter 36 homélies *de Diversis*, où l'on remarquera celles sur la tradition du symbole (n. 83), sur les angoisses causées par l'invasion hunnique (n. 86-89), sur l'éclipse de lune (n. 100), sur les usages superstitieux du 1ᵉʳ janvier (n. 103). Les *sermons*, au nombre de 116 sont pareillement répartis entre le *temporal* (55), le *sanctoral* (38) : sainte Agnès, saint Jean-Baptiste, les saints Pierre et Paul, Laurent, Cyprien les frères Machabées, les martyrs d'Anaunia, et divers autres martyrs, et enfin 23 pièces *De Diversis*, parmi lesquelles on retiendra les n. 101 et 102 sur la permanence de pratiques idolâtriques. A la suite prennent place trois *Tractatus* sur le baptême, explication des cérémonies de l'initiation aux néophytes, correspondant aux trois premières catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem.

Les deux traités qui viennent ensuite et qui ont été intitulés : *Contra paganos* et *Contra Judæos* n'ont aucun droit de figurer parmi les œuvres de l'évêque de Turin; on en dira autant des *Expositiones de capitulis evangeliorum*, qui, nous le dirons plus loin, sont de la même plume que les deux *Tractatus* précédents. Un appendice enfin rassemble 31 sermons et 3 homélies dont l'appartenance à Maxime est considérée comme douteuse par les éditeurs même (le sermon VIIᵉ, col. 853 sq. figure aussi parmi les œuvres de saint Ambroise, à tort d'ailleurs, *Explanatio symboli ad initiandos*, *P. L.*, t. XVII, col. 1155), enfin deux longs traités sous forme d'épîtres adressées *Ad amicum ægrotum*, qui sont imprimées aussi parmi les œuvres inauthentiques de saint Jérôme, *Epist.*, VI et VIIᵉ, *P. L.*, t. XXX, col. 61-105. — Enfin pour délimiter plus exactement l'œuvre de Maxime, il convient d'en retrancher au moins les textes suivants : *Homil.* CVIII, *P. L.*, t. LVII, col. 502 (qui est de saint Pierre Chrysologue, t. LII, col. 339); *Serm.*, II, col. 533 (reproduisant saint Augustin, *Quæst. evang.*, II, 44, t. XXXV, col. 1357); *Serm.*, LVI, sur sainte Agnès, col. 641, dont Tillemont avait déjà contesté l'appartenance à Maxime, et que les bollandistes donnent à saint Ambroise; *Serm.*, LXXII, sur saint Laurent, col. 679 (qui est de saint Léon, *Serm.*, LXXXV, t. LIV, col. 435). Il est vraisemblable d'ailleurs qu'un examen plus attentif de la production oratoire attribuée à Maxime, découvrirait d'autres pièces encore de provenance étrangère ou douteuse. L'ensemble néanmoins ne laisse pas de présenter un tout homogène, et c'est bien le même style, les mêmes idées générales, la même manière qui se retrouvent dans la plupart des morceaux de l'actuelle édition. Il n'est pas impossible non plus que divers sermons de Maxime soient encore dissimulés sous d'autres noms aussi bien dans les mss. que dans les éditions.

Toutefois certaines pièces récemment publiées comme étant de Maxime par C. H. Turner, dans le *Journal of theological studies*, t. XVI, p. 161-176; p. 314-322; t. XVII, p. 225-232, se sont révélées, à plus ample examen, comme étroitement apparentées aux deux *Tractatus contra paganos* et *contra judæos*, et aux soi-disant *Expositiones de capitulis evangeliorum*, avec lesquels elles figurent d'ailleurs dans le ms. de Vérone *LI*. Dans une étude fort habilement menée, dom Capelle a montré que tous ces morceaux appartenaient à un même auteur, arien militant, qui n'est autre que l'évêque Maximin. *Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*, dans *Revue bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 81-108. Voir l'art. MAXIMIN.

Débarrassée de tous ces corps étrangers, l'œuvre de Maxime de Turin mérite de retenir l'attention de l'historien de la théologie. Bruni, dans la seconde partie de sa préface, reproduite dans *P. L.*, t. LVII, col. 41-127, a rassemblé avec beaucoup de diligence et un esprit suffisamment critique les témoignages relatifs aux institutions, aux pratiques, aux dogmes chrétiens qui abondent chez ce prédicateur. Il resterait à relever et les renseignements fournis par lui sur l'état religieux et moral des populations de l'Italie au milieu du Vᵉ siècle, et les arguments auxquels les croyait accessibles un orateur populaire, et la façon parfois très prenante dont il leur exposait l'enseignement chrétien. Il conviendrait enfin d'instituer un parallèle entre Maxime et ses deux contemporains, le pape saint Léon et Pierre Chrysologue, avec Césaire d'Arles aussi, qui le suit de près. Avec ces divers auteurs il a bien des traits de ressemblance.

1. *Éditions.* — C'est peu à peu que s'est produit le rassemblement des pièces qui ont chance d'appartenir à Maxime. Schönemann a retracé l'histoire compliquée des éditions de cet auteur dans sa *Bibliotheca historico-litteraria*, t. II, p. 618, reproduit dans *P. G.*, t. LVII, col. 177 sq. La première édition séparée (plusieurs homélies avaient déjà paru en divers recueils) vit le jour à Cologne, en 1535, chez J. Gymnicus; il faut signaler aussi une édition parisienne de 1618, où Maxime figure entre saint Léon et saint Pierre Chrysologue, et les contributions importantes apportées par Mabillon dans le *Museum ital.*, 1678, t. II, p. 1-31, par Muratori au t. IV des *Anecdota*, 1713, p. 1-117; par les travaux des bénédictins relatifs aux sermons de saint Augustin et de saint Ambroise. C'est en utilisant tous ces travaux que Bruno Bruni put réaliser en 1784, sur les encouragements de Pie VI, sa magnifique édition; c'est cette édition qui est reproduite dans *P. L.*, t. LVII.

2. *Notices littéraires et travaux.* — La notice de Gennade, *De vir. ill.*, 40, *P. L.*, t. LVIII, col. 1081, bien qu'erronée pour ce qui concerne la date obituaire de Maxime, est de première importance pour la restitution de son œuvre; il resterait à retrouver l'ouvrage qui est indiqué par cette phrase : *Sed et de capitulis evangeliorum et de Actibus apostolorum multa sapienter exposuit*, depuis que les *Expositiones de capitulis evangeliorum* sont passées au compte de l'évêque arien Maximin. — Les autres notices littéraires anciennes sont négligeables : Honorius d'Autun, Trithème (qui recopie Gennade), Bellarmin, Fabricius. Notices importantes dans Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques* (il y a intérêt à comparer les deux éditions, 1ʳᵉ édit., t. XIV, p. 602, et t. XVIII, p. 98; 2ᵉ édit., 1861, t. X, p. 319-329); dans Fessler-Jungmann, *Instit. Patrol.*, t. II *b*, p. 256-276; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, t. IV, 1924, p. 610-613; Krüger, dans Schanz, *Gesch. der römischen Litt.*, t. IV *b*, 1920, § 1217. — C. Ferreri, *S. Massimo vescovo di Torino, cenni storici e versioni*, Turin, 1858.

É. AMANN.

1. MAXIMIN, évêque arien (fin du IVᵉ, début du Vᵉ siècle). — La personnalité de cet évêque est encore entourée de bien des obscurités, bien que diverses découvertes toutes récentes aient attiré sur lui un regain d'attention. Nous procéderons ici en partant des données les plus certaines, pour aboutir à celles qui restent encore conjecturales.

1° *Le contradicteur arien de saint Augustin.* — En 427 ou 428 eut lieu à Hippone une discussion publique sur la question trinitaire, entre Augustin et un évêque arien nommé Maximin. Le procès-verbal

de cette conférence contradictoire s'est conservé parmi les œuvres d'Augustin : *Collatio cum Maximino arianorum episcopo*, *P. L.*, t. XLII, col. 709-742. L'évêque d'Hippone n'ayant pas eu le temps nécessaire pour développer tous ses arguments les reprit dans un ouvrage qu'il publia ultérieurement : *Contra Maximinum hæreticum arianorum episcopum libri duo*, *ibid.*, col. 743-814. Quelques renseignements sur le contradicteur d'Augustin nous sont fournis tant par le début du procès-verbal, col. 709, que par le sermon CXL du même Augustin. Ce dernier porte le titre : *Contra quoddam dictum Maximini arianorum episcopi, qui cum Segisvulto comite constitutus in Africa blasphemabat.* T. XXXVIII, col. 773. Enfin Possidius, dans sa *Vita Augustini*, ajoute des indications qui coïncident avec les précédentes. C. XVII, t. XXXII, col. 48. Il résulte de tout ceci que Maximin avait accompagné sur la terre africaine un contingent goth, commandé par le comte Sigisvult, que la cour de Ravenne y avait expédié pour combattre la révolte du comte Boniface. Voir Prosper, *Chronicon*, a. 427, dans *Monum. germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, t. IX, p. 471, et *Chronica gallica*, a. 424, *ibid.*, p. 658. Aumônier, si l'on peut dire, de ce corps expéditionnaire goth, dont les hommes et les chefs étaient ariens, Maximin avait été encouragé par Sigisvult à faire en Afrique de la propagande en faveur de l'arianisme. Il avait provoqué à une conférence publique un prêtre catholique, nommé Éraclius, lequel, ne se sentant point de force, avait fait appel à Augustin.

De ces données l'on conclura que Maximin, malgré son nom romain, était vraisemblablement, lui aussi, d'origine gothique; que dès lors il faut chercher sa patrie dans les régions danubiennes, où les Goths, convertis au christianisme arianisant par Ulfila, étaient venus s'établir au milieu du IVe siècle. Voir J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 446 sq.

2° *L'auteur de la* DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIUM. — Si la précédente conjecture est exacte, on ne doit pas s'étonner de voir ce Maximin très au fait des événements religieux qui se sont déroulés, durant le dernier quart du IVe siècle, dans la même région danubienne. On sait avec quelle vigueur saint Ambroise, évêque de Milan, y avait mené la lutte contre l'arianisme. En 375, il avait réussi à donner un successeur catholique à Germinius, évêque de Sirmium, acquis au symbole de Rimini; et le concile qu'Anémius, ce nouvel élu, n'avait pas tardé à réunir, avait contribué à promouvoir dans tout l'*Illyricum* une réaction nicéenne, bien nécessaire après les longues années de la domination homéenne. Un peu plus tard, en septembre 381, le concile d'Aquilée continuait l'œuvre d'assainissement; deux évêques illyriens, Palladius de Ratiaria, et Secundianus de Singidunum, n'ayant pas voulu renoncer à l'homéisme, avaient été déposés. La situation d'Auxence, évêque de Durostorum, avait été ébranlée, elle aussi; et celui-ci, contraint d'abdiquer ses fonctions, se réfugierait en 383 à la cour de l'impératrice Justine, où il ne tarderait pas à créer de sérieux embarras à saint Ambroise.

Or ces deux événements sont vivement exploités contre Ambroise de Milan dans un texte qui s'est conservé d'assez curieuse façon. — Dans les marges supérieures, latérales et inférieures du *Parisin. lat. 8907*, lequel contient, entre autres, les deux premiers livres du *De fide* de saint Ambroise et les *Actes* du concile d'Aquilée, on trouve, d'une écriture nettement différente de celle du ms. quoique à peu près du même âge, un texte latin où revient fréquemment la phrase *Maximinus episcopus dicit.* Ce texte est d'ailleurs en fort mauvais état, et il est impossible d'en déchiffrer les premières lignes. Reprenant d'anciennes tentatives, le plus récent éditeur, Fr. Kauffmann, a fini par reconstituer un texte à peu près lisible qu'il a proposé d'appeler *Dissertatio Maximini contra Ambrosium.* La dernière partie du titre est justifiée par les violentes invectives adressées par l'auteur à l'évêque de Milan. On remarquera d'ailleurs que cette diatribe accompagne précisément les textes ambrosiens qu'elle entend réfuter. Il s'en faut d'ailleurs que cette œuvre, même en tenant compte des mutilations du texte, soit un chef-d'œuvre de composition et de style. On peut y distinguer néanmoins trois parties. La première, fol. 298 r°-303 v°, discute la procédure suivie, à l'instigation d'Ambroise, par le concile d'Aquilée, dont elle reproduit partiellement les actes; la deuxième fol. 303 v°-311 v°, est introduite par une phrase où l'auteur annonce qu'il va justifier Palladius par divers témoignages, et d'abord par une lettre d'Auxence de Durostorum sur la vie et les doctrines d'Ulfila. Cette lettre se termine par une courte profession de foi du premier évêque goth, que l'auteur de la dissertation fait suivre d'une longue amplification sur la lettre d'Auxence. Cette première déposition en faveur de Palladius était suivie d'autres témoignages que le scribe se proposait sans doute de reproduire plus tard, et pour lesquels il a laissé disponibles les marges des fol. 312 r°-336 r°. Allant sans doute au plus pressé, il a repris dans les marges du fol. 336 r° (où commence dans le texte principal du ms. les *Actes* du concile d'Aquilée) une discussion entre Palladius et Ambroise, fol. 336 r°-337 r°, qui appartient évidemment à la même œuvre antiambrosienne que le début. Cette discussion est, à coup sûr, un fragment des *Actes* d'Aquilée, mais à partir du fol. 337 v°, jusqu'à la fin, fol. 349 r°, elle prend l'allure d'une invective serrée à l'endroit d'Ambroise et de la doctrine qu'il a fait prévaloir au concile de Sirmium de 375. Les avis sont partagés sur l'appartenance de cette dernière pièce. Est-elle une production de Maximin lui-même, comme l'a pensé Fr. Kauffmann, ou bien une longue citation faite par lui d'un ouvrage spécial de Palladius contre Ambroise? Cette dernière hypothèse, proposée d'abord par L. Saltet, et à laquelle s'est rangé J. Zeiller, nous semble la plus probable.

La solution de ce petit problème a quelque importance pour fixer la date de la *Dissertatio.* Si l'on admet en effet que Maximin est l'auteur de la diatribe finale contre Ambroise, il faut placer la composition de tout l'ensemble avant la fin de 384, puisqu'il y est parlé du pape Damase († 11 décembre 384) comme s'il était encore vivant, fol. 344 r° et v°. Si Maximin, au contraire, ne fait que transcrire ici un texte de Palladius, la composition de la *Dissertatio* peut être retardée de quelques années, sans que l'on puisse beaucoup dépasser 397, date de la mort d'Ambroise : on ne polémique guère contre un mort avec l'acharnement que Maximin déploie contre l'évêque de Milan.

Cette hypothèse admise, on voit tomber l'une des plus fortes objections qui aient été faites à l'identité de l'auteur de la *Dissertatio* avec le contradicteur d'Augustin. Il est difficile, pense O. Bardenhewer, de faire un même personnage du polémiste qui, en 383, prend si vivement à partie Ambroise et de l'aumônier goth qui s'en va, 45 ans plus tard, provoquer Augustin à Hippone. *Altkirchliche Litteratur*, t. IV, p. 479, n. 1 Encore que ceci n'ait rien de tout à fait invraisemblable, la difficulté s'atténue sérieusement si l'on rabaisse, comme il semble possible, d'une quinzaine d'années la date de la *Dissertatio.* Le plus difficile, c'est de prouver l'identité de l'adversaire d'Ambroise et du contradicteur d'Augustin. On ne peut rendre acceptable cette conjecture que par les considérations que nous avons faites au début sur le pays d'origine du

Maximin de 427, et les accointances danubiennes de l'auteur de la *Dissertatio*. Toute fragile qu'elle soit, l'hypothèse, présentée d'abord par Kauffmann, a reçu l'assentiment de Zeiller; Krüger s'y rallie avec un peu d'hésitation dans Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV *b*, 1920, p. 438 sq., et aussi Rauschen-Wittig, *Grundriss der Patrologie*, 9e édit., 1926, p. 345.

3° *L'auteur des traités et sermons faussement attribués à Maxime de Turin.* — En établissant son édition des œuvres de saint Maxime de Turin, Bruni avait utilisé un ms. de Vérone, (actuel *LI*, ancien *49*), auquel il avait emprunté : le *Tract.* IV, *Contra paganos*, le *tract.* V, *Contra Judæos*, et les *Expositiones de capitulis evangeliorum.* Voir *P. L.*, t. LVII, col. 781-794; 793-806; 807-832. Ce même ms. avait été exploité en ces derniers temps par C. H. Turner, qui avait publié d'après lui, toujours sous le nom de saint Maxime, d'une part une édition infiniment meilleure du *Contra paganos* et du *Contra Judæos*, *Journal of theological studies*, 1916, t. XVII, p. 321-337; 1919, t. XX, p. 293-310, d'autre part divers sermons inédits : *Ibid.*, 1915, t. XVI, p. 161-176 (7 sermons); p. 314-322 (5 sermons); 1916, t. XVII, p. 225-232 (3 sermons).

Toutefois une publication antérieure de Turner aurait dû lui inspirer quelque défiance à l'endroit de l'origine de ces diverses pièces. En 1911, en effet, ce même critique avait publié sous ce titre : *An arian sermon from a ms. in the Chapter library of Verona*, un texte incontestablement arien, emprunté au même ms. de Vérone. *Ibid.*, t. XIII, p. 22-28. Cette circonstance a donné l'éveil à dom B. Capelle, qui s'est convaincu que toute la première partie de ce ms. (jusqu'au fol. 136 r° pour le moins) n'était pas autre chose qu'un homiliaire de l'évêque arien Maximin. *Revue bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 81-108; cf. p. 224-233. D'une part en effet tout le lot des productions groupées dans cette première partie (dom Capelle en donne la suite p. 82), est incontestablement du même auteur; et, d'autre part, cet auteur est un arien, et un arien militant. La comparaison entre les textes de Vérone et les explications fournies par Maximin, le contradicteur d'Augustin, montre que l'on a affaire avec le même personnage. Ainsi Maximin est bien l'auteur des diverses productions qui figurent dans le ms. *LI* de Vérone; et le ms. d'ailleurs a dû porter autrefois le nom même de Maximin, comme il résulte d'un catalogue sommaire des mss. de Vérone ajouté par Maffei à son *Istoria teologica* (1742).

Les conclusions de dom Capelle nous paraissent tout à fait plausibles. Elles ne font d'ailleurs que renforcer l'hypothèse qui identifie l'auteur de la *Dissertatio contra Ambrosium* et le Maximin de la *Collatio*. Encouragé par sa trouvaille, dom Capelle essaie d'augmenter encore le bagage de Maximin, en portant à son compte un certain nombre des fragments ariens publiés jadis par Maï et reproduits dans *P. L.*, t. XIII, col. 593-632. M. Zeiller avait proposé l'attribution en bloc de ces fragments à Palladius. *Op. cit.*, p. 490 sq.; dom Capelle voudrait mettre à part les fragments I, II, III, IV et XIV « qui trahissent leur commune origine » et lui paraissent être de Maximin. Par contre il n'y aurait pas lieu d'attribuer à celui-ci le *Sermo arianorum* reproduit et réfuté par saint Augustin. *P. L.*, t. XLII, col. 678-708. Du moins pourrait-on penser « à une dépendance indirecte, par exemple à l'utilisation d'un traité de l'évêque arien par les auteurs du sermon ». *Revue bénédictine, loc. cit.*, p. 106.

L'avenir dira ce qu'il faut retenir de ces diverses conjectures. Ces travaux d'approche ont, tout au moins, l'avantage d'attirer l'attention sur la littérature arienne de langue latine. Elle est si mal connue que tous les débris doivent être soigneusement recueillis et examinés par qui veut se faire une idée précise du néo-arianisme.

4° *L'auteur de l'*OPUS IMPERFECTUM IN MATTHÆUM. — De cette littérature le monument le plus considérable est, à coup sûr, le recueil de 54 homélies sur saint Matthieu qui figure, d'une manière si surprenante, parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 611-946. Commentaire continu du premier évangile, l'ouvrage est incomplet en bien des endroits, d'où le nom d'*Opus imperfectum in Matthæum* qui lui a été donné de bonne heure. Tout le Moyen Age latin, jusqu'à Érasme, l'a considéré comme une traduction, d'ailleurs mutilée, d'un commentaire de Jean Chrysostome, fermant plus ou moins volontairement les yeux sur l'arianisme qui y transparaît à maint endroit. Des tentatives furent faites d'ailleurs pour amender dans le sens orthodoxe une rédaction dont on attribuait les défauts aux insuffisances du traducteur, ce qui explique l'histoire assez mouvementée du texte, qu'a esquissée Fr. Kauffmann, *Zur Textgeschichte des Opus imperfectum in Matthæum*, Kiel, 1909. L'appartenance à Chrysostome n'est plus acceptée par personne, et, sauf l'exception de J. Stiglmayr, tout le monde est d'accord aujourd'hui pour y reconnaître non une traduction, mais une œuvre originairement composée en latin.

Ce commentaire est un travail extrêmement remarquable, qui mériterait, tant du point de vue de l'exégèse que de celui de la doctrine une étude approfondie. Avec une grande habileté l'auteur fait sortir du texte évangélique et les enseignements moraux qu'il comporte, et les leçons doctrinales qui s'y peuvent rattacher. Préoccupations de moraliste et soucis de polémique contre la doctrine de Nicée se partagent l'auteur. Aussi bien la doctrine de Rimini, qu'il expose parfois sur un ton de singulière piété, traverse-t-elle, au moment où il écrit, un fort mauvais pas. Mais Dieu ne l'abandonnera pas, ni ceux qui lui sont fidèles malgré tout; le triomphe de la vérité sur l'erreur est certain, les adversaires de la saine doctrine finiront tôt ou tard par recevoir le châtiment mérité. Tout cela dit d'ailleurs sur un ton de grande modération, par quelqu'un qui parle d'autorité et semble jouir parmi ceux qu'il exhorte d'un prestige incontesté. Une partie des homélies semble avoir été prononcée de vive voix; d'autres sont adressées par écrit à une communauté dont l'auteur se trouve momentanément séparé.

La date de composition est relativement facile à déterminer. L'ensemble remonte à une époque où la doctrine homéenne est en recul devant une réaction catholique appuyée par l'autorité civile. Ce ne peut guère être, bien qu'on l'ait soutenu, la période qui suivit en Italie et en Afrique la conquête byzantine du VIe siècle; divers indices (doute sur la canonicité de la *IIa Joannis*, ignorance des écrivains ecclésiastiques postérieurs à saint Jérôme, de certaines institutions ecclésiastiques) empêchent de s'arrêter à une date aussi basse. Mieux vaut remonter jusqu'aux dernières années du IVe ou au début du Ve siècle, alors que se prononce la réaction catholique inaugurée par Théodose le Grand. La patrie semble d'abord plus difficile à retrouver; pourtant, éliminées diverses hypothèses, il semble qu'il faille s'arrêter aux provinces les plus orientales de l'Empire où se parlait le latin. « Si l'auteur, dit J. Zeiller, est de culture romaine, il a vécu dans une région où s'étaient introduits des éléments barbares : les allusions que renferme son Commentaire à la vie politique, sociale et économique, telle qu'il a pu l'observer autour de lui, dénotent un homme au courant des mœurs germaniques. Il parle de l'élection des rois et des royautés contemporaines; il semble vivre au milieu de gens qui ne pratiquent que la guerre ou l'agriculture et ignorent le commerce; il mentionne

l'usage gothique de donner aux enfants des noms susceptibles de leur conférer les qualités qu'on leur souhaite. Mais, dans le même endroit, il appelle *barbaræ gentes* les peuples qui se distinguent par ces pratiques. S'il est lui-même Germain de naissance, c'est donc un Germain de l'Empire, un Germain civilisé ou dégermanisé. » *Les origines chrétiennes*, p. 478. Tous ces indices nous invitent à chercher vers la Thrace ou la Mésie la patrie de notre auteur, en ces régions où Valens avait cantonné les premiers Goths.

Dans ces conditions, pense M. Zeiller, il semble que l'on ait quelque droit d'attribuer à Maximin, l'auteur de la *Dissertatio contra Ambrosium*, la paternité de l'*Opus imperfectum*. Les autres auteurs de cette région que nous connaissons (assez mal, d'ailleurs) se trouvent exclus : Ulfila, Palladius, le second Auxence, par des considérations chronologiques diverses. Reste donc Maximin. « Il fut un écrivain fécond puisque, outre le développement de la *Dissertatio* de Palladius contre Ambroise, nous possédons de lui une *Disputatio* contre saint Augustin, et que, l'évêque d'Hippone ayant renouvelé la controverse dans un traité spécial, Maximin promit et vraisemblablement publia une réplique dont le texte ne s'est pas conservé. » *Ibid.*, p. 473. Mais l'auteur de l'*Opus imperfectum* est aussi un écrivain fécond; il avait composé (il nous en avertit lui-même, *P. G.*, t. LVI, col. 680, 726, 802) des commentaires sur Marc et Luc; il polémique contre la doctrine nicéenne de la même façon que le contradicteur d'Augustin; il utilise, semble-t-il, un texte biblique analogue. Mais, surtout, il a un point de doctrine commun avec lui et qui lui semble particulier; le contradicteur d'Augustin et l'auteur de l'*Opus imperfectum* nient tous deux la conception du Christ par l'opération du Saint-Esprit. Comparer *Op. imperf.*, *P. G.*. t. LVI, col. 634, et S. Augustin, *Contra Maximinum hæreticum*, II, XVII, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 784. On entendra que, de part et d'autre, est niée non la conception virginale, mais le fait qu'elle s'est accomplie par l'œuvre de l'Esprit. Créature du Fils, qui lui est supérieur, la troisième personne n'a pu que sanctifier Marie, mais c'est la Sagesse de Dieu (autrement dit le Verbe) qui s'est édifié le temple où il a habité. « Concluons, ajoute J. Zeiller, qu'il y a de très fortes présomptions pour que l'*Opus imperfectum* soit sorti de la plume de l'évêque Maximin. » *Ibid.*, p. 480.

A vrai dire, dom Capelle ne se rallie pas à cette démonstration. Le bagage littéraire de Maximin qu'il vient d'enrichir de tout ce qui lui avait été ravi par Maxime de Turin, ne lui semble pas autoriser l'attribution à cet auteur de l'*Opus imperfectum*. La comparaison entre les sermons du ms. de Vérone et les homélies de l'*Opus*, ne plaide guère, il faut l'avouer, pour l'identité d'auteur. Dom Capelle signale d'une manière générale que la manière n'est pas la même; qu'en particulier la préoccupation pratique de moraliser, si apparente dans les homélies, ne se retrouve guère dans les sermons, beaucoup plus tournés vers la parénèse à tendance dogmatique. Il y a plus. Une comparaison attentive entre les passages parallèles des homélies de l'*Opus* et des sermons de Vérone, nous a montré qu'il n'y a jamais de rencontre entre les deux textes dans l'explication du même passage évangélique. Ces passages sont, à la vérité, assez rares; par un malheureux hasard, il se trouve, en effet, que les péricopes expliquées dans les sermons figurent rarement dans les homélies. Mais il est bien extraordinaire que, dans la demi-douzaine de textes évangéliques qu'expliquent en commun les sermons et les homélies, il n'y ait aucun rapprochement, ni d'expression, ni d'idée entre les deux développements. Sans doute, un prédicateur développant un thème évangélique n'est pas obligé de se répéter chaque fois, mais il est presque impossible que telle idée favorite et bien caractéristique ne revienne pas sous une forme ou sous une autre. Comparer : Matth., v, 14; *P. L.*, t. LVII, col. 821, et *P. G.*, t. LVI, col. 685-686; Matth., II, 11 : *Journ. of theol. stud.*, t. XVI, p. 162, et *P. G.*, col. 642; Matth., III, 15; *J. T. S.*, p. 164, et *P. G.*, col. 658; Matth., II, 16 sq.; *J. T. S.*, p. 315, et *P. G.*, col. 644. Par contre une comparaison générale du style du *Contra paganos* (édit. Turner) et de l'*Opus imperfectum* se montrerait plus favorable, nous semble-t-il, à l'identité des auteurs.

Il reste néanmoins que les divers ouvrages que nous venons sommairement d'étudier appartiennent à coup sûr à une même famille. C'est ce qui justifiera leur groupement sous le nom de Maximin, groupement tout provisoire, en attendant que de nouvelles recherches aient permis d'éclairer ce point d'histoire littéraire.

Les *textes* dont il a été question au cours de l'article ont été publiés comme suit : La *Dissertatio Maximini*, par Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila* : AUXENTI DOROSTORENSIS EPISTULA DE FIDE, VITA ET OBITU WULFILAE, *im Zusammenhang der* DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIUM, Strasbourg, 1899; les traités et sermons provenant du ms. de Vérone par C. H. Turner dans le *Journal of theological studies*, voir énumération des passages, col. 469; l'*Opus imperfectum in Matthæum*, dans *P. G.*, t. LVI, col. 611-946; le *Sermo arianorum*, dans *P. L.*, t. XLII, col. 677 sq.; les *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima* (d'après Maï, *Veter. script. nova collect.*, t. III *b*, p. 208) dans *P. L.*, t. XIII, col. 593-652.

Les *travaux* importants ont été signalés au cours de l'article; renseignements plus complets et abondante bibliographie dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 474-505. Voir aussi O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Literatur*, t. IV, 1924, p. 479 sq.; Rauschen-Wittig, *Grundriss der Patrologie*, 9e édit., 1926, p. 345.

É. AMANN.

2. MAXIMIN D'AIX, frère mineur capucin de la province de Provence, se nommait au siècle Pierre Gigots et appartenait à une famille d'avocats. Entré jeune encore en religion, le 25 septembre 1624, il mourait à Aix en 1687, après avoir rempli différentes charges dans son ordre. En 1667 paraissait à Mons la célèbre traduction du Nouveau Testament, commencée par Antoine Le Maistre et continuée par son neveu Isaac Le Maistre de Saci et Antoine Arnauld. Attaquée dès son apparition, condamnée par l'archevêque de Paris et le Conseil d'État avant de l'être par Clément IX, le 20 avril 1668, la traduction fut défendue par Arnauld et Nicole. Le P. Maximin composa contre elle et ses défenseurs un ouvrage qui rencontra des oppositions même avant de voir le jour. Bien que muni de toutes les approbations officielles, l'auteur se vit refuser le Privilège du roi pour l'impression, et ce ne fut que deux ans après l'avoir achevé qu'il put le faire paraître hors de France. Il a pour titre *Réflexions sur les véritez évangéliques, contre les passages que les traducteurs de Mons ont corrompus dans le Nouveau Testament de Nostre Seigneur Iésus Christ, traduit en françois, selon l'édition Vulgate, avec les différences du Grec : et les Réponses qui détruisent la Défense de la traduction du mesme Nouveau Testament imprimé à Mons, qui anéantit la plupart des articles de la Foy, et des Sacrements de l'Église*, in-4°, Trévoux, 1681. L'auteur y fait voir les erreurs doctrinales que favorise cette traduction. Le livre du P. Maximin irrita les jansénistes, qui trouvaient chez les capucins de nombreux et vigoureux adversaires; aussi l'un d'eux, Jean Barbier d'Aucour, publia sous le voile de l'anonyme un *Manifeste ou la préconisation en vers burlesques d'un nouveau livre intitulé Réflexions sur les véritez évangéliques, contre la traduction et les traducteurs de Mons, par les R. P. Capucins de Provence*, Riorti, 1681, 1683. Ce poème burlesque est un tissu de vul-

gaires injures contre le P. Maximin et ses confrères. « Leur rage ne fut point assouvie, écrit le P. Calixte de Brignoles, ils attaquèrent la forme de cet ouvrage et ils parvinrent par leurs brigues à le faire regarder comme un ouvrage suspect, parce qu'il avait été imprimé dans les pays étrangers. Ils surprirent une lettre à M. Le Tellier, chancelier de France, par laquelle il ordonnait au Provincial des capucins d'en saisir tous les exemplaires et de les envoyer à M. de Morand, intendant de Provence. Cette lettre datée du 21 janvier 1682 eut son effet et rendit cet excellent livre assez rare. »

Achard, *Dictionnaire historique des hommes illustres de Provence*, Aix, 1785-1877 (art. *Henri de la Seyne*); Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 460.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MAYER Christophe, né à Augsbourg en 1564, entra dans la Compagnie de Jésus en 1582, et enseigna les diverses sciences ecclésiastiques à Passau, Brixen, Gratz et Vienne. Il mourut en cette dernière ville le 11 octobre 1626. Il reste de lui un volume de controverses contre les protestants qui eut sa célébrité et fut souvent réimprimé. *Octo fidei controversiæ ob quas solas plerique hoc tempore difficultatem habeant redeundi ad Ecclesiam manifeste catholicam*, 1 vol. in-8°, Cologne, 1622; Vienne, 1622; Nuremberg, 1626; Cologne, 1627. On y traite successivement des œuvres, de la communion sous les deux espèces, de la présence réelle, du purgatoire, du culte des saints, des images, des reliques, enfin de la tradition. Lupenius, *Biblioth. realis theologica*, t. II, p. 656, en signale une traduction allemande de 1629 : *Sechs streitige Religionspuncten darinn manche anstehen und eben darum catholisch zu werden bedencken tragen*. De fait, l'académie de Leipzig demanda à Jean Hofer de réfuter l'ouvrage, qui lui paraissait fort dangereux pour la cause luthérienne. Or l'étude que fit Jean Hofer de l'argumentation de Christophe Mayer le convertit lui-même au catholicisme; il se fit même jésuite, comme le narre agréablement Mgr Raess, *Die Convertiten*, t. V, p. 387-398.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 799; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 738-739.

É. AMANN.

MAYNARD, docteur en théologie et chanoine de Saint-Sernin de Toulouse, avait publié, à Nantes, 1720, des *Lettres d'un théologien catholique* où il invitait les réformés à entrer en conférence avec lui sur la religion. Armand de la Chapelle, pasteur de l'Église wallonne de la Haye, ayant répondu, le chanoine fit paraître : *La religion protestante convaincue de faux dans ses règles de foi particulières*, 2 vol. in-12, Paris, 1740, ouvrage qui est fort loué par le *Journal des Savants*, 1741, p. 62.

Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824; Jöcher-Rotermund, *Gelehrten-Lexicon*, t. IV, 1813, qui commet une assez jolie bévue, répétée par Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 1107.

É. AMANN.

MAYOL Joseph, frère prêcheur (XVIIᵉ siècle). — Natif de Saint-Maximin, il fit ses études théologiques au couvent d'Avignon, puis enseigna dans divers collèges dominicains du midi de la France, en même temps qu'il donnait carrière à un réel talent de prédicateur. Il mourut en 1704 après avoir rempli d'importantes charges dans son ordre, notamment celle de provincial de Toulouse. Fin lettré et, comme dit son contemporain Échard, *Musei ac librorum cultor assiduus*, Mayol était un théologien précis et profond. Ces deux qualités dont la rencontre est peu commune firent le charme de sa personnalité et assurèrent le succès de divers opuscules qu'il composa, en particulier de son *Abrégé de la dévotion du Rosaire de la Mère de Dieu*, in-12, de 192 pages, qui eut cinq éditions en six ans (1679-1685).

Mais Joseph Mayol est surtout connu pour sa *Summa moralis doctrinæ thomisticæ circa decem præcepta decalogi : Item virtutum theologicarum fidei, spei et caritatis, vitiaque illis opposita, nec non circa propositiones morales de hac materia ab Ecclesia damnatas, variis in locis sparsas. Quæ omnia ad rigidam scholasticæ disputationis trutinam ponderantur, juxta inconcussa tutissimaque doctoris angelici D. Thomæ Aquinatis dogmata, cujus vera mens inter laxiores et rigidiores novellistarum opiniones media dependitur*, Avignon, 1704, in-4°. Échard néglige de préciser qu'il s'agit de deux volumes, l'un de 440 pages et l'autre de 366 pages, imprimés sur deux colonnes en caractères très serrés. Il s'agit même de bien davantage que d'un simple exposé du Décalogue. En vrai thomiste, Mayol part d'un traité complet des vertus théologales, avant d'aborder la vertu générale de justice et les vertus particulières que suppose chaque précepte du Décalogue. Il étudie, à la manière de saint Thomas dans sa *Somme*, les vices correspondants à chaque vertu et il entre, de plus, dans des considérations pratiques appropriées aux préoccupations des casuistes modernes. Dans cette vaste synthèse morale, il en veut surtout à ces casuistes auxquels, dit-il, il ne répugne pas « de flotter à tous les vents de la doctrine » pourvu qu'ils réussissent à « aduler » les hommes. Avec quelque préciosité, il explique qu'il vogue, entre Charybde et Sylla, sur la mer agitée par la querelle du jansénisme et du laxisme.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1721, t. II, p. 765; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 944.

M.-M. GORCE.

1. MAYR Antoine, né à Nesselwang (Bavière) en 1673, entra dans la Compagnie de Jésus en 1689, et fut longtemps professeur de théologie scolastique aux universités de Fribourg-en-B. et d'Ingolstadt. Il mourut en 1749. — Son œuvre imprimée, assez volumineuse, comprend : d'une part deux cours complets, l'un de théologie scolastique, en 8 vol. in-8°, publié à Ingolstadt de 1729 à 1732 (édit. en 2 vol. in-fol., *ibid.*, 1732), l'autre de *Philosophia peripatetica*, en 4 vol. in-4°, Ingolstadt, 1739 (réédit. à Venise, 1745, et à Genève, 4 vol. in-fol.); d'autre part deux traités spéciaux : *Tractatus theologicus de primo et secundo adventu Christi Domini, ejusque vita in terris, item de gestis ac privilegiis B. Virginis ac plurium Salvatoris nostri consanguineorum aut familiarium*, in-8°, Ingolstadt, 1742; *Quæstiones theologicæ de contritione*, in-4°, *ibid.*, 1746.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 807; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 1337;

É. AMANN.

2. MAYR Antoine, de la Compagnie de Jésus (1710-1772), a laissé un *De locis theologicis, vera religione et Ecclesia*, in-8°, Augsbourg, 1771.

Sommervogel, *Bibliothèque*, t. V, col. 809.

É. AMANN.

MAZOLINI Silvestre, DIT **SILVESTRE PRIERIAS**, (on trouve aussi les orthographes *Mazzolini* et *Mozolini*), frère prêcheur piémontais (1456-1523).— Il naquit en 1456 à Prierio, près d'Asti, et prit à quinze ans l'habit dominicain au couvent de Gênes. Ses qualités religieuses et intellectuelles lui valurent rapidement le magistère en théologie. Il devint donc régent du collège des dominicains à l'université de Bologne et y fut par l'éclat de sa parole un professeur célèbre. Le sénat de Venise rechercha ses services et l'on se demande s'il n'a pas enseigné plusieurs années à l'université de Padoue. Prieur à

Milan, à Vérone, à Côme, supérieur majeur de sa congrégation de l'une et l'autre Lombardies en 1508, de nouveau prieur à Bologne en 1510, on le retrouve en 1511 à Rome où il avait été appelé par le pape Jules II. En 1515 comme la charge de Maître du Sacré Palais était vacante, le pape Léon X, sur les conseils du cardinal Cajétan, confia cette charge, par bref du 15 novembre, à Mazolini qui devait l'occuper jusqu'à ce qu'il mourut de la peste en 1523.

La dernière page du *Conflati ex angelico doctore S. Thoma primum volumen* de Mazolini, contient la liste de ses ouvrages : *Commentarium in spheram; In theoricas planetarum*, Venise, 1515; *Textum dialecticæ*, Venise, 1496; *Brevissimum epitoma Capreoli; Aliud epitoma Capreoli ejusdem cum additionibus opinionum et notabilium*, Crémone, 1497; *Aurea Rosa*, Bologne, 1503; *Quæstiones ad Evangelia; Vita de la seraphica et ferventissima amatrice di Jesu Christo salvatore santa Maria Magdalena ricolta cum molte nove historie*, Milan, 1519; *Parvum confessionale; Magnum confessionale; Trialogum de B. Magdalena in spelunca*, Milan, 1519; *Scale del santo amore*, imité d'Henri Suso; *Refugio di sconsolati*, également imité d'Henri Suso; *Trialogum in Sol; Vita di la gloriosa regina del cielo per modo historiale; Summa Summarum quæ Silvestrina dicitur nuperrime magna cum diligentia recognita adjectis etiam adnotatiunculis et numeris hactenus non impressis*, 1519, in-4°, Iª pars., p. 790 IIª pars., p. 777; *Libellum de sublevatione infirmantium; Breve compendium de secundis intentionibus*, Bologne, 1599; *Brevis tractatus de exorcismis*, Bologne, 1573; *Quæstiuncula de æterna veritate propositionum in materia naturali; Breve opusculum de judicio temerario ad illustrem D. Matthæum Standardum; Definitiones omnium legum ad fratrem Theramum de Janua; Consilium de Monte Pietatis; Consilium de facto retrovendendi; Sermones prædicabiles; Opusculus de immolatione agni spiritualis et sacrificio novæ legis; Malleum contra Scosticas; Opus de irrefragabili et authora veritate Romanæ Ecclesiæ Romanique pontificis contra Martinum Lutherum ordinis Eremitarum et sunt libri tres :* 1. *De ipsa quam diximus veritate in se*, 2. *De ea quantum ad efficaciam ejus in Martinum*, 3. *Forte erit Epitoma dictorum*; il est porté au titre : *In præsumptiones Martini Lutheri conclusiones de potestate papæ dialogus*, Rome, 1518; *Errata et argumenta Lutheri recitata detecta et copiosissime trita*, Rome, 1590, in-4°; *Replica ad eumdem Lutherum; Epitoma responsionis ad eumdem Lutherum; Conflati ex angelico doctore D. Thoma primum volumen*, Pérouse, 1519.

Il faut ajouter à cette liste : *De Strigimagarum dæmonumque mirandis libri tres, una cum praxi exactissima et ratione formandi processus contra operas*, Rome, 1521; *Dialogus de S. Paulo*, Rome, 1516; *La sacra historia de S. Agnese da Montepoliciano dell'ordine de predicadori*, Bologne, 1514. On a attribué aussi à Silvestre Prierias un commentaire des *Sentences*, une défense de la doctrine de saint Thomas, un traité du naître, vivre et mourir, une introduction à la logique, d'autres traités contre Luther. On a même mis sous son nom, en manière de dérision, un violent libelle d'inspiration luthérienne.

Mazolini Prierias, comme maître du Sacré Palais, avait fait partie de la commission chargée d'examiner le cas de l'humaniste Reuchlin. Tout naturellement il fut le premier à prendre part à la polémique catholique contre Luther, dès que celui-ci eut promulgué, le 31 octobre 1517, les quatre-vingt-quinze thèses qui firent scandale. Par-dessus la question des indulgences, Luther attaquait toutes sortes d'abus réels ou prétendus. La papauté romaine elle-même était raillée, et seul un léger voile de catholicisme apparent masquait sur ce point la profondeur de l'hérésie. En cette affaire compliquée, Prierias vit très juste. Il discerna que la plus fondamentale des doctrines luthériennes était celle qui, sous couleur de limiter le pouvoir du pape relativement aux indulgences, battait en brèche la suprématie de la primauté romaine. Léon X demanda lui-même à Prierias de prendre position, en orthodoxe, contre l'hérésie naissante. Prierias imagina un dialogue qui visait spécialement les *præsumptuosas Martini Lutheri conclusiones de potestate papæ*, et attaquait directement la doctrine de Luther à propos de l'Église romaine. L'ouvrage était solide, rempli d'arguments de bon sens, mais de composition rapide et d'un ton non seulement vif, mais fort piquant. Écrit, dit-on, dès 1517, il fut répandu par l'imprimerie à travers l'Allemagne et l'Europe dans le courant de 1518.

Certains auteurs ont décrié ce premier traité de Prierias contre le luthéranisme naissant. Pallavicini, dans son *Histoire du concile de Trente*, l. I, c. VI, n. 3, a élevé de violentes critiques dont le P. Hurter s'est fait l'écho : « L'argumentation de Prierias se ramène au simple argument d'autorité, disent-ils. Elle ne repose sur aucun contexte solide. Son style est dur et négligé. » Il est plus exact de dire qu'il n'y avait pas encore, sur la matière, les précieuses définitions du concile du Vatican pour éclairer la foi des théologiens et des fidèles. Dès la première attaque des protestants, on ne pouvait demander à la première riposte de Silvestre Prierias une teneur absolument scientifique. Il est déjà intéressant de constater qu'il s'est trouvé, au début même de l'apostasie de Luther, un scolastique de race pour frapper au point faible par un recours pertinent à l'Écriture et à la Tradition. D'ailleurs, Prierias n'avait pas voulu composer un traité didactique, mais une rapide réfutation où, pour les besoins de l'exposé et de la contradiction, l'ordre même des thèses de Luther n'avait pas à être respecté. Prierias s'en explique dans sa dédicace au pape : tant que Luther n'irait pas plus loin, il se bornerait à énoncer les justes principes opposés aux erreurs nouvelles. Ces principes, énoncés par Prierias avec la plus grande clarté et la plus absolue orthodoxie, sont au nombre de quatre : sur la nature de l'Église, sur la plénitude des pouvoirs spirituels du pape, sur l'infaillibilité de l'Église, sur le concile et le pape. Accessoirement, Prierias donne une excellente théorie des indulgences. Enfin, il se propose de poursuivre sa démonstration, si Luther poursuit son erreur.

Luther était trop avancé dans son évolution anticatholique pour entendre humainement raison. La contre-attaque brusquée de Silvestre Prierias le mit au comble de la fureur. Il reçut son écrit des mains du cardinal Cajétan alors à Augsbourg, dans le courant d'août 1518. Le cardinal Cajétan lui remit également une assignation, signée de Girolamo Ghiorucci et de Prierias lui-même, ordonnant à Martin Luther de se rendre en cour de Rome, pour répondre aux imputations d'hérésie et de mépris de l'autorité du Saint-Siège. Soixante jours de délai lui étaient laissés pour comparaître. Luther n'alla pas à Rome et il adressa au *Dialogue* de Prierias une réponse où il le couvrit d'injures personnelles. Le maître du Sacré Palais, vilipendé comme théologien officiel de la papauté et comme juge en matière doctrinale, eut pourtant la longanimité de n'opposer, en cette même année 1518, qu'une réplique d'un ton conciliant et où les attaques personnelles contre lui-même n'étaient pas relevées.

Prierias publia ensuite un *Epitoma*, résumé de son écrit précédent et préface d'un autre écrit plus vaste qui devait paraître en 1520. Avant même que l'ouvrage projeté ne parût, Luther avait riposté par la plus vigoureuse négation de la papauté qui se pût imaginer. « Si ce que dit Prierias sur l'autorité du pape, écrit-il, est conforme à l'opinion du pape et des

cardinaux, il faut proclamer publiquement que l'antéchrist siège dans le temple de Dieu, et que la Curie romaine est la synagogue de Satan... Si le pape et les cardinaux n'étouffent pas cette bouche de Satan (c'est-à-dire Prierias), moi, Martin Luther, je romprai d'avec l'Église romaine, le pape et les cardinaux comme étant l'abomination de la désolation dans le saint lieu. » Edit. de Weimar, t. VI, p. 328.

Enfin parut à Rome le 17 mars 1520 le grand ouvrage attendu de Prierias, *Errata et argumenta Martini Lutheri*, qui devait être promptement réédité à Florence en 1521, et à Rome en 1527. Il est divisé en trois livres dont le troisième n'est qu'une réédition de l'*Epitoma*. Dès le début, Prierias avait vu que la querelle des indulgences n'avait été qu'un prétexte, et que le vrai conflit portait sur l'autorité du pape. Aussi, plus que jamais reprenait-il les quatre thèses fondamentales de son premier *Dialogus*. Luther négligea de répondre à cette œuvre considérable. De son côté Prierias avait dit ce qu'il avait à dire. Il n'y revint plus. On a prétendu que Léon X avait été mécontent de l'attitude prise par Prierias dans cette dispute contre Luther, où le pape avait pourtant engagé lui-même notre théologien. On a tout lieu de croire au contraire que Léon X s'en montra satisfait. L'ouvrage définitif de Prierias contre Luther comporte une lettre de félicitations du pape datée du 10 juin 1519. Au service de la papauté attaquée par Luther, Silvestre Prierias avait consacré toutes ses forces et tout son temps, laissant inachevé, comme il l'explique lui-même, son *Conflatum ex angelico doctore S. Thoma*, la grande œuvre de toute sa vie. Son mérite était d'autant plus grand qu'il se sentait vieilli et au terme de sa carrière.

L'examen des ouvrages théologiques de Prierias nous a conduit à cette conclusion, que les principes de ce théologien sont toujours strictement conformes à ceux de saint Thomas et de son école. Prierias ne cherche pas à subtiliser et à faire des distinctions nouvelles à propos de toutes les difficultés possibles. Plus synthétique qu'analytique, son esprit saisit plus clairement les ensembles qu'il n'éprouve le besoin d'interpréter les détails. Ce fut sa force et aussi sa faiblesse dans la polémique contre Luther. S'il se fait l'éditeur de Capréolus, c'est en l'abrégeant, et si beaucoup de ses écrits sont considérables par leur longueur, c'est qu'il y traite de sujets extrêmement vastes par eux-mêmes. On doit citer comme plus remarquable son *Aurea Rosa super Evangelia totius anni*, recueil d'homélies émouvantes précédé d'une importante dissertation sur les divers sens de l'Écriture selon saint Thomas. Son *Conflati ex angelico doctore S. Thoma primum volumen*, établi sur le plan de la *Somme Théologique* de saint Thomas, est, en 600 pages très serrées de grand format, un lumineux traité *De Deo Uno et Deo Trino*. Ce vaste commentaire, s'il avait été poursuivi, eût-il égalé Prierias à Cajétan et à Jean de saint Thomas? Il serait téméraire de l'affirmer, et, en tout cas, notre auteur n'a pas dépassé la première partie de la Iª pars.

Mikashi, *De Silvestri Prieriatis ord. præd. Mag. S. Palatii (1456-1523) vita et scriptis*, Munster, 1892; Quétif-Échard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 55-58; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. II, col. 1344-1317; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V, Paris, 1912, p. 221 et p. 316; Pastor, *Histoire des Papes*, édit. française, t. VII, p. 285-288 et 307-308, utilise Lauchert, *Les adversaires italiens de Luther*; N. Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899; Catalani, *De Magistro S. Palatii*, Rome 1751, p. 109, sq.; Kalkoff, *Forschungen zu Luthers römischen Prozess*, Rome, 1903.

M.-M. GORCE.

MAZZARONI Marc-Antoine (XVIᵉ siècle), natif de Monterubbiano (Marche d'Ancône), a laissé un traité *De prædestinatione et reprobatione*, in-4°, Pérouse, 1579, et un traité *De tribus coronis romani pontificis et de osculo ejus pedum*, in-4°, Rome, 1588.

Dupin, *Table des auteurs eccl. du XVIᵉ siècle*, col. 2116; Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824, t. XVI, p. 361; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 157.

É. AMANN.

MAZZELLA Camille (1833-1900), né à Vitulano, diocèse de Bénévent, le 10 février 1833, entra dans la Compagnie de Jésus le 4 septembre 1855. Les troubles de 1860 le forcèrent à quitter l'Italie; il se retira en France, où pendant quelques années il professa la théologie à Lyon, puis il passa en Amérique au collège que la Compagnie venait de fonder à Woodstock, près de Baltimore. Il y enseigna la théologie jusqu'en 1878, date à laquelle il fut nommé, sur l'ordre de Léon XIII, professeur à l'université grégorienne. Sa fidélité aux doctrines thomistes le désigna à l'attention du pape, qui le nomma cardinal évêque de Préneste, le 7 juin 1886. Il mourut à Rome le 26 mars 1900. Les quelques ouvrages publiés par lui sont le reflet de son enseignement professoral : 1° *De Deo creante*, Baltimore, éditions ultérieures, Rome, 1880-1896; 2° *De gratia*, Woodstock, 1878; 5ᵉ édit., Rome, 1905; 3° *De religione et Ecclesia*, Rome, 1880; 5ᵉ édit., 1896; 4° *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, 4ᵉ édit., 1894. On attribue également au cardinal Mazzella un ouvrage anonyme, paru à Rome en 1892, *Rosminianarum propositionum trutina, quas S. R. U. inquisitio reprobavit, proscripsit, damnavit*, commentaire de la condamnation portée par le Saint-Office en 1887 contre la doctrine de Rosmini.

Notice biographique sommaire dans la revue *Sint unum*, t. I, p. 86, 87.

É. AMANN.

MAZZINELLI Alexandre, théologien italien, † 1741, ne publia rien, mais un de ses élèves, Laurent Migliaccio, sur les exhortations de Benoît XIV, entreprit de donner l'œuvre de son maître : *Institutiones theologicæ distributæ in quæstiones historicas, criticas, dogmaticas*; il n'en est paru que le t. I, in-fol., Palerme, 1744, qui traite des lieux théologiques, de Dieu, de la Trinité, de l'Incarnation.

Journal des Savants, 1744, p. 122; Richard et Giraud, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, édit. de 1824, t. XVI, p. 361; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. IV, col. 1357, n. 1.

É. AMANN.

MAZZOTTA Nicolas, né à Lecce, dans la Pouille en 1669, entra dans la Compagnie de Jésus en 1690, et, après avoir enseigné les lettres et la philosophie, fut appliqué à l'étude de la théologie morale. Il mourut à Naples, le 21 janvier 1737. On a imprimé de lui, après sa mort, une théologie morale complète souvent rééditée : *Theologia moralis in quatuor tomos distributa, atque omnem rem moralem absolutissime complectens*, Naples, 1748; Bologne, 1750; Venise, 1754; Augsbourg et Cracovie, 1756; l'édition de Naples, 1756, en un in-fol., donne cette théologie comme rédigée *ad mentem præcipue R. P. Claudii Lacroix celeberrimi ejusdem societatis theologi*; ainsi fait aussi l'édition de Venise, 1760, en 5 vol. in-8°. La disposition des matières varie un peu selon les éditions; mais l'ordre général est le suivant : théologie fondamentale (conscience et lois); préceptes de Dieu et de l'Église; contrats et restitution; sacrements en général; pénitence, mariage; censures et irrégularités. Hurter loue le solide probabilisme de l'auteur; au XVIIIᵉ siècle, plusieurs de ses assertions firent scandale en France; en 1762 l'ouvrage fut condamné par le Châtelet et brûlé en place de Grève. C'est un des multiples épisodes de la lutte contre le probabilisme et les jésuites. La théologie

de Busembaum et celle de Lacroix avaient déjà été condamnées en 1757 et 1758.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. v, col. 851-853; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 1625; et comparer l'appréciation fort différente du *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques* de Richard et Giraud, édit. de 1824, t. xvi, p. 359 : « Mazzotta est, ainsi que Lacroix son modèle, un probabiliste des plus relâchés. »

É. Amann.

MEDA Philippe, évêque italien (1668-1733). — Né à Milan en 1668, d'une noble famille, il fit ses études ecclésiastiques au séminaire de Milan, les compléta à Rome et fit d'abord carrière à la Rote romaine. Nommé administrateur des diocèses de Crémone, puis de Spolète, il obtint de Clément XI, en 1702, l'évêché de Conversano dans la Pouille. Sage administrateur, il laissa aussi un certain nombre d'ouvrages de dogme et de pastorale : 1. *Discorsi teologici sopra il giudizio universale*, Naples, 1724; 2. *L'incontinente senza scusa*, 1728; 3. Sous le titre général : *Segreti spirituali morali* les publications suivantes : *Come si possa agevolmente intendere il gran ponto dell' eterna predestinazione ò reprovazione*, 1729; *Non esser tanti gl' ippocriti, ne probabilmente tanti gli uomini da bene*, 1729; *Per conoscere, se siasi ò no fatta una buona confessione sagramentale*, 1730; *Per andare al Paradiso in carrozza*, 1730; *Per iscuoprire se tal'uno ami Iddio sopra ogni cosa ed il prossimo come se stesso*, 1731; *Per indurre ogn'uno à volontieri osservare il precetto della santa quaresima*, 1732. Philippe Meda mourut dans sa ville épiscopale le 18 juillet 1733.

F. Ughelli, *Italia sacra*, édit. de Venise, 1721, t. vii, col. 718; P. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. ii, col. 908.

É. Amann.

MÉDECINS (DIVERSES OBLIGATIONS DES). — Les médecins, en premier lieu, comme tous ceux du reste, qui exercent une profession où le bien général et l'intérêt des particuliers sont sérieusement engagés, ne doivent l'aborder qu'avec une science compétente. Ils ont le devoir, en outre, de s'y consacrer avec l'attention et le dévouement que la société et les malades sont en droit d'attendre d'eux. L'ignorance et l'incurie dans la matière seraient d'autant plus répréhensibles que la vie humaine dont le soin leur est confié, l'emporte davantage sur les autres biens temporels. Un médecin est tenu pour responsable vis-à-vis des malades qu'il traite; si donc, par une véritable faute théologique *grave*, il est manifestement cause de la mort de quelqu'un d'eux, il est obligé en conscience, bien que la perte de la vie, en soi, ne se répare point, d'indemniser les siens, ses héritiers d'une façon quelconque et qui est à débattre.

A la suite de cette observation préliminaire nous groupons ici diverses obligations de l'ordre moral qui incombent aux médecins.

1° *De l'obligation du médecin vis-à-vis des malades qu'il entreprend de traiter.* — Il y a pour un médecin une obligation de charité à ne pas refuser ses soins à un malade pauvre et dont il ne recevra pas d'honoraires; l'obligation est grave, si personne autre ne se trouve là qui s'en charge, et si lui-même le peut sans un grave inconvénient. Le traitement que le médecin aura entrepris par une inspiration de charité, il est tenu *en justice*, et par une *sorte de contrat* envers son client, de le poursuivre du mieux qu'il lui est possible; ce malade, il ne lui est point loisible de l'abandonner, même dans un cas de contagion, mais seulement de le confier à un confrère qui accepte de le soigner. Quant au médecin à qui on remet des honoraires, il s'engage *en justice*, à se rendre auprès de ses malades à toute réquisition, même la nuit et malgré de sérieux inconvénients pour sa santé, à moins qu'il ne sache très bien que tel ou tel d'entre eux peut attendre un peu. Dans aucun cas, même en temps d'épidémie, il ne lui est permis de les abandonner.

2° *De l'obligation pour un médecin de ne prescrire que des remèdes éprouvés et licites.* — Le médecin doit soigner ses malades du mieux qu'il peut; donc il n'emploiera que des médicaments qu'il sait être certains, les plus sûrs. S'il n'a pas le choix entre des remèdes éprouvés et des remèdes douteux, il aura du moins recours à ceux dont l'efficacité est plus probable. Lorsque l'état du malade est fort grave et que le médecin n'a d'espoir que dans l'emploi d'un remède douteux, pourvu d'ailleurs qu'il le juge inoffensif, il peut et il doit l'essayer. Dans un cas désespéré, le médecin pourrait encore recourir à un remède douteux et qui ne serait pas sans danger, c'est-à-dire apte ou à rendre la santé, ou à amener la mort plus vite, s'il conserve quelque faible espoir de sauver un malade par ce moyen fort chanceux. S'agit-il d'expérimenter un remède qui est encore assez mal défini, un médecin ne saurait y recourir si le malade n'est pas perdu sans ressource; il ne le peut, même avec son consentement, lorsque par là il met sa vie en danger. Le fait de mettre en péril la vie des autres est toujours un mal, et jamais il n'est permis pour faire l'essai d'un médicament nouveau, même du consentement d'un malade, d'exposer sa santé ou sa vie. Un malade n'en dispose pas en maître. La raison qu'un remède une fois bien connu deviendrait utile au public, qu'il servirait à procurer la santé à beaucoup de gens, ne vaut pas; car il n'est pas permis de faire un mal pour qu'il arrive un bien. Il n'est pas défendu cependant d'expérimenter un remède, du consentement d'un malade, si ce malade n'en doit éprouver qu'un mal léger, facilement réparable. Lorsqu'un médecin hésite à se prononcer sur la nature de la maladie d'un client ou quand il ne sait quelle médication il doit adopter, il est obligé de recourir aux conseils de confrères, ou même il ne doit pas trouver mauvais que la famille demande une consultation.

Les médecins ont le devoir de s'abstenir absolument de remèdes ou d'opérations que la loi morale interdit comme *illicites*, tels que l'avortement, voir Avortement, t. i, col. 2643-2652, l'embryotomie, voir Embryotomie, t. iv, col. 2409-2415, l'hypnotisme, voir Hypnotisme, t. vii, col. 357-365.

On doit en dire presque autant de l'*abus* de la morphine, de l'opium, de la cocaïne et autres anesthésiants, lorsqu'on y recourt par habitude et à une dose telle qu'il y a lieu de craindre pour la santé du corps et de l'esprit. Le désir de soulager le malade en lui enlevant la conscience de son état ou le sentiment de son mal, n'est pas une excuse.

Il faut regarder comme illicites et injustes des opérations entreprises sur des malades sans leur consentement, et qui mettent leur vie en péril, ou même des opérations auxquelles des malades se prêtent, sans en avoir le droit, parce qu'elles exposent leurs jours. Il n'est, en effet, permis de s'exposer à la mort que dans l'espoir fondé de se guérir d'un mal grave, ou de faire disparaître une infirmité dangereuse. Vu la facilité étonnante, chez beaucoup de médecins, de recourir à des opérations chirurgicales, d'user de remèdes nocifs ou douteux, nombre de fautes contre la justice leur sont imputables qui entraînent l'obligation d'indemniser les victimes ou leurs ayants-cause.

3° *De l'obligation pour un médecin vis-à-vis des malades qu'il traite, d'user des réserves nécessaires, de garder le secret professionnel et de ne pas se désintéresser du salut de leur âme.* — Un médecin honnête évitera de regarder ou de toucher sans nécessité ou sans une utilité évidente les parties délicates ou honteuses du corps d'une femme; il ne pourrait se le per-

mettre sans une faute plus ou moins grave. A n'en pas douter, il pécherait mortellement s'il donnait aux malades des conseils directement contraires au précepte de la chasteté.

Un médecin traitant est tenu au secret professionnel vis-à-vis de ceux qui le consultent, sur tout ce qu'il apprend ou découvre de leurs maladies.

Un médecin sérieux, chrétien surtout, n'omettra pas d'avertir un malade ou son entourage du danger assez proche qu'il court, afin qu'il ne meure pas sans avoir reçu les sacrements et mis ordre à ses affaires. Il le fera par acquit de conscience, pour obéir au précepte de la charité chrétienne ou tout au moins par un sentiment d'honnêteté naturelle. A défaut d'autres qui n'oseraient faire au mourant la pénible communication, ou par un respect trop grand ou par crainte de ne pouvoir le persuader, le médecin ferait bien de l'avertir en personne. Il n'est dispensé de ce devoir que s'il est certain moralement que son malade est en règle avec sa conscience et qu'il a rangé ses affaires, ou, malheureusement, qu'il est tout à fait résolu à repousser les secours de la religion.

4° *De l'obligation pour le médecin de ne pas exagérer ses prix, ni d'occasionner à ses clients des dépenses exorbitantes.* — Les médecins ont le devoir d'épargner à leurs malades les frais inutiles. Ils pécheraient donc si, dans une pensée de lucre et sans utilité aucune, ils multipliaient leurs visites, s'ils exigeaient pour chacune un honoraire excessif, s'ils faisaient durer outre mesure leur médication, ou encore s'ils prescrivaient des médicaments superflus, d'un prix trop élevé. Il y a un prix communément reçu, déterminé par l'usage et auquel s'attend le malade qui fait appeler le médecin. L'honoraire est en rapport avec la difficulté, par exemple d'une opération chirurgicale, l'expérience et le renom du praticien, sa clientèle nombreuse, son déplacement, ou encore la condition des personnes qui le consultent. Ce sont là autant d'éléments dont un docteur peut légitimement tenir compte. Cependant il ne majorera pas ses prix au point de dépasser considérablement ce que les médecins les plus réputés demandent à des gens qui ont de la fortune et pour des services ordinaires.

On ne pourrait taxer d'injustice un médecin qui prescrirait à un malade perdu sans ressource, des médicaments inoffensifs, mais parfaitement inutiles. C'est chose permise, en raison du consentement présumé du malade, si d'ailleurs la famille est dûment avisée et si les frais occasionnés ne sont pas considérables. Dans l'espèce on ne peut dire que les remèdes sont absolument inutiles; ils sont pour cet infortuné un adoucissement au moins moral. Ils l'empêchent de concevoir un vif chagrin, de se désespérer comme quelqu'un qui se verrait abandonné et perdu.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIæ, q. LXIV, a. 8; q. LXV, a. 1; q. LXXI, a. 1, a. 3, ad 1um; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, p. 993-995; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, II. *De præceptis*, 743-746; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n° 385. Enfin d'une manière générale les cours de *Déontologie médicale*.

A. THOUVENIN.

1. MEDINA (Barthélemy de), frère prêcheur espagnol (1528-1580). — Né à Medina del Rio Secco dans la province de Léon, Medina entra dans l'ordre de saint Dominique à Salamanque. Il occupa d'abord dans l'université la chaire de théologie consacrée en principe à l'enseignement des doctrines de Durand de Saint-Pourçain, et qui était une des originalités de Salamanque. Medina occupa ensuite la première chaire de théologie, depuis 1576 jusqu'à sa mort qui advint le 30 décembre 1580. Dans cette chaire célèbre, il se fit le commentateur à la fois zélé et très personnel de saint Thomas d'Aquin. A ce double titre, il jouit de son vivant même d'une grande réputation, et ce fut le maître général de son Ordre qui lui enjoignit de publier ses commentaires. — Outre l'explication des soixante premières questions de la IIIa pars de la *Somme théologique*, *In IIIam partem*, Salamanque, 1578; Venise, 1582 et 1602; Salamanque 1584 et 1596, Cologne, 1618, Medina publia un commentaire de la Ia-IIæ, maintes fois imprimé. C'est sans fondement qu'on a assigné à la première édition de ce dernier commentaire la date flottante de 1571 ou 1572. La première édition, et qui se donne comme telle, est de 1577, Salamanque. D'autres suivirent en 1582, Bergame, en 1586, Côme, en 1587, Saragosse, en 1588, Salamanque, en 1590 et 1602, Venise, en 1602, Barcelone, en 1619, Cologne. On a également de Medina une *Brève instruction* en espagnol *sur la manière d'administrer le sacrement de pénitence*, Salamanque, 1580 et maintes rééditions, traduites en latin, Venise, 1601, et en italien Venise, 1582, Ferrare, 1584.

Medina intéresse surtout l'histoire de la théologie pour avoir, selon une opinion commune, formulé pour la première fois la théorie du probabilisme qui devait entraîner dans les siècles suivant une si profonde scission entre les moralistes. Afin d'étudier ce point particulier il convient de procéder ainsi : 1. Le probabilisme avant Medina; 2. La thèse de Medina; 3. L'interprétation largement probabiliste de la thèse de Medina et sa destinée historique; 4. L'interprétation stricte de la thèse de Médina.

1° *Le probabilisme avant Medina.* — Avant Medina, certains auteurs ecclésiastiques anciens ont bien pu recommander la modération et la prudence en matière de morale. Mais faut-il voir à l'école dominicaine de Salamanque, dont Medina fut d'abord l'élève avant d'être l'un des maîtres, se dessiner avant notre théologien les premiers linéaments du probabilisme? Non. Dans une partie originale d'un article du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. IV, col. 316, le P. de Blic mentionne seulement chez un des initiateurs de l'école de Salamanque, Vittoria († 1546), une thèse de la liberté en cas de doute : *Vir literatus si reputet duas opiniones probabiles, tunc quamcumque opinionem sequatur non peccat. In Iam-IIæ*, q. XV, a. 5, commentaire manuscrit de la Bibl. vaticane, n. *1630*. Melchior Cano († 1560) admet qu'au confessional on peut céder à une conscience mieux éclairée que la sienne propre, en matière de probabilité du meilleur. Les autres thomistes de Salamanque, tel Dominique Soto († 1560) admettent, hors le cas *in dubiis libertas*, que le juge, le médecin, le théologien doivent suivre le plus probable dans leurs décisions professionnelles. Ainsi, même à Salamanque, on ne peut vraiment pas dire que Medina ait trouvé le probabilisme tout fait ou même en formation.

2° *La thèse de Medina.* — Ce que l'on considère comme la charte du probabilisme est une dissertation concise et nette, insérée par Medina dans son commentaire de la Ia-IIæ, comme explication de l'article 6 de la question XIX : *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona?* Medina réduit préalablement le texte de saint Thomas à trois propositions, selon lesquelles la volonté vaut ce que vaut la raison qui la commande. Si la raison se trompe, on ne doit pas faire le contraire de ce qui paraît à tort raisonnable, car s'écarter de l'apparence même de la raison, c'est déjà pécher. Medina amplifie ces données en expliquant que, pour saint Thomas, la conscience est un acte de la raison particulière en matière particulière. La conscience faussée oblige de par la loi divine qui veut que l'on agisse selon sa conscience, et il y a toujours péché à agir contre sa conscience. Dès lors, si l'on ne se sent pas coupable d'avoir

faussé sa conscience, on n'a qu'à agir prudemment selon ce qu'elle prononce. Tant pis si l'on se trompe. Ce même principe comporte qu'en cas d'hésitation on prenne le parti le plus sûr à son jugement. *In dubiis tutior pars eligenda est.* Néanmoins, si le parti le plus héroïque est très préjudiciable à de légitimes intérêts, on a le droit de défendre ces légitimes intérêts. Si le doute est trop difficile à résoudre, on doit se renseigner et ne jamais prendre la solution la plus commode à la légère. Par exemple, une femme qui douterait si le mari qu'elle a est vraiment le sien, doit absolument lui rendre les devoirs qu'une femme doit à son mari. On ne doit non plus absolument rien faire, sous aucun prétexte que ce soit, contre la loi de Dieu. Si l'on agit selon une opinion qui laisse le doute, on n'agit pas conformément à la droite conscience et l'on pèche. Si deux conduites paraissent également bonnes, comme l'explique Sòto, on a le choix. Par contre, le confesseur parlant comme ayant autorité morale, il faut obéir quelquefois à ses injonctions plutôt qu'à son sens propre : cela est conforme au bon sens et à la conscience.

Mais ici se pose une question très grave. A-t-on le droit de mépriser une opinion plus probable pour suivre une opinion moins probable, mais encore probable? Soto, Sylvestre de Ferrare, Conrad, Cajétan ne le pensent pas, craignant qu'on s'expose par là au péril de pécher. Et puis, l'on peut estimer que cette latitude de suivre l'opinion relativement la moins probable, n'est pas compatible avec le tutiorisme qui vient d'être recommandé en matière douteuse : que dirait-on d'un juge qui, ayant deux témoins différents en présence, rendrait sa sentence d'après le moins probable?

Cependant Medina demande, après avoir exposé cette manière de voir en matière de deux opinions inégalement probables, qu'on examine les choses de plus près, et qu'on considère ce que c'est en morale qu'une opinion probable, de façon à ce qu'on lui accorde de dire. « Il me semble que, si une opinion est probable, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable. »

« En effet, en matière de spéculation, on appelle opinion probable celle que nous pouvons suivre sans péril d'erreur et de déception. Analogiquement, on peut définir l'opinion probable en morale pratique celle que nous pouvons suivre sans péril de péché. En outre une opinion probable, du fait qu'elle est dite probable, est telle que nous la pouvons suivre sans avoir à en être blâmé : il y a donc une contradiction à prétendre qu'une opinion est probable et que nous ne pouvons pas la suivre licitement. En effet, une opinion n'est pas rendue probable par le fait qu'on apporte simplement en sa faveur des raisons apparentes, qu'il y a des gens qui l'affirment et la défendent : à cette enseigne, toutes les erreurs seraient des opinions probables. Une opinion est probable lorsqu'elle est certifiée bonne par les hommes sages, et confirmée par des arguments excellents qu'il n'est pas improbable de suivre. Ainsi la définit Aristote. Une opinion probable est conforme à la droite raison et à l'appréciation des hommes prudents et sages et donc ce n'est pas pécher que de la suivre. Si en effet une opinion est contre la raison, ce n'est pas une opinion probable, mais manifestement une erreur. On dira peut-être que l'opinion probable a beau être conforme à la raison, du moment qu'il existe une opinion plus probable et plus conforme à la raison, cette opinion plus probable nous oblige parce qu'elle est plus sûre. Cet argument ne vaut pas. Nul n'est obligé à ce qui est meilleur et plus parfait : il est plus parfait d'être vierge que d'être marié, il est meilleur d'être religieux que d'être riche. Mais personne n'est obligé d'accomplir ces actions plus parfaites. N'est-il pas permis d'enseigner dans les écoles une opinion probable et de la proposer, comme les adversaires nous le permettent eux-mêmes? Il est donc permis de conseiller une telle opinion. Il est en effet permis de donner à une telle conclusion son adhésion intime. Il est donc permis de la proclamer publiquement. Le confesseur ne peut pas forcer le pénitent à suivre l'opinion la plus probable. En effet, il n'y a pas d'obligation à suivre l'opinion la plus probable. Enfin, si l'on n'admettait pas cette présente thèse, on causerait la torture des âmes timorées. En effet il faudrait toujours rechercher s'il n'y a pas d'opinions plus probables. » Medina termine alors sa dissertation par des généralités sur la conscience du scrupuleux qui semble surtout pour lui un malade.

3° *L'interprétation largement probabiliste de la thèse de Medina et sa destinée historique.* — Medina définit l'opinion probable comme étant celle qui est suffisamment fondée, et d'un autre côté il considère une seconde opinion qui est la négation et la suppression de la première et qui se trouve plus solidement fondée; de sorte que, dans la complexité de l'action le oui et le non le vrai et le faux visant le même objet, pourraient simultanément avoir d'excellents fondements, *optima argumenta.* On peut dire que la théologie de la vie morale donnée par Medina, sans aller nécessairement jusqu'au laxisme, semble inclure un complet probabilisme allant jusqu'au relativisme en matière d'obligation morale. La liberté de l'homme, vis-à-vis de sa conformité à la volonté de Dieu, jouirait donc de grandes possibilités. Cette doctrine est bien l'opposé du jansénisme, du tutiorisme et même de l'augustinisme et du strict et authentique thomisme.

La thèse de Medina fut répandue immédiatement, notamment par Bañez en 1584 et par les théologiens dominicains non seulement espagnols, mais italiens, français et flamands. Aussi, lorsque certains jésuites prônèrent une morale large et en établirent le fondement sur le probabilisme, expliquèrent-ils, avec l'un des leurs, Étienne Dechamps, *Quæstio facti,* 1659, que leur doctrine avait pour auteur Barthélemy de Medina lui-même.

4° *L'interprétation stricte de la thèse de Medina.* — On ne peut s'assimiler la thèse de Medina sans avoir bien compris la dictinction entre opinion spéculative et conscience pratique. La définition du probable que donne Medina n'est pas celle du « relativement douteux », du « demi-assuré seulement »; mais celle du certain en matière contingente. Il s'agit de certitude appuyée sur les meilleures raisons personnelles et sur les raisons des meilleures personnes. Le probable de Medina est celui dont parle saint Thomas en énonçant ce principe de conduite, qui est celui même de Medina en sa dissertation : *Circa contingentia et variabilia sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat.* IIª-IIæ, q. LXX, a. 2, comme l'a discerné le P. Gardeil dans son étude de « La certitude probable », *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1911, p. 237-266 et 441-485. Ce sont des théologiens modernes qui ont introduit la notion de doute dans le probable moral.

C'est parce que Dominique Soto adopte cette dernière opinion, récente de son temps, que, sur la question de savoir si l'on a le droit de suivre une opinion moins probable quoique encore probable, il répond par la négative, comme le note Medina lui-même. Au fond, si ce dernier avait mis sous le mot probable la même notion minimiste que met Soto, il aurait enseigné la même doctrine que Soto. D'ailleurs sous la terminologie de conscience douteuse, c'est bien cette doctrine qu'il a enseignée dans un passage

du début de sa fameuse dissertation. Mais, même au sens traditionnel du mot probable que garde Medina, si certain qu'on soit en matière probable, on n'a pas la démonstration apodictique de la certitude qu'on possède, d'où une crainte de se tromper qui fait qu'une proposition probable, sans être le moins du monde douteuse, ne détermine pas la volonté et laisse le champ libre à l'élection. Dès lors le dernier jugement pratique, celui qui impère l'action, pourra, sous la vertu de prudence, déclarer que *pour nous*, subjectivement, c'est telle ou telle conduite qui est la meilleure, dans un ensemble de conduites honorables possibles, quelle que soit la hiérarchie qu'objectivement ces conduites puissent soutenir entre elles. A l'imprudence nul n'est tenu. Au conseil même, et même évangélique, nul n'est tenu, on n'est tenu qu'au précepte. Il ne s'agit pas chez Medina de conflit entre plusieurs obligations morales contradictoires et où l'on aurait le droit de choisir la moindre. Bien au contraire, sur ce point-là Medina est formel, presque tutioriste. Il s'agit seulement chez Medina de conduites honnêtes, libres, en conflit possible : il est bien, comme il le dit, de se marier et il est mieux d'être chaste. Medina permet à tel homme particulier, selon sa prudence, de se marier. On ne peut donc pas dire qu'il tombe dans un tutiorisme outrancier. Il reste cependant que sa doctrine est ni plus ni moins celle du bon sens chrétien, auquel tout le monde se rallie.

La confusion, il faut le dire, était d'autant plus permise pour les moralistes qui suivirent Medina, que celui-ci y prêtait par un vocabulaire impropre. Puisqu'il admet, au sens ancien du mot probable, que le probable est ce qui peut être fermement considéré comme certain en matière d'action contingente, il n'a pas le droit d'opposer des opinions plus ou moins probables les unes que les autres, ce qui fait croire qu'il donne au mot probable son sens moderne, selon lequel il est possible de distinguer dans le probable des degrés allant du doute à la certitude. Aux exemples qu'il donne, on voit que Medina parle de gradation dans la certitude de jugements de valeur, tandis qu'il pense en réalité à la gradation des valeurs jugées, telles que la chasteté ou le mariage. En fait, le chrétien sait avec la même certitude morale que le mariage, de soi, est un bien et que la chasteté, de soi, est un très grand bien.

Par l'incompréhension de certains casuites, Medina est devenu historiquement, mais bien malgré lui, le père du probabilisme absolu. Néanmoins, on ne peut mettre sous le prétendu probabilisme de Medina qu'une doctrine trop sage et trop générale pour être compromise dans des querelles d'écoles.

Pour une question aussi débattue, il est difficile de donner une bibliographie complète. Voici quelques indications : Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 256-257; Mandonnet, *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*, p. 84-88; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, p. 178-180; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 144; Concina, *Della storia del probabilismo*, 1743, t. II, p. 18-20.

M.-M. GORCE.

2. MEDINA Jean, né à Alcala de Hénarès vers 1490, enseigna pendant vingt ans la théologie à l'université de cette ville; il mourut, épuisé de travail, en 1546. Fort estimé de ses contemporains, il avait acquis une véritable renommée comme professeur; ses remarquables qualités pédagogiques attirèrent autour de sa chaire un grand nombre d'étudiants. Il n'a rien imprimé lui-même, mais on fit paraître après sa mort deux volumes représentant une partie de son enseignement moral : 1. *De restitutione et contractibus tractatus sive codex, nempe de rerum dominio atque earum restitutione et de aliquibus contractibus, de usura, de cambiis, de censibus.* 2. *In titulum de pænitentia ejusque partibus commentarius, sc. de pænitentia cordis, de confessione, de satisfactione, de jejunio, de eleemosyna, de oratione*, 2 vol. in-fol., Salamanque, 1550; réédités à Ingolstadt, 1581; Brixen, 1589, 1606; Cologne, 1607. — F. Ehrle a attiré l'attention sur deux mss. du Vatican : l'*Ottob. 1044* qui contient, fol. 162-231, et fol. 231 v°-261, une rédaction du cours de Medina par un de ses élèves; elle porte sur le *Liber Ius Sent.*, et sur un partie du *IIus Sent.*, et l'*Ottob 714*, qui contient aussi quelques fragments de cours. Le texte du Lombard est expliqué selon G. Biel. Medina occupait en effet la *Catedra de los nominales.* Il y aurait intérêt, pour l'histoire de la théologie, à étudier de près les particularités de l'enseignement de Jean Medina, soit d'après les traités imprimés (particulièrement celui de la pénitence), soit d'après les textes inédits.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 740-741; art. de Morgott, dans Wetzer et Welt, *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VIII, 1893, col. 1162; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1559; F. Ehrle, *Die vaticanischen Hss. der Salmanticenser Theologen des XVI Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, 1885, t. I, p. 512-514.

É. AMANN.

3. MEDINA Michel, frère mineur de l'observance, de la province de Castille (1489-1578) originaire de Belalcazar, au diocèse de Cordoue, appartenait à la famille noble des Medina. Il l'abandonnait à l'âge de vingt ans pour entrer en religion. Après ses vœux, ses supérieurs l'envoyèrent suivre les cours de la célèbre université d'Alcala, où il perfectionna une première éducation très soignée, s'appliquant surtout à l'étude de l'Écriture sainte et des langues grecque et hébraïque. En 1550 il était nommé lecteur d'Écriture sainte à cette même université, et il s'acquit une telle renommée que le roi Philippe II le choisissait pour être un des théologiens qu'il envoyait représenter l'Espagne au Concile de Trente. Le P. Michel était également considéré dans sa famille religieuse; le chapitre général de 1571 le nommait définiteur général, et il était sur les rangs pour la première dignité de l'ordre. Il devait toutefois achever sa vie dans l'épreuve : un de ses ouvrages attira sur lui les rigueurs de l'Inquisition de Tolède; cité à comparaître devant son tribunal, malgré son grand âge, Medina était condamné à la prison et il n'en sortit qu'au bout de cinq ans et demi, car ses forces épuisées commandaient cet élargissement tardif. Le 29 avril 1578, on le transportait en litière au couvent de Saint-Jean-des-Rois, dont il avait été gardien. C'était pour y mourir deux jours après.

Le P. Medina avait publié plusieurs ouvrages dont voici les principaux : *Enarratio trium locorum ex cap. II Deuteronomii, cathedræ sacrarum Scripturarum Academiæ Complutensi assignatorum et in publico theatro explanatorum*, in-4°, Alcala, 1560; *Christiana parænesis sive de recta in Deum fide libri septem* in-fol., Venise, 1564. Ce volume n'est qu'une partie de l'ouvrage qu'il se proposait de faire paraître, dans laquelle il traite des principes de la foi, des motifs de crédibilité, du caractère surnaturel de la foi, de sa nécessité, des livres canoniques et de la nécessité d'un interprète autorisé pour leur explication. Ses contemporains louèrent fort cet ouvrage; ils comparaient l'auteur aux anciens coryphées de la doctrine catholique et l'un d'eux, Eysengrein, *Catalogus testium veritatis*, saluait en lui un nouvel Hercule de la théologie. *Disputatio de indulgentiis adversus nostri temporis hæreticos, ibid.*, 1564, dédié aux Pères du concile de Trente. *Expositio in quartum Symboli apostolici articulum*, qui parut avec le précédent et faisait partie des travaux préparatoires à la rédaction du catéchisme romain.

Le 16 décembre 1567, Philippe II demandait au pape la permission de faire imprimer l'œuvre de Medina contre les Centuriateurs de Magdebourg. Il s'agit, pensons-nous, de l'ouvrage suivant : *De sacrorum hominum continentia libri quinque, in quibus sacri et ecclesiastici cœlibatus, origo, progressus et consummatio ex sacris Scripturis sanctorumque Patrum scriptis proponitur, statuitur et ab hæreticorum nostri temporis calumniis propugnatur et defenditur*, in-fol., Venise, 1568. Il écrit, dans sa préface, avoir composé cet ouvrage par ordre de François Gusman, commissaire général ultramontain des mineurs observants, et sur la demande de plusieurs évêques réunis au synode de Tolède, en opposition aux instances, qui étaient adressées au Concile de Trente, pour obtenir, dans un but de pacification, qu'il fût permis aux prêtres d'Allemagne, qui auraient été mariés avant leur entrée dans les ordres, de continuer à cohabiter avec leurs femmes, comme les membres du clergé oriental. Bellarmin et Petau lui ont reproché d'avoir, l. I, c. v, attribué à saint Jérôme et à d'autres Pères, l'erreur d'Aérius, enseignant qu'il n'y avait de droit divin, aucune différence entre les évêques et les simples prêtres. Medina s'était appliqué dans ce livre à s'affranchir de la terminologie scolastique, afin d'écrire dans une langue plus élégante, comme il convient au philosophe et au théologien, qui tient aux idées plus qu'aux mots. Au besoin il abandonnait le latin pour la langue vulgaire, suivant le public auquel il s'adressait, comme dans le *Tratado de la christiana y verdadera humilidad*, et l'*Exercicio de la verdadera y christiana humilidad*, 2 in-8°, Tolède 1570. Wadding lui attribue encore un *Tractatus de purgatorio*, imprimé à Venise; quant aux deux autres, *De salutari pænitentia* et *De restitutione et contractibus*, qu'il inscrivait sous son nom, ils appartiennent à Jean Medina, voir ci-dessus.

Nous avons omis de parler du premier ouvrage de notre auteur, celui qui sera cause des épreuves de la fin de sa vie, pour le faire plus en détail. En 1554 le célèbre Dominique Soto, O. P., publiait à Salamanque des *Annotationes*, dans lesquelles il censurait assez vivement, comme luthériennes, soixante-sept propositions du fameux franciscain, Jean Wild (Ferus), mort cette même année, et qu'il avait relevées dans ses *Enarrationes in Joannis evangelium et primam ejus epistolam*, Mayence, 1550, Paris, 1552. Le P. Medina prit la défense de son confrère et écrivit non moins vivement une *Apologia Joannis Feri, in qua LXVII loca Commentariorum in Joannem quæ Dominicus Soto lutherana traduxerat, ex sacra Scriptura sanctorumque doctrina restituuntur*, Alcala, 1558. Soto laissa passer cette *Apologie* sans même la lire, assure-t-il, préférant ne pas y répondre, *ne bos longo jam jugo decalvatus cum eleganti vitulo corrixari videretur. In IV libr. Sententiarum commentarii*, Salamanque, 1560, à la dernière page. Deux ans après, Alcala, 1562, Médina publiait un nouveau livre, dans lequel il corrigeait les *Enarrationes in Joannis evangelium* de Wild et aussi celles *in Matthæum*, Lyon, 1559, que la Sorbonne avait jugées indignes de correction. C'est cet ouvrage qui devait quelques années plus tard être condamné par l'Inquisition de Tolède et faire jeter l'auteur en prison. Inscrite au catalogue de l'Index, l'*Apologie* en a été effacée lors de la révision du catalogue sous Léon XIII.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. II, col. 1 189, *Kirchenlexikon*, t. VIII, 1893; Melchiorri, *Annales minorum*, t. XXI, ad an. 1578, n. 66-78; Pastor, *Gesch. der Päpste*, t. VII, p. 306, n. 4; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1921.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MÉDISANCE. — I. Qu'est-ce que médire? II. Façons de médire. III. Gravité de la médisance. IV. Péché de ceux qui l'écoutent. V. Réparation.

Le prochain a droit à sa renommée; or on la lui dérobe par la détraction. C'est un vice malheureusement trop commun. Il y a des gens dont le palais est ainsi fait qu'il ne peut souffrir les douceurs, qu'il se plaît, au contraire, à savourer les amertumes et les acidités. Bien plus nombreux sont les esprits malveillants ou légers, pour qui la louange d'autrui, le récit du bien sont chose insipide, insupportable, et qui, par l'effet d'un goût dépravé, aiment les chroniques scandaleuses, les propos médisants, font leurs délices des conversations qui entament la réputation du prochain. Entretenez-les de sujets pourtant dignes d'intérêt, mais que vous n'aurez point relevés par quelque censure des défauts d'autrui, ils deviennent muets, ils s'endorment; donnez à vos paroles un ton dénigrant, quelque saveur médisante, aussitôt ils s'éveillent, ils s'animent, ils sont subitement éloquents.

I. QU'EST-CE QUE MÉDIRE? — La *détraction* se produit sous deux formes, la calomnie et la médisance. La calomnie a la spécialité des imputations fausses et mensongères. La médisance consiste à découvrir sans nécessité les fautes et les défauts du prochain.

1° Par fautes ou défauts, on entend surtout ici des fautes et des défauts d'ordre moral, de nature par conséquent à ruiner dans les autres l'estime à laquelle il a droit, une réputation justement acquise, ou qu'il n'a point mérité de perdre. Des défectuosités de nature, soit physiques, soit intellectuelles, où le libre arbitre n'entre pour rien, ne sont pas proprement matière à médisance: car elles n'enlèvent rien à la bonne renommée de quelqu'un. Toutefois il convient de n'en parler, de ne les faire connaître qu'avec une extrême prudence. Manifestées, publiées sans discernement, elles ne font peut-être rien perdre à autrui de sa valeur morale, mais elles ne laissent pas, en général, de lui causer de la peine, ou même quelque autre préjudice. Ce sont là des distinctions délicates et sages dont une conscience droite, sérieuse et timorée, sait tenir pratiquement compte. A part donc cette réserve qu'il importe de ne point perdre de vue, une manifestation des fautes ou des défauts du prochain, telle qu'il en résulte pour lui une réelle diminution d'estime, ou une atteinte à sa bonne renommée, voilà ce qui donne vraiment à la médisance son fond de malice.

La réputation est un de ces biens impalpables, immatériels qui n'ont de réalité que dans la pensée des hommes; c'est de notre imagination ou de notre esprit seuls qu'ils tirent ce qu'ils ont d'effectif. Quoi qu'il en soit de leur consistance ou de leur solidité, on les évalue souvent un grand prix; et pour ne parler que de la réputation, d'aucuns la préfèrent aux richesses, à la vie même. « Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée », dit un proverbe d'une vulgaire, mais profonde sagesse. Quoi d'étonnant? La réputation est une extension, un prolongement dans l'esprit des autres de notre personnalité; par elle nous vivons en autrui d'une vie d'honneur et d'estime. Cette sorte de vie civile et sociale qu'on appelle la renommée, chacun trouve un plaisir naturel à la posséder, à la faire naître et grandir. Il y a plus, c'est presque toujours un instrument de prospérité matérielle, une condition d'influence, un élément nécessaire de succès, que tout le monde a intérêt de garder, que d'aucuns même ont le désir de conserver intacts. A quelle funeste erreur donc se laissent entraîner ceux qui médisent d'un cœur léger! Leurs paroles frappent l'air un instant, s'envolent et passent; c'est à quoi ils font seulement attention; mais une chose à laquelle ils négligent trop de réfléchir, c'est que leurs paroles tiennent du vol et de l'homicide. Elles vont dévaster chez les autres l'estime due au prochain et avec elle

y détruire tous les biens dont elle est le nécessaire fondement, elles vont y tuer le souvenir respecté, honoré par lequel ce prochain y vivait d'une seconde vie.

2° La renommée d'autrui est chose sacrée et digne de respect; il est nécessaire pourtant d'ajouter : tant que des raisons supérieures n'autorisent point à la sacrifier. Une clause restrictive entre dans la définition reçue : la médisance consiste à découvrir *sans nécessité*. Il y a, par conséquent, des cionstances où il est permis ou c'est même un devoir de parler. L'amendement d'un coupable, que l'on n'espère guérir qu'en le dénonçant à ceux qui en ont la charge, un conseil à demander à une personne prudente, ou même parfois, quoique plus rarement, le motif seul de consolation, un dommage à éviter ou pour soi ou pour d'autres, la raison du bien général, tels sont quelques-uns des cas qui méritent d'être pris en considération et peuvent l'emporter sur la réputation d'autrui. Ce sont là de légitimes exceptions que la justice et la charité ne condamnent point, dont une conscience timorée sait apprécier la valeur, qu'elle ne confond point avec une coupable démangeaison de parler.

II. Façons de médire. — Voilà définie la médisance sous sa forme la plus simple. Ne lui croire qu'un seul visage, ce serait mal la connaître. Il y a tant de manières détournées, tant de façons ingénieuses de médire; c'est un art que d'aucunes gens pratiquent avec une certaine coquetterie. La médisance formelle, à visage découvert, parce qu'elle est trop grossière ou trop odieuse ne saurait manquer d'inspirer de l'éloignement et du mépris. Que fait-on? On la cache sous de belles apparences de modération, de sincérité, de compassion ou de zèle; c'est le moyen le plus sûr de ménager les oreilles et de capter l'attention des gens timorés. Il n'est pas nécessaire pour médire de parler beaucoup ni même d'ouvrir la bouche. A défaut de la voix, un geste, un signe, un coup d'œil, un sourire suffisent, en disent, en font deviner souvent beaucoup plus long qu'un discours. La conversation amène à parler de quelqu'un, on vient à prononcer seulement son nom, au grand étonnement de vos interlocuteurs qui ne savent rien, vous haussez les épaules, vous secouez la tête, vous marquez un air de mépris, ou de pitié, c'est déjà médire.

Le médisant ne s'attache pas toujours à raconter le mal, il déprécie également le bien ou le diminue. Quelque voix s'élève-t-elle par hasard pour louer autrui, il témoignera par des signes non équivoques, voire même un silence désapprobateur, qu'il désavoue l'éloge; ou bien il s'y associera, mais avec un accent si peu sincère qu'un blâme serait moins cruel que cette louange ironique et forcée.

Un autre procédé, mauvais autant qu'habile, et dont les simples sont la dupe, consiste à couvrir d'abord de fleurs ceux qu'on a dessein de noircir. On les loue, on les élève, on les encense, peut-être au fond sans ajouter foi à l'honneur qu'on leur rend, à coup sûr afin de mieux réussir à les éclabousser. Que de conversations commencées sur le ton de la louange aboutissent à ce petit mot, *mais*, où les gens honnêtes n'ont pas de peine à reconnaître le signal d'une détraction. Les éloges accréditent la médisance et la font passer comme une marchandise de contrebande.

Aussi cruelle est la pitié, aussi coupable est la dérision de ceux qui commencent à témoigner une hypocrite compassion envers ceux qu'ils ont résolu de mordre. Ils ont l'air de ne parler qu'à regret et comme forcés par une impérieuse nécessité; on dirait qu'entre leur conscience qui leur commande de parler et l'amour qu'ils font mine d'avoir pour le prochain, il y a une lutte véritable engagée; à dire vrai, ces paroles d'intérêt et de zèle qu'ils ont dans la bouche n'ont souvent pour but, en dissimulant le poison, que de le faire avaler plus sûrement. La plaie n'en est que plus profonde, plus envenimée, plus difficile à guérir.

D'autres fois on se borne à des interrogations habilement posées, à des doutes semés négligemment, avec une indifférence voulue, à des paroles, irréprochables en elles-mêmes, mais perfides, en ce qu'elles insinuent. Interrogations, doutes, insinuations qui tiennent en éveil l'esprit de ceux qui écoutent, aiguisent leur curiosité, font travailler leur imagination et souvent leur font concevoir plus de choses qu'un long discours.

Enfin il y a certaines formules générales, pleines de réserve, de réticence, de mystère, mais aussi de perfidie coupable que la médisance affectionne : « On ne peut pas tout dire; ne parlons pas de cela; que de choses je sais là-dessus; je ne veux pas faire le médisant; si on savait! » Ces expressions et d'autres semblables, qu'elles aient pour but de faire travailler les imaginations ou même qu'elles soient simplement le fait de l'imprudence, sont pernicieuses, elles ont pour effet quelquefois plus sûrement que la vérité pleinement connue, de ruiner la réputation du prochain. Il est d'ailleurs trop facile par là de glisser de la médisance dans la calomnie. Car souvent que savent et retiennent ces mystérieux détracteurs? Rien. Le vague de leurs paroles peut très bien ne cacher autre chose que la méchanceté de leur cœur.

On ne saurait non plus avoir trop de mépris pour cette formule de la médisance anonyme : *On dit*. Qui, on? Peut-être personne, peut-être aussi la foule des sots; certainement un lâche qui ne veut point assumer la responsabilité de ses paroles. C'est qu'en effet un des caractères les plus saillants de la médisance, est la lâcheté. On ne médit que des absents; or n'est-ce pas le propre d'un lâche de s'y attacher, de les déchirer parce qu'il les sait dans l'impossibilité de se défendre. Il y aurait sinon plus de charité ou de justice, du moins plus de courage et de dignité à leur jeter une injure à la face. Saint Augustin, dans un distique fameux, avait interdit sa table à ceux qui sont assez lâches pour mal parler des absents.

Cependant la médisance, si elle nuit à ceux contre qui on la dirige, se retourne également pour leur faire encore plus de mal, contre ceux qui l'ont mise au jour,

III. Gravité de la médisance. — La médisance peut-elle constituer une faute grave? Oui, répondons-nous. Quelles conditions suffisent donc à la rendre mortellement coupable? Voici là-dessus quelques éclaircissements utiles.

Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui s'accusant d'avoir médit, ajoutent aussitôt que ce fut sans intention, sans malice. On devine leur erreur. Les propos médisants pour eux n'ont de réelle portée que s'ils prennent leur source dans quelque mauvais sentiment. La haine, la vengeance, la jalousie ou même le simple besoin de parler, telles sont les sources auxquelles d'ordinaire la médisance s'alimente; pour ceux dont nous parlons, seuls les motifs qui tiennent de l'animosité, rendent les paroles coupables; la légèreté qui ne sait rien taire, excuse à peu près tout. Que dire cependant d'un enfant qui, tirant de l'arc, s'amuserait à viser des personnes amies, au risque de les blesser grièvement, quoique sans intention meurtrière? On n'aurait pas de paroles assez sévères pour son cruel jeu. Une flèche, parce qu'elle part d'une main amie, est-elle moins funeste? D'où qu'elle vienne, le résultat est le même.

Le résultat, c'est à quoi doit surtout prendre garde celui qui médit. Celui-là commet une faute grave dont les paroles, *quels que soient d'ailleurs la pensée*

ou le sentiment qui les inspirent, sont de nature à entamer *notablement* la réputation d'autrui, qui le prévoit *au moins confusément*, et sans de sérieuses raisons, malgré tout, se les permet. Qu'une intention mauvaise, une rancune, une jalousie attentive à recueillir et à propager ce qu'elle sait de répréhensible dans le prochain, communiquent aux propos médisants un excédent, une nouvelle espèce de malice, c'est incontestable; mais il n'est pas nécessaire pour que la faute soit mortelle, que ce soit la passion, la méchanceté, la vengeance ou tout autre motif inavouable, qui ait dicté les paroles. Il suffit qu'elles aient pour la réputation du prochain quelque conséquence grave, qu'elles lui causent quelque notable préjudice, qu'on l'ait prévu, et que malgré tout on n'ait pas craint d'en assumer la responsabilité.

Un autre sujet d'excuse est celui-ci : « Ce n'est point moi qui ai dit telle chose le premier. » Mauvaise raison qui ne diminue pas la faute et qui ne viendrait même pas à la pensée, si l'on avait pratiqué davantage ce conseil de l'Écriture : « *Audisti verbum adversus proximum tuum, commoriatur in te*, vous avez entendu quelque parole contre votre frère : faites-la mourir en vous. » Soyez un de ces puits perdus où tous les bruits expirent, et les paroles entendues n'auront jamais d'écho, elles n'iront pas se répercuter indéfiniment, portées par tous les souffles de l'air. Ce n'est point vous qui avez dit telle chose le premier? Vous êtes le premier, assurément, par rapport à tous ceux qui la tiennent de vous et vont la répétant à votre suite.

« J'ai dit peu de chose, mais les autres sont partis de là pour déchirer le prochain. » C'est encore une excuse que parfois on allègue. Que de réunions où chacun n'attend qu'un signal pour ouvrir la bouche et tailler à belles dents dans la réputation d'autrui! On sent qu'il y a de l'électricité en l'air et qu'une étincelle suffirait pour déchaîner l'orage, on s'aperçoit que les langues, prisonnières du silence, démangent furieusement et que, semblables à des eaux à peine contenues entre leurs digues, elles menacent de tout envahir, de tout dévaster. Quelque esprit léger, imprudent, donne le signal attendu, il est responsable de l'incendie qu'il allume et d'où le prochain sort dépouillé, abîmé. Il n'a dit qu'un mot peut-être, mais cette parole dont il a prévu le funeste résultat, a produit un débordement de propos médisants où la réputation du prochain a sombré : la faute est grave.

Le caractère de gravité de la médisance, y a-t-il en pratique quelque moyen de le reconnaître? Oui; mais sur ce point les juges les plus avisés hésitent parfois, tant il y a de circonstances dont il faut tenir compte. Nature et importance des fautes ou des défauts révélés; honorabilité et crédit de ceux qui parlent; valeur morale, crédulité, malveillance et nombre de ceux qui écoutent; condition, autorité, dignité et charge de ceux dont on médit; profondeur de l'impression qu'ont produite les paroles diffamatoires; retentissement qu'elles peuvent avoir; chagrin présumé qu'en éprouveront ceux qui en sont l'objet; dommages matériels et pécuniaires qui en sont la suite; occasions avantageuses, facilité d'accomplir le bien qu'elles font perdre : autant de choses qui méritent d'entrer en ligne de compte, qui peuvent singulièrement modifier, augmenter la gravité des propos médisants.

Qui pourrait calculer au juste la somme de malice qui entre dans une détraction? On ne saurait en concevoir trop d'effroi, après les paroles et les comparaisons dont l'Écriture se sert pour les flétrir. « Les médisants ne posséderont pas le ciel », assure l'apôtre saint Paul; « les détracteurs sont odieux et dignes de la mort », dit-il ailleurs; « le médisant est en abomination aux hommes », lisons-nous au livre des Proverbes. Langues taillées en rasoirs et en rasoirs aigus, glaives affilés, flèches trempées dans une liqueur amère, morsures de serpents, ce sont quelques-unes des virulentes expressions par lesquelles, afin d'en inspirer plus de haine, l'Écriture caractérise et flagelle le vice de la médisance.

IV. Péché de ceux qui écoutent ou n'empêchent pas la médisance. — Ce sont les oreilles complaisantes qui font le succès de la détraction. Il y a donc péché à écouter la médisance avec plaisir, avec une complaisance telle qu'on paraît approuver celui qui médit, qu'on l'encourage même à dire tout ce qu'il sait : « continuez, vous m'intéressez. » Approuvant extérieurement le détracteur, on se rend complice de sa faute; comme lui on pèche contre la justice et la charité, et l'on contracte solidairement avec lui l'obligation de réparer le tort fait au prochain.

Il en serait autrement si, tout en écoutant avec intérêt la médisance, on ne disait ni on ne faisait rien qui pût être pris pour une approbation positive. On pécherait assurément contre la charité, mortellement, en matière grave, véniellement, en matière légère, mais non contre la justice, ni sans qu'il résulte non plus le devoir de réparer.

Différent encore est le cas de celui qui prête l'oreille à la médisance comme à une chose nouvelle ou curieuse, sans se réjouir cependant du dommage qu'en éprouvent les personnes en cause. Sa faute n'est que vénielle. S'il avait quelque motif raisonnable d'écouter, afin d'apprendre à mieux connaître les gens dont on parle, il serait exempt de tout péché même léger.

Y a-t-il pour quelqu'un une obligation d'empêcher la médisance? Les supérieurs, en charité et en justice, peuvent être tenus d'office, par leur état ou une sorte d'engagement tacite, de protéger et de défendre la réputation de leurs subordonnés contre les calomniateurs. En ce qui regarde la médisance, ils sont également obligés de l'arrêter, quand ils le peuvent facilement et sans inconvénient. Le supérieur ou de celui qui médit ou de celui duquel il entend médire, pèche assurément contre la charité, s'il tolère les propos médisants qu'on se permet en sa présence, pouvant commodément les empêcher; et, s'il s'agit d'un supérieur de l'ordre temporel, il pèche contre la justice.

Rarement les particuliers sont tenus *sub gravi* d'empêcher la médisance même grave. Saint Thomas estime que la crainte, la fausse honte, ou même la négligence, excusent d'ordinaire du péché mortel ceux qui ne l'arrêtent pas, pourvu qu'ils n'aient aucun plaisir à l'entendre, *Summa theol.*, IIa-IIæ, q. LXXIII, a. 4. C'est une opinion très commune, au rapport de saint Alphonse de Liguori, que le devoir de la correction n'oblige pas sous peine de péché mortel vis-à-vis de celui qui tient des propos médisants, *Theologia moralis*, l. III, n° 981. Sait-on jamais quel sera l'effet d'un avertissement même charitable? Peut-être celui qu'on reprend devant d'autres s'offensera-t-il? N'est-il pas à craindre que le détracteur, au lieu de retirer ce qu'il a dit, ne le répète, au contraire, avec plus de force? C'est pourquoi, d'ordinaire, il suffit, pour éviter toute faute même vénielle, de témoigner que la médisance déplaît ou en se retirant, ou en gardant le silence, ou en changeant la conversation, ou en prenant un air sérieux.

V. Réparation. — La médisance tient du vol; car elle dérobe au prochain sa réputation. Comme

le vol donc, dont elle partage l'injustice, elle crée un devoir, celui de restituer.

L'obligation est stricte, rigoureuse; elle découle de ce principe d'équité naturelle qui défend de nuire au prochain et qui ordonne, après quelque dommage à lui causé, de le rétablir dans son premier état, *qui detrahit alicui rei, ipse se in futurum obligat*. Le médisant, dit l'Écriture, s'oblige pour l'avenir. Et à quoi s'oblige-t-il? A rendre l'honneur qu'il a enlevé, à refaire les réputations que sa langue a déchirées, ravagées, à réparer même tous les dommages matériels ou autres qu'il a causés par sa faute. Le voleur parfois peut se trouver dans l'impossibilité de rendre; s'il n'a plus rien, Dieu content de son repentir, lui tient compte de sa bonne volonté. Différente est la situation du médisant; tant qu'il a une langue dans la bouche, si difficile que soit l'accomplissement de ce devoir, il est en son pouvoir de restituer sinon totalement, du moins en partie ce qu'il a fait perdre.

L'obligation est stricte, rigoureuse. Il faut ajouter : elle est trop rarement accomplie, quelquefois malheureusement impossible... Pourquoi rarement accomplie? Et d'abord parce que la volonté manque. Quels sont ceux d'ordinaire qui cultivent la médisance? Ne faut-il pas les chercher surtout parmi les orgueilleux, les haineux, les jaloux, les vindicatifs. Il en coûte trop à ceux-là de sacrifier leur passion et de remettre en honneur un prochain dont ils ont médit pour mieux le fouler aux pieds. La réparation d'un vol a lieu souvent, par intermédiaire, la réparation d'une médisance est affaire personnelle, elle n'est même possible qu'aux dépens de l'honneur de celui qui l'assume. Iront-ils ces détracteurs, plus jaloux de leur propre réputation que respectueux de celle des autres, s'avouer coupables, se décerner un brevet authentique d'injustice et de méchanceté, de légèreté imprudente, se donner un certificat de mauvaise langue? — Pourquoi encore rarement accomplie? Parce qu'on n'a pas de repentir sincère des propos médisants, parce qu'on n'en fait pas sérieusement pénitence. On les prononce légèrement; ils sont encore plus vite, plus facilement oubliés que dits. Les voleurs, dit-on, les grands voleurs surtout ne se confessent pas. Les médisants se confessent-ils? Ou, s'ils se confessent, le font-ils autrement que par des accusations vagues, générales, enveloppées, qui retiennent la vérité prisonnière. — Pourquoi enfin, parfois malheureusement impossible? Eh! parce qu'il s'agit d'imposer silence à la renommée, parce qu'il s'agit d'arracher de l'esprit et de la tête des autres la mauvaise opinion qu'ils ont conçue du prochain. Est-il au pouvoir de quelqu'un de replacer dans la pensée d'autrui ce souvenir honoré, respecté du prochain qu'on en a d'abord chassé? Autant vaudrait essayer de rendre à une étoffe brillante et délicate l'éclat et la fraîcheur qu'une tache lui avait fait perdre. Quelle que soit la réparation, chacun gardera des paroles entendues quelque fâcheuse impression ou tout au moins quelque soupçon, quelque doute. Voir DIFFAMATION, t. IV, col. 1300-1307.

Si difficile à remplir que soit le devoir de la réparation, malgré l'impossibilité parfois d'y satisfaire pleinement, les médisants n'en sauraient être totalement dispensés. C'est à raison de cette obligation que l'Esprit-Saint nous avertit de bien veiller sur notre langue et de ne pas la laisser parler à tort à travers, afin de ne pas rendre notre salut impossible et désespéré. Ils ont méchamment dévoilé, imprudemment mis à nu les défauts et les fautes du prochain, qu'ils cherchent, mais sans une nouvelle injustice, sans se servir du mensonge, à les couvrir à nouveau d'un manteau protecteur, d'un voile discret; ils ont dit, parlant d'autrui, le mal; qu'ils se fassent les fervents apologistes du bien. Qu'instruits par l'expérience, ils apprennent enfin à parler des autres avec réflexion, jugement et charité.

Saint Thomas, *Summa theologica*, IIa-IIæ, q. LXXIII-LXXIV, a. 1. 2; q. LXXV, a. 1; Thomas Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845, t. I, p. 545-554; Clément Marc, *Institutiones morales Alphonsianæ*, Rome, 1885, t, I, n. 1195-1209; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911. *De præceptis*, n° 644-654; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n° 344-347; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, p. 261-263; et, d'une manière générale, les sermonnaires.

A. THOUVENIN.

MÉGANCK François-Dominique (1684-1775), naquit à Menin le 27 mai 1694, fit ses humanités dans sa ville natale et sa philosophie à Louvain en 1710; puis suivit les cours de théologie d'Opstraet et reçut les ordres à Tournai. Il partit en Hollande le 15 février 1713, et devint un des plus zélés partisans de Quesnel. L'archevêque Barckman le nomma chanoine d'Utrecht et il fut doyen du chapitre, 6 octobre 1751. C'est en cette qualité qu'il essaya de gagner aux théories des jansénistes hollandais un sous-diacre de Rouen, Pierre Leclerc; mais l'obstination de celui-ci força la communauté d'Utrecht à réunir un concile le 13 septembre 1763. Méganck fut nommé rapporteur du concile et il attaqua très vivement les thèses de Leclerc sur les propositions de Jansénius, sur la primauté du pape, le témoignage des Pères et l'autorité de l'Église dispersée, la supériorité des évêques, les excommunications et les indulgences. Le concile janséniste suivit, en cette occasion, la conduite des congrégations romaines que les jansénistes critiquaient si vivement, pour l'examen des ouvrages estimés dangereux. Méganck mourut à Utrecht le 12 octobre 1775, et son corps fut déposé à Egmont où avaient été placées les cendres du P. Quesnel.

Tous les écrits de Méganck sont favorables au jansénisme. On peut citer : *Propositionum in Constitutione Clementis Papæ XI, ab exordio dicta*, UNIGENITUS, *damnatarum collatio cum quibusdam sacræ Scripturæ locis, ac sanctorum Patrum testimoniis*, in-8°, Lille, 1716. Son ouvrage le plus connu est la *Réfutation abrégée du livre qui a pour titre :* TRAITÉ DU SCHISME, *où l'on justifie, par le seul fait de la dispute de saint Cyprien avec saint Étienne, les évêques et les théologiens qui refusent d'accepter la Constitution* UNIGENITUS *de Clément XI, du crime de schisme que leur impute l'auteur de ce Traité*, in-12, s. l., 1718; d'après Méganck, les évêques ont encore plus raison que saint Cyprien de s'opposer à Rome, car il s'agit présentement de plusieurs points importants soit pour la foi, soit pour la morale, soit pour la discipline; d'ailleurs il est absolument faux que la majorité des évêques ait accepté la Bulle. Le *Traité du schisme*, ainsi attaqué par Méganck, avait été publié en 1718, par le P. Longueval, sous les auspices du cardinal d'Alsace. Méganck prit ensuite part aux discussions du jour dans les trois écrits suivants : *Défense des contrats de vente, rachetables des deux côtés, communément usités en Hollande, ou Réflexions sur la lettre de M***, docteur de Sorbonne du 25 mars 1730 à M. Van Erkel*, in-4°, Amsterdam, 1730; *Suite de la défense des contrats de vente rachetables*, in-4°, Amsterdam, 1731, enfin *Remarques sur la lettre de Mgr l'évêque de Montpellier à M. Van Erkel au sujet d'un écrit qu'il avait envoyé à ce prélat, intitulé Suite de la défense des contrats*, in-4°, Amsterdam, 1731. Par ces traités, Méganck, d'accord avec la plupart des jansénistes, s'élève contre les contrats de vente rachetables, et identifie le prêt à intérêt avec l'usure.

La lettre sur la primauté de saint Pierre et de ses successeurs, in-12, Utrecht, 1764 et 1772, est dirigée contre Pierre Leclerc, janséniste appelant. Méganck veut montrer que la primauté du pape est une primauté d'autorité, de juridiction et qu'elle est d'origine divine. *Nouvelles ecclésiastiques*, du 21 mai 1764, p. 81-84. Ce traité, qui donne un formel démenti à la conduite de Méganck, fut attaqué par le P. Pinel, ex-oratorien, dans l'écrit intitulé : *De la primauté du pape*, in-4°, La Haye, 1769, et Londres, 1772; l'écrit de Pinel fut critiqué par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 21 mars 1770, p. 45-46, et traduit en latin en 1782, dans une édition dédiée à l'empereur Joseph II, in-8°, Vienne, 1782.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 500; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 718; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 14; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique et dans les pays limitrophes*, t. I, Bruxelles, 1840, p. 379-387; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol. in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 139; Vandeputte, *Biographie des hommes remarquables de la Flandre occidentale*, 4 vol. in-8°, Bruges, 1843-1849, t. IV, p. 98-105; *Suite du nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité du XVIIIe siècle, depuis 1767 jusqu'à 1778*, t. VII, p. 182-185; *Nouvelles ecclésiatiques* du 9 octobre 1776, p. 161-162; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIV, Bruxelles, 1897, p. 286-290.

J. CARREYRE.

MEINDARTS Pierre Jean (1684-1767), né à Groningue (Pays-Bas), le 7 novembre 1684, entra à l'Oratoire de Malines, puis à Louvain; il fut ordonné en Irlande en 1716. Vicaire à Rotterdam, il fut élu archevêque (schismatique) d'Utrecht, le 2 juillet 1739, et sacré le 9 juin 1740 par Varlet. Ce fut lui qui créa les évêchés suffragants de Harlem en 1742 et de Deventer en 1757. Il fut en relations avec les jansénistes français, en particulier, avec l'évêque d'Auxerre, de Caylus. Il convoqua et présida le concile d'Utrecht en septembre 1763. Il mourut le 31 octobre 1767. Voir UTRECHT.

Meindärts a toujours eu une grande influence dans l'Église janséniste d'Utrecht, mais il a relativement peu écrit. On peut citer : *Lettres sur les affaires de l'Église*, 4 novembre 1755; *Lettre à Benoît XIV*, 13 février 1758, pour justifier sa conduite; *Mandement du 22 mai 1758*, sur la mort de Benoît XIV; *Recueil de témoignages en faveur de l'Église catholique des Provinces-Unies*, in-4°, 1763, et 2 vol. in-12, 1763; *Actes du concile d'Utrecht*, de 1763; ils furent traduits en français et condamnés par Rome le 30 avril 1765; *Lettre au pape au sujet du concile d'Utrecht*, 10 octobre 1766, dans laquelle Meindärts réclame contre les jugements de Rome. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV, p. 231-232.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXVII, p. 528; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIV, col. 771; *Nouvelles ecclésiastiques* des 16-23 mai 1768, p. 77-84; Delvenne, *Biographie du royaume des Pays-Bas ancien et moderne*, 2 vol. in-8°, Liége, 1829, t. II, p. 139.

J. CARREYRE.

MÉKHITAR religieux et savant arménien catholique, fondateur de la Congrégation des Mékhitaristes (1676-1749). Il naquit à Sivas (Anatolie), l'ancienne Sébaste, le 7 février 1676, de deux pieux Arméniens dissidents de cette ville, Pierre et Charistan, dont il fut l'unique enfant. Il reçut au baptême le nom de Manouk auquel il ajouta plus tard celui de *Mékhitar* (consolateur), quand il embrassa la vie religieuse. Son goût pour l'étude se manifesta de très bonne heure. Quand il eut appris les premiers éléments à l'école de deux religieuses, il alla perfectionner son instruction au monastère de *Carmir Vanq* (Couvent-Rouge), situé à 16 kilomètres nord-ouest de sa ville natale. Il y prit l'habit monastique et, par une exception assez fréquente dans certaines Églises orientales dissidentes, il fut ordonné diacre dès l'âge de quinze ans (1691). Peu de temps après, poussé par le désir d'augmenter ses connaissances, il se rendit à Etchmiadzin, centre religieux le plus important de l'Arménie et siège du *catholicos* (patriarche), parce qu'on lui avait représenté ce monastère comme la source la plus riche de la science ecclésiastique. Cependant, la rencontre qu'il fit à Erzéroum d'un missionnaire catholique, puis celle d'un gentilhomme arménien qui avait voyagé en Europe, lui inspirèrent un vif désir de connaître la science occidentale dont il n'avait que des données très vagues. A son retour, il se fixa au monastère de Passen, où l'évêque-supérieur lui confia la surveillance de l'Église et l'éducation des enfants. Il en repartit bientôt pour de nouveaux voyages, particulièrement en Syrie. A Alep il se lia avec un jésuite, le P. Antoine Beauvoller, qui le fit entrer dans l'Église catholique et lui conseilla de se rendre à Rome. Le jeune Mékhitar, qui n'avait encore qu'une idée très imparfaite de la science occidentale, vit dans ce projet de voyage un moyen sûr de la connaître et de l'approfondir. Muni d'une lettre du missionnaire, il se mit en route, mais une grave maladie dont il fut atteint à Chypre l'obligea à renoncer à son dessein (1695). Il revint à Sivas et fut ordonné prêtre à l'âge de vingt ans (1696), au monastère de *Sourp-Nichan* (Sainte-Croix), situé à 4 kilomètres à l'ouest de la ville. Il lut les traductions arméniennes des saintes Écritures et des Pères grecs et syriens, parcourut la région environnante pour prêcher, et reçut en 1699 la crosse et le titre de *vardapet* (docteur).

Une de ses grandes préoccupations était l'union de son Église avec Rome. En 1700 il se rendit à Constantinople dans l'intention d'y fonder un collège pour ses compatriotes, mais il n'eut pas le temps de réaliser ce projet. Il s'établit dans le quartier commerçant de Galata et fit de l'église Saint-Georges le centre de son apostolat. Les succès croissants de ses prédications lui amenèrent des disciples, mais son ardeur pour le catholicisme lui suscita des ennemis. La situation était alors difficile pour les Arméniens unis à Rome, à cause des persécutions dont ils étaient l'objet de la part du patriarche Éphrem et de son successeur Avédik. Mékhitar jugea prudent de disperser ses disciples et se retira lui-même au couvent des capucins, sous la protection de la France. L'acharnement de ses ennemis devint tel qu'il n'y fut bientôt plus en sécurité. Après s'être mis sous la protection de la sainte Vierge avec ses disciples, il leur donna rendez-vous en Morée, alors territoire vénitien, où ils devaient le rejoindre par petits groupes. Il se rendit d'abord à Smyrne, au couvent des jésuites, puis à Modon, en Morée, où il fut fort bien accueilli par les autorités vénitiennes. C'est là qu'il se fixa et qu'il groupa de nouveau ses disciples qui avaient réussi à fuir de Constantinople par des chemins divers. Il attribua le salut de tous à Marie et se mit une seconde fois sous son patronage, le 8 septembre 1702. Les Vénitiens lui ayant donné quelques propriétés, Mékhitar songea à transformer sa pieuse société en congrégation régulière. Le pape Clément XI la confirma en 1712, mais en substituant la règle de saint Benoît à celle de saint Antoine que l'on avait suivie jusqu'alors. En même temps, il donnait à Mékhitar le titre d'abbé. Trois ans plus tard, les Turcs envahissaient la Morée et en chassaient les Vénitiens. Au mois d'avril 1715, Mékhitar et ses religieux, recueillis par la flotte du gouverneur de la Morée, Angelo Emo, débarquaient à Venise. Sur les instances de Clément XI, la Sérénissime République leur céda à bail l'île de Saint-Lazare, ancien lazaret

de la ville (8 septembre 1717). Ils n'y trouvèrent que des ruines et se mirent immédiatement à bâtir un couvent et une église, tout en se préparant à réaliser le but de leur fondateur qui était le relèvement intellectuel et moral du peuple arménien. Mékhitar ne se laissait pas absorber par les soucis matériels, et donnait à tous l'exemple du travail en consacrant ses loisirs à l'étude. Il fonda même une imprimerie dont les productions devaient porter en Turquie les lumières de la foi chrétienne. Il termina le monastère en 1740. Trois ans plus tard, il sentit les premières atteintes d'une grave maladie qui finit par l'emporter le 27 avril 1749, à l'âge de soixante-treize ans. En 1844, le cardinal Moonnico fit le procès de l'Ordinaire pour introduire sa cause de béatification à Rome, mais les troubles politiques qui ne tardèrent pas à éclater dans la péninsule arrêtèrent les démarches. Elles ont été reprises en 1901, sous les auspices du cardinal Sarto, patriarche de Venise, le futur Pie X.

Mékhitar a laissé des œuvres assez nombreuses, parmi lesquelles il faut citer un *Commentaire sur l'évangile de saint Matthieu* (1737), un *Commentaire sur l'Ecclésiastique*, une *Grammaire* et un *Dictionnaire arméniens* (1744), un *Catéchisme* en arménien vulgaire, un *Poème à la sainte Vierge*, et une *Bible arménienne* (1733), considérée comme fort précieuse.

Vita dell'abbate Mechitar, Venise, 1810; *La vie du serviteur de Dieu Méchitar, fondateur de l'ordre des moines arméniens Méchitaristes de Venise, ainsi que la vie des abbés généraux et des moines les plus célèbres de la congrégation*, Venise, 1901; P. Minas Nurikian, *Il servo di Dio Abbate Mechitar, fondatore dei PP. Mechitaristi (Padri Armeni Benedictini) di Venezia, di Viena, Sua vita et suoi tempi*, Rome, 1914; *Notice sur le couvent arménien de Saint-Lazare de Venise*, Venise, 1921.

R. Janin.

MÉKHITARISTES, bénédictins arméniens, fondés par Mékhitar. — Il est difficile de déterminer la date exacte à laquelle fut constituée cette nouvelle congrégation, bien que l'on accepte habituellement celle du 8 septembre 1701. La Société se composa tout d'abord des disciples que Mékhitar avait groupés autour de lui à Constantinople et dont plusieurs étaient prêtres. Avant de fuir devant la persécution, il s'était mis avec eux sous la protection de la sainte Vierge et leur avait donné le double titre d' « Enfants de Marie » et de « Docteurs de la Pénitence ». Ils se retrouvèrent tous à Modon, en Morée, où ils bâtirent bientôt une église et un monastère dédiés à saint Antoine, ermite. Le but de la société était et demeure encore la diffusion de la foi chrétienne parmi les Arméniens et leur formation à la fois religieuse, littéraire et scientifique. On n'y admet que des Arméniens. Au début, la règle était celle de saint Antoine, assez commune parmi les moines orientaux, encore qu'il ne faille pas donner à ce terme de règle le sens rigoureux qu'il a pris en Occident. Les mékhitaristes ont conservé dans leurs armes des traces de ces origines. Elles représentent en effet une croix contournée aux quatre cantons des emblèmes de saint Antoine : la flamme, la cloche, l'évangile et le bâton.

En 1711, Mékhitar envoya à Rome deux de ses religieux, les PP. Élie Mardyros et Jean Simon, pour offrir à Clément XI l'humble hommage du monastère de Saint-Antoine de Modon et de ses habitants. Ils devaient également solliciter l'approbation de la nouvelle société et de ses constitutions. Le pape accueillit favorablement cette demande et approuva la petite congrégation, mais en modifiant la règle. Jugeant que les coutumes du monachisme oriental, qui visent plus à la sanctification personnelle des religieux qu'à leur action sur les âmes, convenaient assez mal au but de l'institut, il demanda aux mékhitaristes de renoncer à la règle de saint Antoine et de choisir entre celles de saint Augustin, de saint Basile et de saint Benoît. En même temps, il nommait Mékhitar premier abbé du monastère (1712). Ce fut la règle de saint Benoît que l'on adopta. Mékhitar et ses religieux émirent de nouveaux vœux selon cette règle (1715). Le 4 décembre 1762, Clément XIII approuvait encore les constitutions.

En 1717, les mékhitaristes prenaient possession de l'île de Saint-Lazare à Venise et s'y construisaient un monastère et une église sur les ruines d'un lazaret. Tout était organisé en 1740. Les mékhitaristes n'avaient pas attendu ce moment pour travailler efficacement au relèvement de leur nation. L'imprimerie que Mékhitar avait installée dans le couvent envoyait en Turquie les ouvrages de science et de religion qu'ils composaient dans leur solitude, et des missionnaires allaient porter les lumières de la vraie foi en Asie Mineure. A la mort de Mékhitar (1749), la congrégation comptait 41 prêtres et 13 frères convers. Vingt-quatre ans plus tard, ils se séparèrent pour former deux branches différentes, qui existent encore aujourd'hui.

I. Mékhitaristes de Venise. — Mékhitar eut pour successeur Étienne Melkom ou Melkior, originaire de Constantinople. Le nouvel abbé voulut modifier les constitutions, ce qui amena de profondes dissensions, Le chapitre général de 1772 fut très agité et les opposants, sous la conduite du P. Babighian, se séparèrent pour former une congrégation distincte. Nous en reparlerons plus loin (*Mékhitaristes de Vienne*).

Melkom mourut en 1800 et laissa le gouvernement de la congrégation à Aconce Köver, né en Transylvanie. où se trouve encore aujourd'hui une forte colonie arménienne. Aconce prenait le pouvoir en des temps difficiles, à cause de la conquête de la Vénétie par les armées françaises. Pour éviter la dispersion des religieux et la vente des biens du monastère, il imagina de faire reconnaître Saint-Lazare comme une académie. La nationalité des mékhitaristes, les travaux littéraires et scientifiques auxquels ils se livraient depuis plus d'un demi-siècle, aplanirent les difficultés et Bonaparte leur accorda la reconnaissance désirée. Ils purent ainsi continuer en paix leurs travaux apostoliques. Aconce obtint de Rome le titre d'archevêque, attaché depuis cette époque à celui d'abbé de Saint-Lazare (18 mai 1804). — Sukias de Somal lui succéda en 1824 en cette double qualité. Ce fut lui qui donna la plus vive impulsion aux travaux littéraires et scientifiques des religieux. Il prêchait d'ailleurs d'exemple, car il fut un écrivain distingué et publia de nombreux ouvrages. Il fonda les deux collèges nationaux de Venise et de Padoue. — A sa mort (1846), il fut remplacé par Georges Hurmuz, auteur de traductions arméniennes fort nombreuses de classiques anciens et modernes. — La congrégation de Venise fut gouvernée pendant près d'un demi-siècle (1876-1921) par Mgr Ignace Ghiurékian, qui lui donna un plus grand développement. Il réorganisa l'imprimerie, qu'il dota de machines perfectionnées, restaura et agrandit l'église du monastère et fonda plusieurs missions en Turquie, missions qu'il eut la douleur de voir à peu près toutes disparaître au cours de la guerre mondiale.

La congrégation de Venise reçut sous son gouvernement de nouvelles constitutions que Rome approuva pour six ans, le 6 août 1909. Elle est gouvernée par l'abbé-archevêque, assisté d'un Conseil de dix membres nommés par le chapitre général. Elle se recrute exclusivement parmi les Arméniens. En général, on préfère prendre de jeunes enfants de manière à faire toute leur éducation dans le monastère. Quand ils ont terminé leurs études classiques, c'est-à-dire vers la dix-septième année, ils entrent au noviciat et conti-

nuent à étudier la rhétorique, le latin et les sciences. Puis ils consacrent plusieurs années à la philosophie et à la théologie, après quoi ils sont ordonnés prêtres et appliqués à divers emplois avant d'être envoyés en mission. Quand ils quittent le monastère ils reçoivent le titre de *vartapet* (docteur). Les religieux portent une double tunique à manches larges et le manteau à capuchon, le tout de couleur noire. Ils gardent la barbe longue, comme tous les moines orientaux. Leur nombre a bien diminué dans les quinze dernières années. En 1910, ils étaient 65 prêtres et 30 moines; en 1925, ils ne comptaient plus que 39 prêtres, 6 clercs et 7 convers. Quatre des leurs ont été massacrés par les Turcs de 1915 à 1918. Depuis la dispersion des Arméniens à travers le monde, causée par la guerre mondiale, leur recrutement devient de plus en plus difficile.

Leurs œuvres ont également diminué d'importance et de nombre. Le monastère de Saint-Lazare à Venise reste le centre de la congrégation, la résidence de l'abbé-archevêque. Il possède une vaste imprimerie, une bibliothèque de plus de 30 000 volumes, une collection de 2.000 manuscrits arméniens dont le P. Basile Sarguissian a entrepris le catalogue raisonné (le premier volume a paru en 1914 et renferme les manuscrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, in-4°, xx pages et 838 colonnes). Outre les multiples ouvrages qu'ils publient et dont nous parlerons plus loin (on en compte déjà plus de 800 en arménien et 200 en diverses langues européennes), les Mékhitaristes de Venise font paraître, depuis 1843, une revue mensuelle d'histoire et de littérature très appréciée des connaisseurs, le *Pazmavêp* (le *Polyhistor*). Ils exercent aussi un ministère actif, desservent à Venise même la petite église de la Sainte-Croix, construite aux frais des Arméniens, et dirigent deux collèges en Italie, celui de Venise, collège Raphaélian, fondé en 1836 grâce aux libéralités d'un riche Arménien de Madras, et un autre à Milan. Un troisième, le collège Mouradian, fondé à Padoue en 1834, installé à Paris de 1846 à 1878, fut uni plus tard à celui de Venise. En Turquie, il y avait en 1914, en dehors de Constantinople, plusieurs missions à Ismidt (Nicomédie), Bagtchédjik, Trébizonde, Mouch, Van, Bitlis. Il ne leur reste plus que le collège Saint-Grégoire-l'Illuminateur à Constantinople; encore a-t-il beaucoup perdu de son importance depuis le triomphe des nationalistes turcs (1922). Les Mékhitaristes ont dû également abandonner leurs missions de Théodosia et de Simféropol en Crimée et de Salmas en Perse. A Rome, le pape Grégoire XVI leur donna l'église de Saint-Blaise, et l'hôpital pour les Arméniens qui lui est annexé.

Le but poursuivi par Mékhitar en fondant sa congrégation a été en grande partie réalisé, car elle a restauré la littérature arménienne et conservé à sa nation les trésors de connaissances accumulés par les ancêtres, elle a initié les jeunes générations aux littératures et aux sciences de l'Occident. Nous avons indiqué plus haut, col. 497, les principaux ouvrages de Mékhitar. Ses disciples ont brillamment continué l'œuvre commencée et acquis chez les Arméniens, catholiques et dissidents, et dans le monde entier, une réputation méritée de culture littéraire et scientifique. Nous ne prétendons pas donner ici la liste complète des livres composés par ceux de Venise et qui dépassent le millier; nous nous contenterons d'indiquer les principaux auteurs et les meilleurs de leurs ouvrages. Remarquons d'ailleurs que ces derniers sont surtout consacrés à l'histoire, à la littérarure et aux sciences. Les écrits proprement ecclésiastiques des mékhitaristes, quoique assez nombreux, ne sont le plus souvent que des traductions ou des adaptations d'ouvrages orientaux ou occidentaux, anciens et modernes. On y trouve cependant d'excellentes éditions arméniennes de l'Ancien et du Nouveau Testament, et de multiples manuels de piété en turc ou en arménien.

Pour la théologie proprement dite, signalons Avédikian, *Sopra la processione dello Spirito santo dal Patre e dal Filio*, Venise, 1824, ouvrage très estimé. Les mékhitaristes ont surtout étudié la patrologie. Ils ont donné des éditions pratiques des anciens auteurs arméniens, comme Moïse de Khorène, Zénobe de Glak, Élisée, Lazare de Pharbe, Fauste de Byzance, etc. Ils ont publié les œuvres du catholicos Jean Otznéti ou le Philosophe, du VIIIe siècle, *Dom. Johannis philosophi Ozniensis Armeniorum catholici opera per R. P. J.-B. Aucher*, Venise, 1834, les œuvres poétiques du catholicos Nersès de Claj (XVIIe siècle), Venise, 1830, les œuvres en prose du même, édition Cappeletti, Venise, 1833, etc. Ils ont donné de nombreuses traductions des Pères grecs, comme l'Hexaméron de saint Basile, les Lettres de saint Ignace d'Antioche, des traductions d'ouvrages grecs et syriaques dont l'original avait disparu, et qui ne se conservaient plus que dans les versions arméniennes. Ils ont édité des livres liturgiques, comme la *Liturgia Armena, transportata in italiano*, du P. Avédikian, Venise, 1832, *The Armenian Ritual*, du P. Issaverdentz, 4 vol., Venise, 1863-1876.

L'ouvrage d'histoire le plus important est celui du P. Michel Tchamtchenian, *Histoire de l'Arménie*, 3 vol., Venise, 1784-1786. Le P. Alichian a publié *Haïabadoum*, histoire de l'Arménie, en deux parties, Venise, 1901-1902, où la critique est malheureusement en défaut. Le même auteur publia aussi divers travaux de géographie, comme la *Topographie du district de Chirag*, 1891, l'*Aïrarad*, 1890, le *Sissagan*, 1893, le *Sissouan*, 1895, etc. Longtemps avant lui, le P. Indjidjian avait donné la *Description de l'ancienne Arménie*, 3 vol., Venise, 1835, et les *Recherches archéologiques sur l'Arménie*, 3 vol., Venise, 1835. Le P. Sarguissian avait publié la *Topographie de la Grande et de la Petite Arménie*, Venise, 1864. Citons encore Aivazovski, Seth, et tant d'autres, qui ne s'occupèrent pas seulement d'histoire et de géographie arméniennes, mais publièrent des ouvrages d'intérêt plus général et qui sont particulièrement appréciés.

Les mékhitaristes de Venise se sont préoccupés de fournir à la jeunesse arménienne des livres classiques, non seulement de littérature, mais encore d'histoire, de géographie, de sciences mathématiques et naturelles. Outre les auteurs nationaux dont ils ont donné mainte édition, ils ont traduit en arménien de nombreux ouvrages grecs et latins, et de multiples œuvres modernes en diverses langues européennes. Les questions de linguistique les ont également passionnés. Aussi ont-ils fourni un nombre considérable de dictionnaires, de grammaires et d'études variées sur la langue arménienne. Plusieurs d'entre eux se sont révélés des poètes remarquables, comme les frères Hurmuz, dont l'un, Mgr E. Hurmuz, traduisit l'Énéide et les Églogues de Virgile, et donna un poème, le *Jardin*, en quatre chants. Le P. Alichan a publié plusieurs volumes de poésies anciennes et modernes, et en a composé lui-même un grand nombre, *Œuvres poétiques*, 5 vol., 1857-1858, *Souvenirs de la patrie arménienne*, 1869-1870, etc. Le même auteur a publié des études critiques de divers auteurs arméniens anciens. Mgr Sukias de Somal, dans son *Quadro della letteratura armena*, Venise, 1829, donne, siècle par siècle, une idée juste et raisonnée des produits de la littérature arménienne.

Cette rapide esquisse suffit à montrer l'activité littéraire et scientifique des mékhitaristes de Venise depuis deux siècles qu'ils existent. On en aura une idée plus complète en parcourant l'ouvrage du P. Ar-

sène Gazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne*, Venise, 1909.

II. Mékhitaristes de Vienne. — Ils forment une branche séparée de la congrégation de Venise.

Melkom, successeur de Mékhitar, ayant voulu faire des changements dans les constitutions, un certain nombre de religieux s'y opposèrent. Le chapitre général de 1772 ne parvint pas à rétablir l'accord entre les deux camps. Les opposants furent expulsés et allèrent fonder à Trieste une maison qui compta bientôt 19 prêtres. L'impératrice Marie-Thérèse les prit sous sa protection, et c'est ainsi que se forma, en 1773, la nouvelle congrégation. Pie VII lui donna un abbé général en 1803 dans la personne du P. Babighian. Les biens de ces religieux ayant été vendus sous la domination napoléonienne, ils cherchèrent un refuge à Vienne, où ils étaient invités à s'occuper de la colonie arménienne de cette ville (1809). Le bienheureux Clément Hofbauer, rédemptoriste, prit en main leur cause et les aida puissamment. Après le premier abbé-archevêque, Babighian (1773-1827), ils furent gouvernés par le P. Ariste Azarian qui releva la congrégation et la fit prospérer. Leurs constitutions furent approuvées provisoirement par Pie IX en 1852 et définitivement, avec quelques modifications, par Léon XIII, le 23 janvier 1885.

Les mékhitaristes de Vienne se consacrèrent, comme leurs confrères de Venise, au relèvement intellectuel et moral des Arméniens. Ils s'intéressèrent tout d'abord à ceux qui étaient fixés en Autriche-Hongrie, particulièrement en Transylvanie, et fondèrent des maisons à Trieste, à Neussatz, à Peterwardein, puis ils songèrent à ceux de Turquie et s'établirent à Conss tantinople, à Smyrne, à Aïdin, etc. Pour les mission- d'Orient, ils firent un effort considérable dans la première moitié du xixe siècle. L'Association pour la propagande des bons livres, fondée par eux, répandit, de 1830 à 1850, 445 989 volumes; malheureusement elle fut obligée de se dissoudre, au bout de vingt ans, faute de ressources suffisantes. Les mékhitaristes de Vienne ont publié plus de 500 ouvrages en arménien ou en turc

Leur maison généralice se trouve toujours à Vienne, où réside l'abbé-patriarche. Il y a un collège, des cours de théologie, un splendide musée d'histoire naturelle, une collection numismatique de 15 000 pièces, une bibliothèque de 35 000 volumes et une grande imprimerie qui édite des livres en plus de cinquante langues différentes. En 1891, les mékhitaristes de Vienne ont commencé la publication, non encore achevée, du catalogue de leurs manuscrits arméniens. Ils font paraître également une revue arménienne fort appréciée, le *Handès Amsorya*. En 1914, ils possédaient en Turquie : à Constantinople, un lycée, à Smyrne, une école supérieure et une paroisse, à Aïdin, une paroisse. Ils n'ont pu conserver qu'une résidence à Constantinople. Les missionnaires qui évangélisaient l'intérieur du pays, à Erzéroum, à Trébizonde, etc., ont dû se retirer. En 1925, trois Pères se sont établis au Pirée pour s'occuper des Arméniens immigrés en Grèce. Quelques mékhitaristes de Vienne habitent la Galicie; ils ont un couvent à Lemberg et s'occupent des Arméniens de cette province. La congrégation a diminué depuis quelques années, car le recrutement devient de plus en plus difficile. Au lieu de 35 prêtres et de 15 frères qu'elle avait en 1910, elle ne compte plus en 1925 que 28 prêtres, 4 clercs, 4 convers et un novice.

Les mékhitaristes de Vienne ont fourni un effort littéraire et scientifique presque aussi grand que leurs confrères de Venise. On trouve chez eux quelques ouvrages de théologie, comme le *De fidei symbolo, quo Armeni utuntur*, du P. Catergian, Vienne, 1892, d'autres de liturgie, comme *La liturgie des Arméniens* du même. L'étude des sources de l'histoire nationale et la publication des textes patristiques et autres ont occupé des hommes remarquables, comme les PP. Dachian, Daghbachian, Der-Boghossian, Kalemkiarian, Tchakédjian, etc. Le P. Dachian s'est également fait un nom dans la paléographie arménienne. La littérature et les sciences n'ont pas été non plus négligées. Les PP. Ménéchian, Vardanian, Akinian, Kalemkiarian ont brillé ou brillent encore dans ce domaine. Il est sorti de l'imprimerie de Vienne de nombreux livres classiques arméniens et des manuels scolaires divers. On peut donc affirmer que, si leurs œuvres sont moins connues que celles de leurs confrères de Venise, les mékhitaristes de Vienne n'ont pas moins contribué, pour une large part, au relèvement de leurs compatriotes et permis à la science occidentale de faire des progrès nouveaux dans la connaissance de l'Orient ancien et moderne.

Tchamtchenian, *Histoire de l'Arménie* (en arménien) 3 in-4°, 1784-1786; *Compendiose notizie sulla congregazione dei monachi Armeni Mechitaristi*, Venise, 1818; Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet*, in-16, Leipzig, 1836; P. Minas Nurikian, *Il servo di Dio Abbate Mechitar, Fondatore dei PP. Mechitaristi (Padri Armeni Benedictini) di Venezia, di Viena, sua vita et suoi tempi*, Rome, 1914; *Notice sur le couvent arménien de Saint-Lazare de Venise*, 1921; P. Arsène Gazikian, *Nouvelle bibliographie arménienne* (en arménien), Venise, 1909; Kalemkiarian, *Une esquisse de l'activité littéraire-typographique de la congrégation méchitariste à Vienne* (en arménien).

R. Janin.

MÉLANCHTHON Philippe (1497-1560), ami et associé de Luther dans l'œuvre de la Réforme. Comme pour Luther, mais beaucoup plus succinctement, on verra d'abord, I. la vie de Mélanchthon, puis, II. sa philosophie et sa théologie (col. 505).

I. Vie. — Philippe Mélanchthon naquit à Bretten, petite ville du Bas-Palatinat, maintenant dans le duché de Bade, le 16 février 1497. Le nom de la famille était *Schwarzerd, Terre noire*. Vers 1597, Jean Reuchlin, le célèbre humaniste, qui était son grand-oncle maternel, grécisa son nom : Μέλαινα χθών : *Terre noire*. A partir de 1531, Mélanchthon employa la forme adoucie Mélanthon. *Corpus Reformatorum*, t. i, p. cxxxi.

Les parents de Mélanchthon étaient à l'aise; ils lui firent donner une forte instruction. Reuchlin s'y employa aussi. Le 16 octobre 1507, l'enfant perdit son père. Les deux années suivantes (1507-1509), il fréquenta l'école de Pforzheim, très renommée à l'époque; dès 1509, le 14 octobre, il fut immatriculé à l'université de Heidelberg, et, selon l'usage, à la faculté des arts. Là, et bientôt à Tubingue, il s'initia à toutes les connaissances de l'époque; il acquit une science particulièrement profonde de la langue grecque. En 1511, il passa son baccalauréat. En 1512, il voulut passer le doctorat; à cause de son âge on s'y opposa. Il partit pour Tubingue, où, le 17 septembre, il se fit immatriculer. Le 25 janvier 1514, il passait son doctorat; sur onze candidats, il était reçu premier. Dès lors il commença à enseigner. La fameuse querelle autour de Reuchlin n'était pas encore éteinte; Mélanchthon y prit parti pour son grand oncle, ce à quoi ses propres goûts l'inclinaient aussi.

En 1518, sur la recommandation de Reuchlin, on l'appela à Wittenberg, pour y enseigner le grec. Il y arriva le 25 août. Au dire de Spalatin, il eut vite jusqu'à 500 auditeurs, et plus tard jusqu'à 1500. Rapidement, il se lia avec Luther. Sous son influence, il s'adonna à l'étude de la Bible, et notamment de saint Paul. En 1519, il assista à la *dispute* de Leipzig entre Jean Eck et Luther; les mois suivants, il écrivit contre Jean Eck : *Defensio contra Iohannem Ekium, C. R.*,

t. I, col. 108 sq. Sous l'impulsion de Luther, il s'adonnait dès lors de plus en plus à la théologie. Il goûta peu la théologie du XVe siècle, avec ses subtilités et ses arguties; ses goûts le portèrent plutôt vers l'étude de la Bible et des Pères. Le 19 septembre 1519, il avait acquis le grade de bachelier en théologie: dès lors il appartint à la faculté de théologie. Mais il ne voulut jamais conquérir le grade de docteur en cette matière. *C. R.*, t. IV, col. 811. Le 25 novembre 1520, sur le conseil de Luther, il se maria avec Catherine Krapp, fille du maire de Wittenberg. Ainsi Luther l'attachait pour toujours à cette ville. Catherine devait mourir en 1557; le ménage eut quatre enfants. Au mois de décembre 1521, Mélanchthon fit paraître son fameux manuel de théologie, les *Loci communes rerum theologicarum, seu Hypotyposes theologicæ*. Ce manuel eut un très grand succès. Pour le contenu, voir ci-après, col. 508 sq.

En 1525, les paysans du Palatinat prirent Mélanchthon comme arbitre entre leur prince-électeur et eux. Tout en conseillant au prince la douceur et la clémence, il fut très dur pour les paysans : « Leur demande d'être affranchis du servage n'a aucune raison valable. Au contraire, brutaux et indisciplinés comme ils le sont, les Allemands ont déjà trop de liberté. Avec leur violence et leur soif de sang, il faudrait les mener beaucoup plus durement encore. » *Wider die Artikel der Bauerschaft*, *C. R.*, t. XX, col. 655, 657.

En 1528, Mélanchthon publia l'*Instruction pour la visite des Églises*. En 1529, il parut à la diète de Spire, et se joignit à ceux qui *protestèrent* contre le recès de cette diète. En 1530, se tint la fameuse diète d'Augsbourg. Toujours sous le coup de la condamnation portée contre lui à la diète de Worms (1521), Luther ne put y paraître; il s'en tint le plus près qu'il put, dans la forteresse de Cobourg, qui appartenait à l'électeur de Saxe. Ce fut donc Mélanchthon qui rédigea la fameuse *Confession* d'Augsbourg; le 25 juin, il la lut devant les États. La théorie de la justification par la foi en était l'âme; aussi, sur le fond de cette *Confession*, Luther donna son assentiment. Mais « sur le purgatoire, sur le culte des saints, et surtout sur l'Antéchrist de pape », il la trouvait trop peu catégorique. Enders, *Luthers Briefwechsel*, t. IX, p. 133; 21 juillet 1530.

Dans la suite des négociations, Mélanchthon fléchit davantage encore, et tout particulièrement dans une lettre au légat Campeggio (6 juillet 1530). *C. R.*, t. II, col. 168 sq. Cette lettre est pleine de formules de soumission; pour les désaccords doctrinaux, ils n'existaient qu'en apparence : *Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana* (!) col. 170. Les semaines suivantes, il engagea son parti à n'insister que sur deux points : la communion sous les deux espèces et le mariage des prêtres. Puis il se ressaisit et écrivit l'*Apologie de la Confession d'Ausgbourg* (1530-1531); il y est plus catégorique que dans la *Confession* elle-même. Il est vrai que, quand il la retoucha et y mit la dernière main, c'était déjà plusieurs mois après la diète.

Tous ceux qui avaient vécu les négociations d'Augsbourg emportaient de Mélanchthon la même impression : ses hésitations doctrinales étaient peu dignes de l'auteur d'une profession de foi, et ses habiletés étaient inconciliables avec la loyauté. Dans la *Confession* et l'*Apologie de la Confession*, lorsqu'il parle de la justification par la foi, il se recommande hautement de saint Augustin. C'était un mensonge formel; dès cette époque, il savait fort bien que saint Augustin n'était pas pour cette théorie (ci-dessus, article LUTHER, t. IX, col. 1256).

Après la diète d'Augsbourg, il put s'adonner à loisir à ses fonctions de professeur. En 1532, il publia son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*; il y distinguait nettement la justification, sentence extérieure de Dieu sur nous, et la sanctification ou changement intérieur. A cette époque, il reçut des offres réitérées de venir en Pologne, en France et en Angleterre. Il aurait sans doute accepté de se rendre dans l'un ou l'autre de ces deux derniers pays; mais son électeur s'y opposa.

En 1529, à Marbourg, puis en 1534 à Cassel, il se rencontra avec les sacramentaires Zwingle et Bucer; il finit par pencher de plus en plus du côté des sacramentaires (ci-après *Relations avec Luther*).

Les années suivantes, en dehors de ses relations avec Luther (ci-après), il y a peu de points saillants à noter dans sa vie. Il songea à la réunion d'un concile avec les catholiques, projet auquel il fut tantôt favorable et tantôt opposé, à la tenue de synodes entre protestants, auxquels il était plus favorable que Luther.

Après la mort de Luther (nuit du 17 au 18 février 1546), Mélanchthon resta comme le chef du luthéranisme, mais chef souvent contesté et harcelé. Plusieurs de ses coreligionnaires ne cessèrent de s'élever contre ce qu'ils qualifiaient d'apostasies : concessions aux catholiques ou plutôt au bon sens dans la théorie de la justification; concessions sur des points de culte, etc.

De plus en plus, Mélanchthon avait incliné vers l'utilité religieuse des œuvres. Dans l'*Interim* d'Augsbourg (1548), revisé par lui à Leipzig, on les déclarait nécessaires au salut. De là, les protestations de Nicolas d'Amsdorf, de Mathias Flacius Illyricus, de Nicolaus Gallus, Schnepf, Stolz, Aurifaber et autres.

Dans l'*Interim*, Mélanchthon avait aussi concédé beaucoup de points du culte catholique : l'usage des vases et des ornements sacrés, des cierges, du latin, le bréviaire et les jeûnes, les sacrements de la confirmation et de l'extrême-onction, celui de la pénitence, quoique non dans le sens catholique, la messe, mais sans la croyance à la transsubstantiation, le culte des saints et des images. Il regardait ces points comme *indifférents : adiaphora*. « La vraie doctrine évangélique », se disait-il, suffirait à renseigner le peuple sur ce que ces rites avaient de fâcheux. Flacius, Gallus et autres protestèrent vivement contre cette prétendue indifférence. En 1552, Mélanchthon abandonnait l'*Interim*. Toutefois, la lutte ne finit vraiment qu'avec la Formule de concorde de 1577 : *Solida declaratio*, art. 10 : chaque Église recevait le droit de se servir de ces rites et objets selon sa convenance.

En même temps se poursuivait la lutte sacramentaire. Finalement, là encore, Mélanchthon essaya de garder une position intermédiaire entre Calvin et les luthériens, et naturellement ne parvint à contenter personne. Sous des formes diverses, cette lutte, comme les précédentes, se continua jusqu'à sa mort. Aux disciples de Mélanchthon on donna le nom de *Philippistes*. A l'origine, ce nom leur vint de Flacius et autres adversaires, et comportait un sens satirique. Il devint quelque peu synonyme de cryptocalviniste.

En 1551, il pensa aller au concile de Trente. A cette fin, il écrivit la *Confession saxonne*, sorte de reproduction adoucie de la *Confession d'Augsbourg*. Il se rendit jusqu'à Nuremberg; mais au mois de mars 1552, il était de retour à Wittenberg.

De plus en plus, les infirmités étaient devenues crucifiantes. La mort de sa femme (1557) et de plusieurs amis avait accru ses tristesses. Souvent, dans ses dernières années, il soupirait après l'union dans son Église; il répétait le mot du Sauveur dans saint Jean : « Qu'ils soient un comme nous sommes un. » C'était vouloir la quadrature du cercle. Enfin, le

19 avril 1560, il rendit le dernier soupir. Il fut enseveli à côté de Luther, dans la chapelle du château de Wittenberg.

Trois grands peintres nous ont laissé le portrait de Mélanchthon : Jean Holbein, dans un petit médaillon maintenant au musée de Hanovre; Albert Dürer, dans une gravure sur bois, de 1526; et Lucas Cranach, ou plutôt les artistes de son atelier, en plusieurs répliques. Sa physionomie fait quelque peu penser à celle de Benoît Labre. Ce n'est qu'à force d'énergie, de régularité et de sobriété qu'il put se maintenir dans sa vie de travail. Il était désintéressé et fidèle à ses amis. Dans ses écrits et ses propos, il y a moins de laisser aller que chez Luther.

D'ailleurs, d'autres côtés de son caractère sont beaucoup moins à son éloge. Avant tout, chez cet auteur d'une *Profession de foi* fameuse, l'on a à regretter l'instabilitié de la croyance sur des points importants de la doctrine chrétienne, et plus encore le manque de sincérité. A Augsbourg, on se demandait s'il voulait tromper les catholiques ou abandonner les protestants. De plus en plus, il pencha vers les sacramentaires, mais il s'en cacha avec dissimulation. Pourtant, il supportait fort mal la contradiction, et fut loin d'être toujours d'une douceur parfaite: en 1540, par exemple, il poursuivit de sa haine et de ses injures le pauvre et doux visionnaire Gaspard Schwenkfeld.

En résumé, Mélanchthon a été un grand humaniste, neurasthénique, jeté malencontreusement sous l'influence de Luther et dans les luttes de la Réforme.

II. Philosophie et théologie. — Mélanchthon a embrassé tout le savoir de son temps. Ce savoir, il semble le posséder sans peine; il le communique d'une manière facile et naturelle.

Mais ce savoir n'a ni grandes envolées, ni vastes horizons : Mélanchthon ne fait pas penser au delà de ce qu'il sait; c'est un bon vulgarisateur. *Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris Ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hanc operam et hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, Ecclesiæ judicabam. C. R.*, t. xxi, col. 341 (1535). Vulgarisateur, Mélanchthon a partagé les illusions de son temps. Il a cru fortement à l'astrologie. En 1558, il répugnait fort à accompagner son électeur en Danemark : dans les étoiles, il avait lu qu'il ferait naufrage. Finalement le voyage n'eut pas lieu. Comme Luther, il croyait fermement à la fin très prochaine du monde.

Mélanchthon a été « le Précepteur de l'Allemagne, *Præceptor Germaniæ* ». Précepteur par les nombreuses universités qu'il a réformées ou fondées : Wittenberg, Tubingue, Leipzig, Rostock, Heidelberg, Francfort-sur-l'Oder, Marbourg, Kœnigsberg, Iéna. Précepteur par ses manuels et ses méthodes, par les idées qu'il a vulgarisées; dans les humanités, en philosophie et en théologie, son influence domine toute la période de l'orthodoxie. Dans les humanités : en Saxe, par exemple, sa *Grammaire latine* a été en usage jusqu'en 1734. En philosophie : dans le monde luthérien allemand, ses manuels de philosophie ont prévalu jusqu'à Leibniz et à Wolf. En théologie : il a codifié et assagi la doctrine de Luther; cette codification a duré jusqu'au piétisme et au delà (1550 à 1700). Dans ce multiple enseignement, ce n'est pas à la spéculation qu'il vise, c'est à la pratique; c'est là la caractéristique, caractéristique assez terne, que lui reconnaissent tous ses biographes.

Contrairement à Luther, Mélanchthon écrit mieux en latin, et même en grec, qu'en allemand. Une difficulté de parole, une santé fragile lui interdisaient les grands éclats d'une éloquence de tribun.

Dans ce dictionnaire de théologie, nous nous arrêterons aux cinq points suivants : 1. La philosophie de Mélanchthon; 2. Ses idées sur la justification; 3. Ses idées sur l'Église et le pouvoir temporel; 4. Ses relations avec Luther; 5. Ses relations avec les catholiques.

1° *Philosophie.* — L'initiation de Mélanchthon à la philosophie se fit d'après les deux courants de la philosophie scolastique; à Heidelberg, d'après la *via antiqua*, autrement dit le réalisme thomiste; à Tubingue, d'après la *via moderna*, autrement dit le nominalisme. Un moment, à Wittenberg, il suit Luther, il plaisante sur Aristote et la philosophie en général. (1518-1522). *Didymi Faventini oratio*, février 1521, *C. R.*, t. I, col. 301 sq.; *Adversus theologorum Parisinorum decretum pro Luthero apologia*, juin 1521, *C. R.*, t. I, col. 400 sq. Mais bientôt il se reprend; le 20 décembre 1524, il écrivait à Spalatin : *Sed heus tu homo theologus philosophari cœpisti! nescis hoc tempore quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor; non aliter atque aras nostras ac focos solemus. C. R.*, t. I, col. 695.

Aux environs de 1530, il commença à écrire ses manuels de philosophie; en 1528, les *Dialectices libri IV*, qui eurent rapidement huit éditions, etc. Dans ces ouvrages, il est aristotélicien. D'Aristote il a gardé le goût de l'observation, de la constatation des faits; volontiers, il étudie la nature physique. Du reste, d'une manière générale, il goûtait les vues modérées et la logique d'Aristote. *C. R.*, t. XI, col. 282 (1536); col. 423 (1538). D'Aristote, néanmoins, il élimine toute la métaphysique; il a vu Aristote au travers de Cicéron et de ses traités pratiques de religion et de morale, le *De Fato*, le *De natura Deorum*, le *De officiis*.

Comme la doctrine catholique, Mélanchthon est pour l'unité du savoir humain. Aujourd'hui, il y a une tendance à disjoindre et même à opposer trois ordres de vérité : la vérité philosophique, fondée sur la raison, la vérité religieuse, que l'on nomme plutôt vérité théologique, et que l'on fonde sur la tradition; enfin la vérité mystique, fondée sur l'expérience intime. Cette disjonction remonte aux nominalistes; à la fin du XIIIe siècle, Duns Scot en pose les prémisses, et, dans la première moitié du XIVe, Guillaume d'Occam, l'a fait explicitement enseigner. Luther, son disciple, l'a encore accentuée; d'une manière fougueuse, il a opposé la raison à la foi. De cette théorie, les protestants modernes ont tiré des conséquences extrêmes; ils ont particulièrement excellé à dissocier la doctrine contenue dans la Bible, et les données de l'expérience religieuse personnelle. Aristotélicien, Mélanchthon ne tombe pas dans cette dissociation. Dans la recherche de la vérité, toutes les sciences devaient s'unir, et finalement contribuer à former « l'honnête homme » et le chrétien.

2° *La justification.* — Penchant vers Aristote, Mélanchthon était plus que Luther porté à s'intéresser à l'intelligence. C'est ce qui se manifeste dans son concept de la foi.

Là aussi sans doute, il marche à la suite de Luther; il conçoit la foi comme une confiance : *fiducia misericordiæ divinæ. Loci communes*, éd. de 1521, c. *De justificatione et fide; — Ne quis suspicetur tantum notitiam esse addemus amplius; est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Apologia Confessionis Augustanæ*, R. 69. Toutefois, c'est avant tout l'élément intellectuel que Mélanchthon voit dans la foi : *Fides est assentiri universo verbo Dei, nobis tradito, atque ita et promissioni gratiæ; et est fiducia acquiescens in Deo propter mediatorem. C. R.*, t. XXIII, col. 455 ; *Explicatio Symboli Niceni*, édit. de 1561. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres,

il fixa la théologie de l'orthodoxie luthérienne (1550-1700).

Humaniste, Mélanchthon devait être porté à croire à la bonté native de l'homme. De fait, il prise beaucoup la morale d'Aristote, celle des stoïciens et plus encore celle de Cicéron. Entre ces morales antiques et la morale chrétienne il ne devait pas percevoir de différence appréciable. La grande supériorité de la morale chrétienne, le précepte de tendre vers Dieu par l'amour, n'avait sans doute pas fixé son attention; pour lui, l'avantage du christianisme, c'était la rémission des péchés. *Apologia*, R. 62. Aussi, entre l'homme déchu et le chrétien, il ne sera pas porté comme Luther à voir un abîme. *Epitome philosophiæ moralis*, 1re édit., 1538, *C. R.*, t. XVI, col. 21 sq.; 2e édit., 1550, sous le titre *Ethicæ doctrinæ elementa*, *C. R.*, t. XVI, col. 165 sq.

A la suite de Luther, il enseigna d'abord une sombre prédestination et la négation absolue de la liberté humaine; c'est la doctrine de la première édition des *Lieux communs de théologie : Quando quidem omnia, quæ eveniunt, necessario juxta divinam prædestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostræ libertas*. Cap. *De hominis viribus adeoque de libero arbitrio*. Peu à peu, il adoucit cette théorie sauvage. En 1527, dans son *Instruction pour la visite des Églises*, Dieu n'est déjà plus l'auteur du péché, et l'homme reçoit une certaine liberté, pour ce qui touche à « la justice civile ». *C. R.*, t. XXVI, col. 27; éd. de 1528, en allemand, l'édition définitive, *C. R.*, t. XXVI, col. 78. Dans la seconde édition des *Lieux communs*, en 1535, la liberté humaine est encore plus affirmée. Sans doute, deux ans après, il signe les *Articles de Schmalkalde* comme « pieux et chrétiens »; or, dans ces articles, Luther niait la liberté. Mais, dans ses écrits personnels, il se ressaisissait; en 1548, dans une nouvelle édition de ses *Lieux communs*, il en venait à accepter pour la liberté une définition peut-être semi-pélagienne : *facultas applicandi se ad gratiam*. C. IV, *De humanis viribus seu de libero arbitrio*; ci-dessus, article LUTHER, col. 1290. Sur ce point capital, ce sera la dernière expression de sa pensée.

Libre, l'homme devait avoir une part à sa justification. De fait, dans la seconde édition des *Lieux communs* (1535), Mélanchthon énonce trois causes de la justification : *Verbum, Spiritus sanctus et voluntas, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suæ*, cap. *De humanis viribus*... Dès lors, il ne séparera jamais les bonnes œuvres de notre justification; en 1536, par exemple, dans un *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, il dit qu'elles sont une condition nécessaire de cette justification. De là le nom de *Synergisme* que l'on donnera à sa théorie de la justification. Ce point d'arrivée est aux antipodes de celui de Luther.

Dans ses *Loci communes* de 1535, son discours *De Philosophia*, de 1536, son *Epitome philosophiæ moralis*, de 1537, il étudie les rapports de la philosophie et de la théologie. La philosophie est l'interprète de la Loi, la théologie, l'interprète de l'Évangile. Luther se plaisait à opposer la Loi et l'Évangile; pour Mélanchthon, au contraire, la Loi prépare la voie à l'Évangile. *C. R.*, t. XXIII, col. 8 sq. (1552). La loi, *lumen naturæ*, nous conduit jusqu'à la connaissance de Dieu. Pour ce qui est de la religion et de la morale, le péché a troublé et affaibli les forces naturelles. C'est pourquoi la révélation a dû de nouveau roemulguer la Loi, notamment par le Décalogue. La révélation n'est pas seulement une nouvelle promulgation de la Loi; elle en est le complément et le couronnement. *C. R.*, t. XIII, col. 651 (1547), etc. Aussi la philosophie est-elle inférieure à la théologie et doit-elle lui être soumise. Comme on le voit, c'est à peu près la doctrine traditionnelle catholique.

A l'opposé de Luther, Mélanchthon a condensé ses idées théologiques dans un manuel didactique. *C. R.*, t. XXI; Plitt-Kolde, *Loci communes*, 3e édit., 1900. Ce manuel a eu trois éditions principales : en 1521, en 1535 et en 1542. En 1521, il l'intitula : *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicæ*. En 1535, il l'appela simplement : *Loci communes theologici*; c'est le titre que l'ouvrage garda jusqu'à la fin. Pour l'ordonnace des matières, Mélanchthon suit à peu près les *Sentences* de Pierre Lombard. Mais les diverses éditions subirent des remaniements importants; comme on vient de le voir, elles nous donnent notamment un résumé de l'évolution des idées de l'auteur sur le libre arbitre et l'utilité des œuvres. En 1521, sur ces deux points, comme du reste sur tous les autres, il enseigne intégralement la doctrine de Luther. *Invictus libellus*, écrira Luther en 1525, *non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus*. *De servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. XVIII, 1908, p. 601. En 1535, il adoucit sa négation de la liberté, et commence à enseigner ce que plus tard on nommera le *Synergisme*. En 1548, dans une addition de l'édition de 1542, il en vient à déclarer acceptable une définition inspirée d'Érasme et qui tend au semi-pélagianisme (col. 507).

3° *L'Église, en face de la Bible, des inspirations privées et du pouvoir temporel.* — A l'origine, Mélanchthon, lui aussi, fut pour l'Église invisible. C'est encore ce concept qu'en 1535 il donne dans la seconde édition des *Loci communes* : *Ecclesia proprie et principaliter significat congregationem justorum, qui vere credunt Christo et sanctificantur spiritu Christi*, cap. *De Ecclesia*. Il ne rejeta jamais complètement cette doctrine. Mais peu à peu, et beaucoup plus encore que Luther, il pencha vers une Église visible : *Ecclesia visibilis est cœtus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax et multos ad vitam æternam regenerat*. *C. R.*, t. XXI, col. 826 (1545). On sent du reste aussitôt la faiblesse de cette définition; qu'est-ce que le vrai « Évangile »; et quel est « le bon usage des sacrements»? Cet Évangile et cet usage varieront avec chaque protestant; autant dire que chaque protestant constituera son Église.

Dans l'Église de Mélanchthon, comme dans celle de Luther, tous les vrais chrétiens sont prêtres. *C. R.*, t. XIII, col. 1158 (1553-1555). Dans cette communauté, il est vrai, il faut une organisation; l'on gardera donc les formes de l'administration catholique, et jusqu'à l'épiscopat. *C. R.*, t. IV, col. 627 (9 nov. 1541); t. IX, col. 937 (1er oct. 1559). Mais cette hiérarchie ne vient pas de l'institution de Jésus-Christ; elle sort uniquement des besoins de la communauté, et c'est de la communauté qu'elle reçoit ses pouvoirs religieux.

En effet, Mélanchthon, comme Luther, s'en tint toujours au rejet d'une autorité doctrinale dans l'Église. Pour nous transmettre et nous expliquer la révélation, Dieu et Jésus-Christ ont pris trois canaux : la Bible, la Tradition avec l'Église, les illuminations privées. Avec Luther, Mélanchthon accepte la Bible et les illuminations privées, il rejette la Tradition et l'Église. C'est ce que déjà il disait dans ses thèses pour le baccalauréat en théologie : *Quod catholicum, præter articulos, quos Scriptura probat, non sit necesse alios credere. Deinde conciliorum auctoritatem Scripturæ auctoritate vinci*. *C. R.*, t. I, col. 138; Plitt-Kolde, *Loci*, 3e édit., 1900, p. 251 (19 sept. 1519). C'est ce qu'il ne cessa de dire dans la suite, par exemple, dans les *Loci communes*, 2e et 3e édit., cap. *De Ecclesia*, *De Libertate christiana*, etc., et dans le *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, *C. R.*, t. XXIII, col. 595 sq. (1539).

En conséquence, Mélanchthon attachait une importance singulière à la connaissance de la Bible. Il aida

Luther dans sa traduction, et il se réjouissait grandement de ce travail. *C. R.*, t. xi, col. 710, 720 (1546). On comprend aussi qu'il ait été le père de la théologie historique et de l'histoire des dogmes; il aimait à considérer les dogmes moins dans leur côté révélé que dans les différentes manières dont l'intelligence humaine les avait saisis.

Comme l'Église de Luther, celle de Mélanchthon est sous la dépendance de l'État; le prince est *custos non solum secundæ tabulæ sed etiam primæ*. *C. R.*, t. xxi, col. 553 (1535); de même, t. xvi, col. 91 (1538). *Princeps est custos utriusque tabulæ legis* : cette formule demeurera célèbre dans le luthéranisme; le prince peut et doit s'occuper, non seulement des sept derniers commandements, qui regardent nos relations avec nos semblables, mais aussi des trois premiers, qui regardent nos relations avec Dieu. En 1539 apparaîtront les consistoires; à côté d'ecclésiastiques, ils compteront des laïques. Les *meilleurs* des laïques auront même à décider de la doctrine. *C. R.*, t. iv, col. 548, *De abusibus Ecclesiarum emendandis* (1541). Dès lors, que peut signifier l'article 28 de la Confession d'Augsbourg : *Non commiscendæ sunt potestates ecclesiastica et civilis*, R. 38, Müller-Kolde, *Die symbolischen Bücher*, 11ᵉ édit., 1912, p. 63. En pratique, ce sera une belle formule livresque.

4° *Mélanchthon et Luther.* — Déjà, dans les pages qui précèdent, il a souvent été question de Luther; il est impossible d'écrire une page sur Mélanchthon sans que le souvenir de Luther apparaisse. Toutefois, il est utile de présenter un résumé de leurs relations.

Chez Mélanchthon, ces relations allèrent de l'enthousiasme à une sombre résignation. Le 17 avril 1520, il écrivait : « J'aimerais mieux mourir que de me séparer d'un tel homme. » *C. R.*, t. i, col. 160. Et vers la fin de la même année : « Martin est plus admirable que je ne le saurais dire. » *C. R.*, t. i, col. 264. De son côté, Luther estimait Mélanchton « un homme admirable, ou plutôt un être à peine retenu dans les liens de l'humanité ». E. L. Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. i, p. 322 (14 déc. 1518). Dans les premières années de son séjour à Wittenberg, Mélanchthon se tint donc étroitement aux côtés de Luther et dans sa dépendance. Ainsi, c'étaient deux jeunes gens qui dirigeaient la Réforme allemande; en 1520, Luther avait trente-sept ans, et Mélanchthon, vingt-trois.

Mais peu à peu les divergences apparurent. D'abord, une différence de nature. Pendant le séjour de Luther à la Wartbourg (mai 1521-mars 1522), Mélanchthon commença à montrer sa tendance à l'indécision et à l'anxiété. Puis, vers 1523-1524, des divergences de pensées et d'inclination.

En 1525, Mélanchthon regrette vivement le mariage de Luther. « C'est un homme très léger, écrit-il alors à Camérarius; avec une grande habileté, les religieuses [qu'il a fait sortir de leur couvent] l'ont entouré de leurs filets, et elles l'y ont fait tomber. » (16 juin 1525). Dans Denifle-Paquier, *Luther et le Luthéranisme*, 1914, t. ii, p. 119. La même année, dans la lutte entre Érasme et Luther sur le libre arbitre, Mélanchthon resta plutôt spectateur; il était déjà moins porté vers le serf arbitre, dont Luther avait surtout trouvé la preuve dans ses violentes impulsions intimes.

De plus en plus, comme on l'a vu, Mélanchthon pencha vers le *Synergisme*, c'est-à-dire vers la collaboration de l'homme avec Dieu dans l'œuvre du salut (col. 507). A côté du libre arbitre et de l'utilité des œuvres pour le salut, un autre point devait peut-être séparer davantage encore Luther et Mélanchthon : c'est la question de la présence réelle de Jésus-Christ dans « le Sacrement », autrement dit dans l'eucharistie. Avec des restrictions, Luther était pour la présence réelle; Zwingle la niait, et son opinion rappelait à Luther le nom abhorré de Carlstadt, qui avait soutenu la même négation. En 1529, luthériens et sacramentaires, Luther, Mélanchthon, Zwingle, Œcolampade, Bucer se rencontrèrent à Marbourg (1-4 octobre). Dans ce premier colloque, Mélanchthon se tint complètement du côté de Luther. Mais, peu après la diète d'Augsbourg, des raisons politiques et doctrinales le firent changer d'avis, et se ranger plutôt du côté des sacramentaires. C'est en ce sens qu'il inclina à Cassel, en 1534, dans son colloque avec Bucer; en 1536, dans les discussions qui précédèrent la Concorde de Wittenberg. *C. R.*, t. iii, col. 75 sq. En 1537, de nombreuses lettres à Camérarius, à Veit Dietrich et autres sont remplies de plaintes et de tristes pressentiments. A ce moment, c'était à la fois sur les œuvres et sur la Cène que portait le désaccord. En 1544, à propos de la Cène et de son contenu, Luther en vint à exprimer hautement son mécontentement, et Mélanchthon à se demander s'il n'allait pas être obligé de quitter Wittenberg : *Hic quamdiu esse possum ignoro*. *C. R.*, t. v, col. 478 (8 sept. 1544).

Dans le même sens enfin, nous avons la terrible lettre à Carlowitz, du 28 avril 1548. Wittenberg et son université étaient tombées sous la domination de Maurice de Saxe, alors allié de l'empereur. Dans cette situation si nouvelle, comment Mélanchthon pourrait-il continuer d'enseigner? Oh! répond mélancoliquement le professeur, je saurai garder le silence; ce ne me sera pas difficile : *Tuli etiam antea servitutem pæne deformem, cum sæpe Lutherus magis suæ naturæ, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personæ suæ vel utilitati communi serviret*. *C. R.*, t. v, col. 880. Il y avait plus de deux ans que Luther était mort; dans le cœur de Mélanchthon quel souvenir affreux! Et que l'on se souvienne que nous avons devant nous un lettré discret, pour qui un mot à l'emporte-pièce est un coup d'État :

En apparence, toutefois, l'accord avait subsisté, s'affirmant dans des circonstances importantes et dans les écrits publics. En 1539, Mélanchthon s'unit à Luther pour permettre à Philippe, landgrave de Hesse, d'avoir deux femmes légitimes à la fois; à Rothenbourg, le 4 mars 1540, il assista même à la cérémonie du second mariage. Quelques mois après, l'affaire s'ébruita. Alors, mais fait digne de remarque, alors seulement Mélanchthon tomba malade; à lui aussi, comme à Luther (Luther, t. ix, col. 1178), l'autorisation elle-même avait donc laissé la conscience fort tranquille.

En 1545, Luther écrivait une préface pour la collection de ses œuvres latines; il y célèbre encore les *Lieux communs* de Mélanchthon, quelques changements qu'ils eussent subis. *Opera latina varii argumenti*, 1865, t. i, p. 15. De son côté, le 19 février, le lendemain de la mort de Luther, Mélanchthon disait à ses élèves: *Obiit auriga et currus Israel, qui rexit Ecclesiam in hac ultima senecta mundi*. *C. R.*, t. vi, col. 59. Quelques jours après (22 février), il prononçait son oraison funèbre. *C. R.*, t. xi, col. 726-734. Ce discours, il est vrai, est sans grande chaleur; mais enfin les confidences privées avaient beau être amères; de part et d'autre les éloges publics avaient persisté. En outre, quelques mois après la mort de Luther, en tête du t. ii de ses œuvres latines, Mélanchthon publiait la biographie du Réformateur.

D'ailleurs, le désaccord avait-il été total et profond? Il avait peut-être attaqué les nerfs et la sensibilité plus que l'intelligence et le cœur. Si Mélanchthon était resté à Wittenberg, à côté de Luther, était-ce uniquement à cause des liens de famille, d'une certaine accoutumance, et de la crainte de l'inconnu? Au contraire, les panégyristes ajoutent : « Mélanchthon était dominé, fasciné par Luther. Sous des dissenti-

ments de surface demeurait une attache profonde au grand Réformateur. » Il se peut; dans cette impossibilité de s'échapper, il y avait peut-être je ne sais quel ascendant exercé par le tribun sur l'intellectuel sans flamme, je ne sais quelle fascination physique s'imposant à la fatigue du neurasthénique. Et sans doute aussi Luther eut-il toujours un reste d'attache pour l'ami des jours de lutte; jamais en public il ne s'échappa contre Mélanchthon à des attaques violentes comme il en dirigea contre Carlstadt, Münzer, Érasme, et tant d'autres.

Pour Luther, Mélanchthon avait été l'ami des premiers jours; plus tard, il n'avait jamais brisé avec lui; ce sont ses lettres qui contiennent ses plaintes, et dans l'ensemble sa correspondance resta ignorée des contemporains. Il n'y a donc pas à s'étonner qu'après le mort de Luther, il ait été considéré comme le successeur du Réformateur et comme le chef de la Réforme allemande.

On comprend que Luther et Mélanchthon ne se soient pas séparés : ils se complétaient merveilleusement l'un l'autre. *Les Lieux communs* et *la Confession d'Augsbourg* sont le complément de *l'Appel à la Noblesse allemande* et du rejet de la bulle *Exurge*. En 1529, Luther exprimait heureusement la tâche de Mélanchthon à côté de la sienne : « Je suis né pour lutter et tenir la campagne contre les bandes et les démons; c'est pourquoi mes ouvrages soufflent la tempête et la guerre. Je dois déraciner les arbres avec leurs troncs, tailler les haies avec leurs épines, et combler les mares stagnantes. Je suis le rude bûcheron qui doit frayer et tracer la route en pleine forêt. Alors maître Philippe s'avance discrètement et sans bruit; il se livre au plaisir de bâtir et de planter, de semer et d'arroser; il fait valoir ainsi les dons heureux que Dieu lui a départis. » Éd. de Weimar, t. XXX *b*, p. 68-69. Luther est le torrent descendant des montagnes, Mélanchthon, le ruisseau serpentant dans la plaine

5° *Mélanchthon et l'Église catholique*. — Souvent les catholiques ont cherché à ramener Mélanchthon à l'Église.

En 1524, Mélanchthon était à Bretten, chez sa mère; le légat Campeggio, qui était alors à Stuttgart, lui envoya son secrétaire, Frédéric Nauséa. Cette tentative n'eut aucun succès. En 1528, Jean Faber, prédicateur du roi des Romains Ferdinand, lui offrait une place à la cour impériale, s'il voulait abandonner la Réforme. En 1530, à la diète d'Augsbourg, Mélanchthon fit lui-même à Campeggio des avances étranges, qui mettent sa bonne foi en fâcheuse posture (ci-dessus, col. 503). De 1530 à 1537, André Éricius, humaniste, ami d'Érasme et évêque en Pologne, l'invita plusieurs fois à venir auprès de lui, et à abandonner Luther. En vain Jean Cochlæus, le seul catholique que Mélanchthon ne put tromper, mettait-il Éricius en garde contre le caractère fuyant de son correspondant. Mélanchthon ne fit jamais de réponse nettement négative. La correspondance ne se termina qu'avec la mort d'Éricius. Ces mêmes années-là (1531-1539), Campeggio, Aléandre, Vergerio, Bracetto multiplièrent des démarches du même genre. Avec tous, Mélanchthon avait des mots polis et onctueux; pour berner un dignitaire ecclésiastique, il n'en faut souvent pas davantage.

En France, depuis sa mort, on a assez fréquemment opposé sa modération aux violences de Luther. Bossuet avait tracé la voie dans son *Histoire des variations*, l. V.

Sous cette modération et ces tractations avec les catholiques, que se cachait-il? Sans doute, le regret de la scission, peut-être du remords. En mourant, le père de Mélanchthon avait conjuré les siens « de ne jamais se séparer de l'Église ». Neuf jours avant sa mort, Mélanchthon rappelait cette parole à son entourage. *Protest. Realencyclopädie*, 3ᵉ édit., 1903, art. *Mélanchthon*, p. 531.

On connaît aussi le langage qu'il aurait tenu à sa mère. Sur ce point il y a deux versions. L'une est de Florimond de Ræmond, *L'histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*, l. II, c. IX, Rouen, 1629, p. 186, 187. Mélanchthon était sur son lit de mort; sa mère lui avait demandé quelle était la meilleure religion, celle des ancêtres ou la nouvelle. Mélanchthon avait répondu : *Hæc plausibilior, illa securior*; « la nouvelle doctrine est la plus plausible, mais l'autre est la plus sûre. » Cette version est évidemment à rejeter. La mère de Mélanchthon mourut longtemps avant son fils, en 1529; et Florimond de Ræmond est un historien sans critique. L'autre version est plus plausible; elle se rapporterait à l'un des deux voyages de Mélanchthon à Bretten, en 1524 ou mieux en 1529. Au printemps de 1529, Mélanchthon alla de Spire, où se tenait la diète, à Bretten, sa ville natale, où vivait sa mère. Sa mère lui aurait témoigné son trouble : au milieu de toutes ces discussions, à quoi s'en tenir? Mélanchthon lui aurait répondu « de continuer à croire et à prier, comme elle avait fait jusque-là, sans se laisser troubler par toutes ces discussions et ces conflits. » Melchior Adam, *Vitæ theologorum*, 1620, p. 333, dans Grisar, *Luther*, t. III, p. 228.

Mais chez Mélanchthon la modération venait d'une nature faible et timide, d'une santé épuisée qui devait s'interdire les grands éclats; à quoi s'ajoutaient souvent des préoccupations d'habileté politique. Pour ses réminiscences catholiques, elles n'allaient pas au delà d'émotions littéraires. Dans le fond, il réprouva toujours le côté « superstitieux » du culte catholique, et le côté « tyrannique » de sa hiérarchie.

Aussi a-t-on pu dire avec beaucoup de raison qu'avec ses faux-fuyants et sa douceur apparente, Mélanchthon était plus dangereux que Luther. Grisar, *Luther*, t. II, p. 268.

Vraisemblablement, la tendance de Mélanchthon aux positions intermédiaires cachait une certaine indifférence à l'égard du dogme : à quoi bon tant de luttes sur des rites, ou même sur des points de doctrine! Plus loin, plus profondément, il y a l'union intime de l'âme avec Dieu : c'est le seul point essentiel : *Avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus, et procul aberunt sophistica et sycophantica*. *C. R.*, t. IX, col. 898 (à Buchholzer, 10 août 1559).

C'est là, semble-t-il, la tendance qui permet le mieux de comprendre la raison des sinuosités de Mélanchthon; dans la théologie, cet humaniste fut toujours quelque peu dépaysé. C'est aussi cette tendance qui fait le mieux saisir la raison de son opposition profonde à l'Église catholique. L'Église catholique ne goûte pas cette attitude dégagée à l'endroit des dogmes; c'est pourquoi, malgré des apparences contraires, Mélanchthon a toujours été aussi éloigné que Luther d'un retour au catholicisme.

Pourtant Mélanchthon voulait l'unité de la doctrine, et pour maintenir cette unité, il entendait établir des moyens pratiques : profession de foi et surveillance doctrinale. Comment ces institutions s'allient-elles avec l'indifférence doctrinale qui serait sa tendance profonde? La Rochefoucauld répondra : « L'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque personne. » Par la demande profonde du sentiment religieux, par son éducation catholique, Mélanchthon sent la nécessité d'une doctrine; par le besoin de garder un lien d'union entre les protestants, il en arrive à l'indifférence à l'endroit des dogmes, à la religion du sentiment. Et, elles aussi, ses tendances propres le conduisaient dans la même direction; elles

l'amenaient à comprendre la religion sous la forme d'une vague union myst que avec le divin.

I. Œuvres de Mélanchthon. — Éditions incomplètes : Bâle, 1541; Wittenberg, 1562-1654; K. Bretschneider et Bindseil, dans le *Corpus Reformatorum* [*C. R.*], t. I-XXVIII, Leipzig, 1834-1860, publication incomplète et défectueuse; voir ci-après *Supplementa*... 1910...; H. Bindseil, *Ph. Melanchthonis epistolæ, judicia, consilia*, etc., Halle, 1874; K. et W. Krafft, *Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation*, Elberfeld, 1875; K. Hartfelder, *Melanchthoniana pædagogica*, Leipzig, 1892. Dans le volume *Aus der Schule Melanchthon*, 1897, J. Hausleiter a parlé des *Disputes* de Mélanchthon, de 1546 à 1560. G. Plitt et Th. Kolde, *Die Loci communes Ph. Melanchthons, in ihrer Urgestalt*, 3e édit., Leipzig, 1900; J. Muller et Th. Kolde, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11e édit., Gütersloh, 1912. Nombreuses autres pièces, publiées çà et là, notamment dans les deux revues *Theologische Studien und Kritiken*, et *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Il faut signaler notamment P. A. Kirsch, *Melanchthon's Brief an Camerarius über Luther's Heirath, vom 16 Iuni 1525*, Mayence, 1900. Très bonne bibliographie dans K. Hartfelder, *Phil. Melanchthon als Præceptor Germaniæ*, 1899, p. 567 sq.

En 1897, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Mélanchthon, on a décidé la publication de *Suppléments* à l'édition du *Corpus Ref.* (Cf. *Theologische Studien und Kritiken*, 1897, p. 846.) En 1910 a commencé la publication de ces suppléments : *Supplementa Melanchthoniana*, Leipzig; il en a paru 4 volumes; le dernier est intitulé : *Briefwechsel, 1510-1528*, 1926. Ces suppléments menacent d'être très volumineux; ils comprendront vraisemblablement six sections.

Depuis 1910, en dehors de ces *Suppléments*, quelques autres documents ont été publiés : Wrampelmeyer, *Ungedruckte Schriften Philipp Melanchthons* (*Beilage zur Jahresbericht des königlichen Gymnasiums zu Klausthal*, 1910, 1911; (morceaux littéraires de peu d'importance).

II. Travaux. — Les travaux catholiques sont précédés d'un astérisque. — Jo. Camerarius, *De Philippi Melanchthonis ortu, totius vitæ curriculo et morte*, Leipzig, 1566; autre édition avec *Index*, La Haye, 1655 (première biographie). —*I. Dœllinger, *Die Reformation*, t. I, Ratisbonne, 1846, p. 349-408; trad. Perrot, t. I, Paris, 1848, p. 340-394. —G. Ellinger, *Philipp Melanchthon*, Berlin, 1902. — K. Hartfelder, *Ph. Melanchthon als Præceptor Germaniæ*, Berlin, 1889 (t. VII des *Monumenta Germaniæ pædagogica*). —H. Rœmer, *Die Entwicklung des Glaubensbegriffs bei Melanchthon*, Dissertation, Bonn, 1901. — G. Kawerau, *Die Versuche Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen*, Halle, 1902. — C. F. Fischer, *Melanchthons Lehre von der Bekehrung*, Tubingue, 1905. — Fr. Loofs, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, 4e éd., Halle, 1906. — R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, 1re et 2e parties, Leipzig, 1917-1920, surtout 2e partie, p. 420 sq. —*H. Grisar, *Luther*, 1re-2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1911-1912, 3e éd., 1924-1925; les suppléments seuls diffèrent; t. I et II, supplément de 48 p., t. III, supplément de 15 p. Sur Mélanchthon, surtout t. II, p. 265-315; t. III, p. 211-230. — G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, 3 vol., 1915-1923 (très soigné). — P. Peters, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischem Deutschland*, 1921, p. 19-108.

J. Paquier.

MELCHIADE, pape, voir Miltiade.

MELCHISÉDÉCIENS, secte d'hérétiques décrite par saint Épiphane, *Hæres.*, LV, qui leur attribue toutes sortes d'opinions étranges sur la personne de Melchisédech.

I. Les melchisédéciens d'après saint Épiphane — C'est à saint Épiphane que nous devons le premier emploi du nom de melchisédéciens, attribué à une secte déterminée, et l'hérésiologue prétend que les hérétiques en question se désignent eux-mêmes de la sorte, *Hæres.*, LV, 1, 5, édit. Holl, t. II, p. 324, Leipzig, 1919. Il leur consacre une notice assez longue et assez embrouillée.

Dès le début, il nous met en présence d'hérétiques qui se rattachent à Théodote le Corroyeur, et qui regardent Melchisédech comme une grande puissance; ils le font vivre en des lieux ineffables, et déclarent, d'après le ps. CIX, qu'il est supérieur au Christ. Ils ajoutent, selon l'Épître aux Hébreux, qu'il est sans père, ni mère, ni généalogie. *Hæres.*, LV, 1. Épiphane ajoute qu'il connaît certains érudits qui savent les noms des parents de Melchisédech : son père, disent-ils, s'appelait Héraclas et sa mère Astarth ou Astoriane, *ibid.*, 2, p. 325. Ces érudits doivent avoir emprunté leurs renseignements à des traditions juives. L'hérésiologue ne nous dit pas s'ils faisaient partie de la secte.

Après une assez longue digression sur Salem, la ville de Melchisédech, la notice continue en rappelant une série d'opinions plus ou moins étranges au sujet du personnage : Hiéracas enseigne que Melchisédech est l'Esprit-Saint, *ibid.*, 5, p. 330; les Samaritains prétendent qu'il n'est autre que Sem, fils de Noé, *ibid.*, 6, p. 331; des juifs soutiennent qu'il était un homme juste et bon, dont les Livres saints ne donnent pas la généalogie, parce qu'il était le fils d'une prostituée, *ibid.*, 7, p. 333; certains, dans l'Église catholique, pensent que Melchisédech était en nature le Fils de Dieu, qui apparut à Abraham sous forme d'homme, *ibid.*, 7, 3, p. 333-334; d'autres, à ce qu'a entendu dire Épiphane, croient qu'il n'est autre que le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *ibid.*, 9, 11, p. 336. Quant à l'hérésie susdite, ajoute l'écrivain, *ibid.*, 8, 1-2, p. 334, elle présente les offrandes au nom de Melchisédech, et dit qu'il est l'introducteur, εἰσαγωγέα, auprès de Dieu, parce qu'il est prince de la justice et établi pour cela même par Dieu dans le ciel, étant spirituel et constitué pour le sacerdoce de Dieu, πνευματικός τις ὢν καὶ εἰς ἱερωσύνην Θεοῦ τεταγμένος (texte à lire ainsi avec Holl; les anciennes éditions portent καὶ υἱὸς Θεοῦ, ce qui semble une erreur). C'est pourquoi, continuent les sectaires, nous devons lui présenter nos offrandes, afin qu'il les présente à son tour pour nous, et que par lui nous obtenions la vie.

Naturellement les écrivains postérieurs à Épiphane reproduisent un certain nombre de ses renseignements; ils lui empruntent en particulier le nom de melchisédéciens : ainsi font saint Jean Chrysostome, *Hom. de Melchis.*, 3, *P. G.*, t. LVI, col. 260; Théodoret, *Hæret. fab. comp.*, II, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 392 D; saint Augustin, *De hæres.*, 34, *P. L.*, t. XLII, col. 31; le *Prædestinatus, hæres.*, I, 34, *P. L.*, t. LIII, col. 598; saint Isidore de Séville, *De hæres.*, 17, *P. L.*, t. LXXXII, col. 299; Honorius d'Autun, *Hæres.*, 32, *P. G.*, t. CLXXII, col. 237, etc.

II. Critique du témoignage d'Épiphane. — Comme on a pu le voir d'après l'analyse qui précède, la notice d'Épiphane est très confuse, et rapproche, en une unité factice, des éléments extrêmement divers. L'hérésiologue a été frappé de la multitude des opinions émises, par des hérétiques aussi bien que par des catholiques, au sujet de Melchisédech, et pour rapporter ensemble toutes ces opinions, il a constitué un cadre qui ne répond à aucune réalité historique assignable. A défaut de melchisédéciens proprement dits, nous connaissons du moins l'existence d'hérétiques qui ont longuement spéculé sur le personnage de Melchisédech.

1° Le premier, semble-t-il, qui ait fait ainsi, est Théodote le Banquier, qui vivait au début du IIIe siècle et fut disciple de Théodote le Corroyeur. La plus ancienne notice que nous ayons sur lui est celle de saint Hippolyte, *Philosoph.*, VII, 36, édit. Wendland, Leipzig, 1916, p. 222 : « Différentes recherches étant faites parmi eux, quelqu'un qui s'appelait aussi Théodote et était banquier de son état, en vint à dire que Melchisédech était une très grande puissance, et qu'il était plus grand que le Christ. Ils disent que le Christ est à son image; et eux aussi, comme les théodotiens sus-mentionnés, prétendent que Jésus est un

homme, et, de la même manière, que le Christ est descendu en lui. » Avant d'avoir rédigé les *Philosophoumena*, Hippolyte avait déjà parlé de Théodote dans le *Syntagma*, d'où proviennent les notices de pseudo-Tertullien, *Adv. omn. hæres.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 72-74, de Filastrius, *Hæres.*, LII, édit. Marx, Vienne et Leipzig, 1898, p. 27, et le début de celle de saint Épiphane. Le pseudo-Tertullien nous fait connaître les arguments scripturaires de Théodote, que reproduit également saint Épiphane, à savoir Ps., CIX, 4 et Hebr., VII, 1-6. Nous apprenons ainsi que Melchisédech, était, d'après le banquier, la grande puissance de Dieu et qu'il intercédait pour les anges et les vertus célestes, tout comme le Christ intercédait pour les hommes. Il ne semble pas que l'école théodotienne ait longuement survécu à ses fondateurs. Le traité *Contre Artémon*, cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 28, édit. Schwartz, Leipzig, 1903, p. 500 sq., signale les divisions de la secte et la conversion de son évêque Natalis, mais déjà Novatien, dans le *De Trinitate*, ne fait plus aucune allusion à Théodote et à ses rêveries touchant Melchisédech.

2° Au début du IVe siècle, d'autres hérétiques, sans aucun lien avec les théodotiens de Rome, prétendent que Melchisédech est le Saint-Esprit. Tel est le cas de Hiéracas, que nous a déjà fait connaître la notice de saint Épiphane, *Hæres.*, LV, 5, et sur lequel l'évêque de Salamine revient longuement, *Hæres.*, LXVII. Pour soutenir son opinion, Hiéracas s'appuyait principalement sur Hebr., VII, 3 : du moment où Melchisédech est assimilé au Fils de Dieu, il ne peut être confondu avec lui; il faut donc croire qu'il est l'Esprit-Saint, *Hæres.*, LXVII, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 76. Il faisait aussi appel à l'*Ascension d'Isaïe* et à d'autres apocryphes. Nous ne connaissons aucun disciple de Hiéracas, et il ne semble pas que ses opinions étranges aient donné naissance à une secte. Saint Épiphane lui-même lorsqu'il signale Hiéracas parmi les melchisédéciens ne va pas jusqu'à le prétendre.

III. Spéculations postérieures a Épiphane. — S'il n'est pas possible de trouver une secte de melchisédéciens, du moins est-il assuré que pendant longtemps on chercha à savoir quelle place il fallait donner au mystérieux roi de Salem et que beaucoup l'identifièrent à une personne divine.

1° Aux environs de 375, quelques exégètes romains essayaient de prouver que Melchisédech n'était autre que le Saint-Esprit. Telle est la thèse longuement démontrée par le pseudo-Augustin, dans la 109e des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, édit. Souter, Vienne et Leipzig, 1908, p. 257-268. Cette thèse, lorsqu'elle fut connue par saint Jérôme, quelques années plus tard, fut de sa part l'objet d'une réfutation vigoureuse, *Epist.*, LXXIII, *Ad Evangelum*, édit. Hilberg, t. II, p. 14-22. Elle fut également réfutée par l'auteur inconnu d'un sermon conservé sous le nom d'Origène, et qui peut provenir d'un monastère palestinien de la fin du IVe siècle, édit. Bæhrens, *Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Homilien des Origenes*, Leipzig, 1916, p. 243-252.

2° Vers la même époque et au début du Ve siècle, un certain nombre de chrétiens d'Égypte exprimaient des opinions étranges sur Melchisédech. Plusieurs l'identifiaient au Saint-Esprit, cf. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genes.*, II, *P. G.*, t. LXIX, col. 84 sq.; d'autres, parmi les moines, disaient qu'il était le Fils de Dieu, *Apophtegm. Patr.*, *De abbate Daniele*, 8, *P. G.*, t. LXV, col. 160. Saint Cyrille les combattit les uns et les autres.

3° Un peu plus tard, semble-t-il, aux environs de 420, Marc l'Ermite connaissait en Galatie, et spécialement dans la région d'Ancyre, des sectaires qui voyaient en Melchisédech le Fils de Dieu, et il écrivit un important ouvrage pour les réfuter, *De Melchisedech*, *P. G.*, t. LXV, col. 1117-1140. Pour la première fois, semble-t-il, nous nous trouvons en face d'un groupe d'hérétiques déclarés, excommuniés par les évêques, et qui font de Melchisédech le centre de leurs spéculations. Il n'est pas impossible que ces hérétiques se rattachent par quelque lien aux raisonneurs dont parle saint Épiphane, *Hæres.*, LV, 7, édit. Holl., t. II, p. 333; cf. J. Kunze, *Marcus Eremita, Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, p. 82, 83, et ci-dessus, t. IX, col. 1966.

4° Dans la seconde moitié du VIe siècle, existait, paraît-il, en Phrygie, une hérésie qui se réclamait de Melchisédech. Elle nous est connue par une notice de Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 33 : « Il y a des melchisédéciens, ceux qu'on appelle maintenant Athinganes. Ils se glorifient de Melchisédech, de qui ils ont tiré leur nom. Ils habitent la Phrygie; ils ne sont ni Hébreux ni païens; car ils semblent garder le sabbat, mais ne pas circoncire leur chair. Ils ne permettent à aucun homme de les toucher... » Quelques renseignements complémentaires sur ces hérétiques sont fournis par un texte anonyme, *De Melchisedecianis et Theodotianis et Athinganis*, contenu dans les mss. *Paris. græc. 364*, fol. 43, et *Coislin. 39*, fol. 270, de la Bibliothèque nationale de Paris. D'après ce texte, œuvre d'un érudit qui connaît les anciens hérésiologues, les hérétiques en question prétendent que Melchisédech est une grande puissance supérieure au Christ; quelques-uns d'entre eux l'identifient même à Dieu le Père. Tous observent le sabbat, pratiquent la divination et la magie et invoquent les démons. Nous n'avons malheureusement aucune donnée historique qui nous permette de suivre les vicissitudes de la secte.

La notice sur les Athinganes est le dernier texte qui parle d'hérétiques melchisédéciens. Nous avons essayé de montrer ici combien ce nom servait à recouvrir de spéculations variées, et sans lien entre elles. Les spéculations sur Melchisédech sont d'ailleurs antérieures à Théodote, elles se sont longuement poursuivies après le VIIe siècle. Nous n'avions pas ici à faire leur histoire, mais seulement à nous demander leur influence sur la constitution de systèmes hérétiques.

L. Borgesius, *Historia critica Melchisedech*, Berne, 1706; Dom Calmet, *Dissertation sur Melchisédech*, dans le *Commentaire littéral de tous les livres de l'A. et du N. T.*, Paris, 1726, t. VIII, p. 636-642; M. Friedländer, *La secte de Melchisédech et l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue des Études juives*, 1882, t. V, p. 1-26, 188-198, 1883, t. VI, p. 187-199; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., Leipzig, 1909, p. 713, 745; J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, 9e édit., p. 351-352; G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 496-509; 1927, p. 25-45.

G. Bardy.

MELCHITE (Église) — Les chrétiens de Syrie qui restèrent fidèles à la doctrine de Chalcédoine reçurent par dérision, de leurs compatriotes monophysites, le surnom de *malkânyia* ou impérialistes (du syriaque *malka*, roi, empereur), parce qu'ils acceptaient les définitions dogmatiques en honneur à la cour de Constantinople. Plus tard, les auteurs arabes musulmans employèrent aussi la forme *malkânyia*, mais les chrétiens adoptèrent celle, plus arabe, de *melkî*, pluriel *melkîn*, d'où l'on a tiré *Melchite*. A part une faible minorité d'origine grecque (marchands, colons, soldats ou fonctionnaires) les melchites étaient de race syrienne, comme les monophysites et les maronites. Les orthodoxes, c'est-à-dire ceux d'entre eux qui n'ont pas fait leur union avec Rome, s'intitulent aujourd'hui *Roûm* ou Romains, au sens byzantin du mot grec Ῥωμαῖοι. Les catholiques ont conservé le nom de melchites, qui leur est souvent donné à titre

exclusif, bien qu'il convienne également aux orthodoxes. Cf. C. Charon, *L'origine ethnographique des melkites*, dans les *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 82-91. Nous nous conformerons à la tradition commune en ne parlant que de l'Église melchite *unie à Rome*.

1° *Les origines*. — L'hérésie monophysite était devenue au VIe siècle la doctrine religieuse de presque toute la Syrie, surtout après l'organisation de l'Église dissidente appelée jacobite, du nom de son fondateur Jacques Baraddaï. Les catholiques ne comprenaient qu'une minorité grecque ou fortement hellénisée qui continuait à demander ses directives à Constantinople. Tant que dura la domination des empereurs byzantins, leur situation demeura satisfaisante, malgré l'hostilité des hérétiques. Les invasions perses de 540, 576, 606, 613-615, avaient cependant causé bien des dévastations. L'arrivée des Arabes musulmans, en 635, rendit précaire la position des melchites, soupçonnés par leurs nouveaux maîtres de se faire les agents des Byzantins, tandis que les jacobites accueillaient les envahisseurs avec plus ou moins de sympathie pour se débarrasser de la domination détestée de Constantinople. Il s'ensuivit une émigration grecque considérable qui diminua fortement le nombre des fidèles. C. Karalewskij, art. *Antioche*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 589-90. Les premiers temps de l'occupation arabe ne virent cependant point de persécutions proprement dites. Si le Coran fut enseigné aux Syriens et si les chrétiens furent assujettis à un impôt spécial, les califes permirent aux diverses confessions de s'organiser librement en communautés autonomes, système que les Turcs imitèrent plus tard. La persécution ne commença que vers la fin du VIIe siècle. Il y eut de ce fait plusieurs vacances du siège patriarcal d'Antioche et quelques-unes furent de longue durée, comme celle de 702 à 742. Les Byzantins réussirent à occuper Antioche pendant plus d'un siècle (969-1085) et rétablirent l'autorité du patriarche dans la Syrie du Nord.

2° *Le schisme*. — Les melchites avaient toujours suivi, même sous la domination arabe, les diverses phases de la politique religieuse de l'empire byzantin. C'est dire que leur union à Rome dépendait de la cour de Constantinople, puisque c'était par elle qu'ils conservaient quelques relations avec l'Occident. Beaucoup de leurs patriarches et de leurs évêques étaient d'ailleurs grecs ou de formation byzantine. Le schisme de Michel Cérulaire (1054) fit sentir ses funestes effets jusqu'en Syrie. Si le patriarche Pierre III hésita à suivre son collègue de Constantinople, il n'en fut pas de même de son successeur, Théodose III Chrysobergès, partisan avéré de Cérulaire, nommé au trône d'Antioche probablement en 1057. L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899, p. 231-236. Les relations avec Rome devenaient d'ailleurs difficiles. Les patriarches de cette époque furent pris exclusivement parmi le clergé byzantin, dont ils avaient naturellement les préventions antilatines mises en honneur par Photius et Michel Cérulaire. Le bas clergé, entièrement indigène et souvent ignorant, subissait l'influence de ses chefs. Le régime instauré par les croisés augmenta encore l'hostilité des melchites contre Rome. Depuis l'établissement d'un patriarche latin à Antioche, les titulaires grecs résidaient le plus souvent à Constantinople, d'où ils dirigeaient le mouvement antiromain. L'un d'eux, Théodore IV Villehardouin, de la famille de ce nom et passé à l'orthodoxie grecque, souscrivit cependant à l'union proclamée au concile de Lyon en 1274. Rentrés en Syrie après le départ des croisés, les patriarches grecs d'Antioche résidèrent en divers lieux, surtout après la ruine de la ville. C'est probablement Pacôme Ier qui transporta le siège à Damas, dans la seconde moitié du XIVe siècle.

3° *Tentatives d'union*. — Dorothée Ier (1434-35-1451) se fit représenter au concile de Florence par Isidore, métropolite de Kiev, acquis à l'union. Il semble que les décisions du concile furent bien accueillies en Syrie. Malheureusement le voyage que le métropolite de Césarée de Cappadoce, Arsène, fit à Jérusalem en 1443 détruisit en grande partie cette bonne impression et l'union fut éphémère. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, l. III, c. V, col. 938-942. Le pape Calixte III, tout à l'idée de reprendre Constantinople aux Turcs, chercha à se ménager des alliances en Syrie et y envoya en mission Moïse Giblet d'origine française et probablement de rite byzantin. Moïse fit des ouvertures d'union au patriarche Michel II et gagna à la cause de Rome Joachim, évêque d'Épiphanie (Hama), en 1456. Il écrivit de Chypre à Marc III, frère et successeur de Michel III, une longue lettre sur le même sujet et lui envoya un discours de Grégoire Mammas, patriarche catholique de Constantinople. En février 1457, il vint trouver Marc III et finit par le décider à faire l'union. Un synode local rétablit le nom du pape dans les diptyques. Marc III se mit en relations avec Calixte III. Son successeur, Joachim II d'Épiphanie, était déjà catholique. A peine élu, il se rendit en Palestine, où il eut une longue conférence avec les patriarches Marc d'Alexandrie et Joachim de Jérusalem, qui se prononcèrent tous deux pour la reconnaissance du pape. Moïse Giblet, devenu le mandataire des trois prélats, se rendit à Rome pour remettre à Pie II leur acte d'union (1459). Cette démarche collective n'eut malheureusement pas de résultat durable, sans doute à cause du manque de relations suivies entre l'Orient et l'Occident.

La conquête de la Syrie par les Ottomans, en 1516, ne changea pas la situation des Églises chrétiennes, sauf que le patriarche œcuménique de Constantinople, devenu par la volonté des sultans le chef spirituel et temporel des orthodoxes de l'empire, fit tous ses efforts pour établir en Syrie une hiérarchie purement grecque. S'il réussit assez souvent pour le siège patriarcal, il ne put jamais en faire autant pour les sièges épiscopaux, qui restèrent toujours en nombre plus ou moins grand entre les mains des indigènes.

De nouvelles relations se créèrent entre Rome et la Syrie dans la seconde moitié du XVIe siècle. Grégoire XIII avait envoyé en Orient un prêtre maltais, Léonard Abel, pour travailler à l'union des jacobites qui venaient de lui faire des ouvertures et faire accepter la réforme récente du calendrier (1583). Léonard, créé évêque titulaire de Sidon, se mit en relations avec le patriarche d'Antioche, Joachim V, qui éluda sa réponse sous prétexte de s'entendre avec ses collègues d'Alexandrie et de Constantinople, puis avec Michel VII, qui souscrivit la profession de foi qu'on lui présenta, voir *Abel (Léonard)*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 69, 70. Le vieux prélat mourut avant d'avoir pu travailler sérieusement pour la cause de l'union.

Les tentatives de rapprochement ne reprirent qu'avec le XVIIe siècle. Mélèce Karmi, devenu archevêque d'Alep en 1612, se préoccupait de reviser les traductions arabes qui supplantaient de plus en plus les syriaques. Pour atteindre ce résultat, il entra en relations avec Rome, afin d'obtenir des livres grecs et de bons traducteurs. La Propagande, nouvellement fondée, répondit avec bienveillance, mais ne crut pas devoir encore accorder ce qui lui était demandé. Les jésuites et les capucins s'établirent à Alep en 1625, les carmes en 1626 et travaillèrent également au rap-

prochement des esprits. Le P. Queyrot, jésuite, eut bientôt la confiance de l'archevêque, dont l'archidiacre, Michel Baja, enseignait l'arabe aux missionnaires latins. L'idée de l'union fit par ces moyens de rapides progrès, à tel point qu'en 1631 le patriarche Ignace III Atyyé, qui se reconnaissait coupable de la mort de son compétiteur Cyrille IV Dabbâs, pria les capucins d'intervenir à Rome pour obtenir l'absolution de son crime et aussi des secours pécuniaires pour son Église. Le 5 juillet 1631, la Propagande répondit qu'il fallait d'abord accepter l'union. Mélèce Karmi devint patriarche en 1634 sous le nom d'Euthyme II. Il emmena avec lui à Damas le P. Queyrot et lui laissa liberté complète de prêcher dans les églises. Il envoya ensuite à Rome le prêtre Pacôme pour demander l'union. Pacôme revint avec une profession de foi que lui avait remise la Propagande, mais Euthyme II, ne pouvant payer une forte somme que lui réclamait le pacha de Damas, avait dû se retirer à Alep et donner sa démission. Il mourut d'ailleurs au début de 1635. Pacôme, chargé par la Propagande de négocier avec Euthyme III le Chiote, n'obtint probablement aucun résultat. Les efforts du P. Queyrot († 1653) avaient gagné à la cause de l'union plusieurs milliers de melchites. Le patriarche Macaire III (1647-1672) s'intéressa à ce mouvement et envoya sa profession de foi à Rome en 1664, mais sans oser la rendre publique. Il avait de trop bonnes relations avec les chefs de l'orthodoxie et avec la cour de Moscou pour s'exposer à les perdre. Sa succession amena des troubles par la compétition de plusieurs prélats. Athanase III, élu en 1685, crut fortifier sa position en faisant profession de foi catholique. Il y réussit et, le 16 juin 1687, la Propagande confirma son élection. Cet acte ne mit pas fin à ses démêlés avec Cyrille V. En octobre 1694, il se retira devant son compétiteur et obtint en retour le siège d'Alep. Innocent XII annula la convention passée entre les deux prélats et demanda à Athanase de reprendre le trône patriarcal. Par ailleurs, l'archevêque d'Alep, qu'il aurait fallu déposer pour donner son siège à Athanase, envoya sa profession de foi à Rome, en même temps que Macaire de Tripoli, converti par les capucins de cette ville (1698).

La cause de l'union faisait de rapides progrès, particulièrement à Damas et à Alep, qui étaient les deux centres principaux d'apostolat. En 1701, elle gagna Baalbek et Beyrouth, dont les évêques, Parthénios et Sylvestre, faisaient leur profession de foi. Le neveu d'Euthyme II Karmi, Euthyme Saïfi, qui avait été l'élève du P. Queyrot, s'était rallié à Rome en 1684, un an après être devenu archevêque de Tyr. La plupart des adhésions épiscopales restaient secrètes et aucune rupture n'existait entre le patriarche et ses suffragants unionistes. C'était l'effet de la méthode adoptée par les jésuites d'obtenir le plus grand nombre possible d'adhésions secrètes pour créer un mouvement sérieux au moment opportun. Cependant Cyrille V voyait d'un mauvais œil les tentatives d'union et frappait de suspense les prêtres qui faisaient profession de foi romaine. Ce n'est qu'au début du XVIIIe siècle que des tentatives furent faites pour donner aux catholiques une organisation particulière. Le 6 décembre 1701, l'archevêque de Tyr, Euthyme Saïfi, obtint de la Propagande un rescrit qui le nommait administrateur de tous les melchites unis de Syrie qui étaient gouvernés par des prélats orthodoxes. Il se préoccupa immédiatement de trouver des prêtres capables d'accroître le mouvement qui portait les populations vers Rome. En 1697, neuf religieux du monastère de Balamand, près de Tripoli, avaient fondé au village de Chouéir, dans le Liban, la Congrégation basilienne chouérite. Euthyme Saïfi jeta, en 1708, les fondements du monastère de Saint-Sauveur, près de Sidon, berceau de la Congrégation de ce nom. De son côté, Rome travaillait à préparer des prêtres instruits dans son collège grec de la Propagande. Le plus célèbre de ceux qui y étudièrent à cette époque fut Séraphin Tânâs, neveu d'Euthyme Saïfi, moine de Saint-Sauveur, qui se fit l'apôtre de l'union dans le diocèse d'Acre. Euthyme Saïfi développait le mouvement dans toutes les régions du patriarcat. Le consul de France à Sidon, Poullard, profita des bonnes relations qu'il avait avec Cyrille V pour l'amener à l'union. Il y réussit en 1716. La voie avait du reste été préparée par l'influence du P. Lorenzo Cozza, custode de Terre sainte. P. Livarrio Oliger, O. F. M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza*, Quaracchi, 1925, p. 56-57. Une difficulté sérieuse faillit compromettre cette soumission. La Propagande avait confirmé, en 1687, l'élection d'Athanase III et celui-ci était toujours en vie. Bien que son catholicisme fût très douteux, il semblait difficile de le déposséder de son titre. En 1717, la Propagande lui demanda d'y renoncer, mais il se garda bien de le faire. Elle se décida, le 9 mai 1718, à reconnaître Cyrille V, qui mourut le 16 janvier 1720. — La suite de l'histoire de l'Église melchite a été donné à l'art. ANTIOCHE, t. I, col, 1417. Pour plus de détails voir l'art. cité ci-dessous de C. Karalevskij.

A. d'Avril, *Les Grecs Melkites*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. III, 1890, p. 1-10; C. Charon, *L'Église grecque melkite catholique*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV, 1900-1901, p. 268-275, 325-333; *L'origine ethnographique des melkites*, *ibidem*, t. XI, 1908, p. 82-91; A. Fortescue, *The uniate eastern Churches*, Londres, 1923, p. 183-194; C. Karalevskij, article *Antioche*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 585-646.

R. JANIN.

1. MÉLÈCE D'ANTIOCHE, ainsi nommé de la ville dont il fut évêque de 361 à 381 (les anciens textes donnent les deux graphies Μελέτιος et Μελίτιος; cette dernière semble avoir pour elle les témoignages les plus sûrs). — Le nom de Mélèce rappelle surtout à l'historien la situation troublée qui se perpétua durant toute la seconde moitié du IVe siècle dans la capitale de l'Orient, et qu'on est convenu d'appeler, très improprement d'ailleurs, le *schisme mélétien d'Antioche*. Un bref résumé de cet épisode a été donné à l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1403. Mais le schisme mélétien eut de telles répercussions dans le domaine théologique, il a été exploité en des sens si divers, qu'il convient de l'étudier ici avec un peu plus de détails. I. La situation à Antioche en 360. II. L'élection de Mélèce et celle de Paulin. III. Les efforts pour réduire le schisme. IV. Flavien et l'extinction définitive du schisme antiochien.

I. LA SITUATION A ANTIOCHE EN 360. — L'Église d'Antioche avait été la première troublée par la réaction antinicéenne, menée par Eusèbe de Nicomédie et les amis d'Arius. Voir ARIANISME, t. I, col. 1802 sq. Dès 330, l'évêque saint Eustathe, vigoureux adversaire de l'arianisme, avait été déposé, sous divers prétextes, et exilé en Thrace, où il ne tarda pas à mourir (probablement avant 337). A sa place la coterie eusébienne installait successivement des prélats qu'elle pouvait croire dévoués à ses idées, sans que toutefois leur hétérodoxie fût sensiblement plus accentuée que celle de nombreux évêques de la région.

Les fidèles d'Antioche s'étaient de très bonne heure divisés sur la question de l'attitude à prendre par rapport aux évêques qui leur furent ainsi imposés. Ne parlons pas des neutres ou des tièdes, prêts à toutes les compromissions. Mais les orthodoxes mêmes n'étaient pas unanimes. La plus grande partie, s'appuyant à ce qu'il paraît, sur une consigne donnée par Eustathe, accepta, tout suspects qu'ils fussent, les pasteurs eusé-

biens, quitte à maintenir vigoureusement contre eux l'orthodoxie nicéenne. Par ailleurs un petit groupe de fidèles se sépara, avec quelque fracas, de l'ensemble de la communauté. Fidèles au souvenir d'Eustathe, ils furent désignés sous le nom d'*eustathiens* et formèrent dès lors une petite Église, Église encore incomplète, il est vrai, puisqu'elle était dirigée par un simple prêtre, nommé Paulin. L'intransigeance la plus absolue y fut bientôt à l'ordre du jour; on affectait d'y englober sous le même anathème tous ceux, quels que fussent leurs sentiments intimes, qui se rangeaient sous la houlette des pasteurs suspects.

Pourtant les catholiques unis (nous appelons ainsi avec F. Cavallera, ceux qui reconnaissaient la hiérarchie établie) ne laissaient pas de s'inquiéter de la pénétration à Antioche des idées antinicéennes. L'évêque Léonce (344-358) surtout marquait à l'égard de l'arianisme à peine larvé de son disciple Aétius, voir, t. I, col. 516, une complaisance qui devenait complicité. Nous ignorons si le parti catholique comptait un certain nombre de dignitaires ecclésiastiques. En tout cas la direction effective lui était donnée par deux laïques, faisant depuis longtemps déjà profession d'ascétisme, appelés l'un et l'autre à de hautes destinées : Diodore, qui sera un jour évêque de Tarse et Flavien qui montera sur le siège même d'Antioche. Pour le moment, en ces dernières années du règne de Constance, où il semblait que la foi de Nicée, en Orient, eut partout le dessous; ils maintenaient, autant que faire se pouvait, dans le troupeau catholique les principes mêmes de l'orthodoxie, et leurs efforts contribuèrent, à coup sûr, à préserver Antioche d'une submersion totale par la vague antinicéenne.

Telle était donc la situation à Antioche vers 360. Sous des prélats hostiles à la foi de Nicée se rangeaient aussi bien des fidèles qui partageaient leur défiance à l'endroit du *consubstantiel* que des orthodoxes demeurés fidèles au concile de 325. A leur gauche, des ariens exaltés, qui n'allaient pas tarder à connaître ou avaient déjà connu les rigueurs impériales. A leur droite, des nicéens intransigeants, serrés autour de Paulin, opposés à toute collusion avec qui n'était pas de leur bord. Il faut ajouter que cette chapelle dissidente pouvait se vanter d'un semblant de reconnaissance officielle par l'Église. Quand, en 346, saint Athanase rappelé de son second exil était passé à Antioche, c'était chez les eustathiens qu'il avait célébré la synaxe liturgique, pour eux, qu'il avait, sans succès d'ailleurs, demandé à l'empereur la concession d'un lieu de culte. Rufin, *H. E.*, I, XIX, *P. L.*, t. XXI, col. 492, résumé par Théodoret, II, IX et complété par Sozomène, III, XX. *P. G.*, t. LXXXII, col. 1021; t. LXVII, col. 1001.

II. L'ÉLECTION DE MÉLÈCE ET CELLE DE PAULIN. — Les années 360 à 363 allaient compliquer encore cette situation. Trois Églises se constitueraient à Antioche, ayant chacune à leur tête un évêque.

1° *Élection de Mélèce.* — Antioche, comme nombre d'autres sièges, avait subi le contre-coup des multiples revirements qui avaient successivement donné la faveur impériale aux anoméens, aux homéousiens, finalement aux homéens. Cf. ARIANISME, t. I, col. 1821 sq. L'évêque Eudoxe, un homéen qui, en 358, avait réussi à se faire transférer de Germanicie sur le siège d'Antioche, avait été victime de la réaction homéousienne déclenchée par Basile d'Ancyre. Exilé en Arménie, déposé à Séleucie en 359, il avait été remplacé par Annianos. Mais, peu de temps après, l'homéisme triomphait à Séleucie, où Annianos, à peine élu, était déposé, puis à Constantinople, en 360. Tandis que les homéousiens étaient décimés, les homéens s'installaient au pouvoir. Le 27 janvier 360, Eudoxe remplaçait sur le siège de Constantinople Macédonius exilé. De ce chef Antioche demeurait sans évêque.

Elle n'était pas seule dans ce cas, et le parti homéen fut obligé de pourvoir aux nombreux sièges vacants. S'il fallait prendre au mot l'historien anoméen Philostorge, *H. E.*, V, I, édit. Bidez, p. 66, il aurait procédé de telle sorte que, presque partout, aux homéousiens exilés auraient succédé des prélats défenseurs du consubstantiel. Exagération d'homme de parti! Ce qu'il faudrait dire plutôt, c'est que bien des choix de cette année 360 furent influencés moins par des questions de doctrine que par des considérations de personne; et il se trouva finalement, résultat assez inattendu, que plusieurs des évêques promus par les homéens étaient plus rapprochés de l'orthodoxie nicéenne que les gens auxquels ils succédaient. Ce fut le cas à Antioche. Acace de Césarée, le grand chef du tiers parti fit élire un certain Mélèce.

On n'est pas très au clair sur les antécédents du personnage. Originaire de Mélitène, dans la Petite Arménie, il n'apparaît guère dans l'histoire avant 358. Saint Épiphane le considère comme un homéen, à la remorque d'Acace de Césarée, *Hæres.*, LXXIII, 23, *P. G.*, t. XLII, col. 445 A, opposé à des homéousiens comme Basile d'Ancyre, Georges de Laodicée, Eustathe de Sébaste. Ce dernier ayant été déposé, peut-être à Mélitène en 358, Mélèce fut élu comme son successeur. Les difficultés qu'il rencontra à Sébaste l'amenèrent à se retirer à Bérée (Alep). Théodoret, *H. E.*, II, XXVII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1080 D. Figura-t-il au concile de Séleucie, et signa-t-il le formulaire homéen? Épiphane insinue qu'il l'a fait, *Hæres.*, LXXIII, 23, comparer col. 445 A et col. 448 B; Socrates et Philostorge l'indiquent expressément. *H. E.*, II, XLIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 356; *H. E.*, V, I, édit. Bidez, p. 67. Mais les témoignages de ces deux derniers sont viciés par de graves erreurs chronologiques; et quant à l'auteur du *Panarion*, il est bien curieux qu'il ne donne pas le nom de Mélèce dans sa liste des signataires de Séleucie; *ibid.*, n. 26, col. 452-453. La question reste donc au moins douteuse; il peut se faire que, pour une raison ou pour l'autre, Mélèce n'ait pas été convoqué au concile. S'il ne faisait plus fonction d'évêque en 360, on comprend aussi qu'il n'ait pas eu l'occasion de signer la formule élaborée à Niké, et promulguée à Constantinople. De la sorte on s'explique qu'il ait été considéré par Acace comme étant de son parti, sans pourtant qu'il ait donné des gages précis à la coterie homéenne. Sur cette question très difficile, voir les appréciations divergentes de F. Loofs, art. *Meletius*, dans *Protest. Realenc.*, t. XII, p. 553, et de F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, note D, Antécédents de Mélèce, p. 94-97.

Il nous semble, pour notre compte, que l'élévation de Mélèce au siège d'Antioche doit être attribuée au grand désir de paix religieuse que l'on avait un peu partout, après les révolutions successives des années précédentes. On voulait voir à l'œuvre des hommes nouveaux, moins compromis, moins nettement embrigadés dans les partis anciens. Mélèce devait être dans le cas. Alep, où il s'était retiré, n'est pas éloignée d'Antioche, et dans la capitale de l'Orient l'ancien évêque de Sébaste était connu comme un homme pacifique, modéré. Il fut reçu avec enthousiasme par la majorité de la population chrétienne; seuls les eustathiens lui firent grise mine et continuèrent leurs réunions séparées.

2° *Premier exil de Mélèce et formation du groupe mélétien.* — Mais il était inévitable que des mécontentements n'éclatassent un jour ou l'autre dans le troupeau quelque peu bigarré qui se rangeait sous la houlette du nouvel évêque. Certaines mesures administratives, se rapportant de près ou de loin à la question religieuse, indisposèrent la partie arianisante de la communauté; surtout un célèbre discours où le

nouvel évêque exposa, en faisant l'exégèse du texte de Prov., XIII, 22, sa doctrine sur la génération du Verbe, montra clairement que, si condescendant qu'eût été jadis Mélèce à l'endroit des hautes personnalités homéennes, il ne laissait pas de professer une foi où les nicéens pouvaient se reconnaître. Ce discours a été conservé par Épiphane, *Hæres.*, LXXIII, 29-33, *P. G.*, t. XLII, col. 457-465; on a beaucoup discuté l'étiquette théologique qu'il convient de lui accoler; F. Loofs, *loc. cit.*, et E. Schwartz, *Zur Gesch. des Athanasius*, p. 361, n. 2, déclarent, sans ambages, le discours homéen; F. Cavallera, *op. cit.*, p. 84 sq., le tient pour orthodoxe, et ces appréciations contradictoires ne font que refléter des divergences bien plus anciennes. Il nous paraît qu'étant données toutes les circonstances de temps et de lieu, le discours est une manifestation voulue en faveur de la foi traditionnelle. S'il n'emploie aucune des formules autour desquelles se disputaient les théologiens, il affirme tout ce qu'affirmait le *Credo* de Nicée, il répudie toutes les interprétations ambiguës, qui, de près ou de loin, frisaient l'arianisme. D'ailleurs F. Loofs lui-même est bien forcé de convenir que l'arrivée de Mélèce à Antioche avait été le point de départ d'un mouvement en faveur de la foi nicéenne. Le discours en question s'harmonise de tous points avec cette constatation.

L'empereur Constance, qui séjournait pour lors à Antioche, avait assisté à ce sermon. On comprend de reste qu'il ait fait entendre que Mélèce était désormais impossible. L'évêque fut exilé à Mélitène sa patrie et remplacé tout aussitôt par un arien de la première heure, Euzoius, jadis condamné par Alexandre d'Alexandrie avec les premiers adeptes d'Arius. Cette fois les orthodoxes d'Antioche ne pouvaient plus hésiter; ils rompirent définitivement avec les arianisants de toutes nuances. Sous la conduite de Diodore et de Flavien, ils formèrent un groupe compact : ce furent les fidèles de Mélèce, les *mélétiens*, comme on s'habitua à dire. Il semblait tout naturel que ces orthodoxes se réunissent tout aussitôt aux vieux eustathiens, que gouvernait Paulin. Leur antipathie commune à l'endroit des ariens, leur commune adhésion à la même foi traditionnelle auraient dû rapprocher les deux groupes. Les mélétiens, paraît-il, proposèrent la fusion; leurs propositions furent repoussées avec hauteur par les eustathiens, qui se jugeaient seuls orthodoxes, seuls purs de toute compromission. Il arrivera donc que, pendant de longues années, les catholiques d'Antioche vont se trouver divisés en deux factions rivales, bientôt fort animées l'une contre l'autre. Le schisme, si improprement dit mélétien, était commencé.

3° *Élection de Paulin et affermissement du schisme.* — Ce schisme allait bientôt se constituer de façon définitive.

L'avènement de Julien avait amené le rappel de tous les évêques exilés par Constance. De la lointaine Arménie, Mélèce au printemps de 362 se mettait en chemin pour venir reprendre la direction de son troupeau. A Alexandrie, Athanase était rentré beaucoup plus vite, et le concile rassemblé par ses soins, en mars 362, prenait les mesures propres à ramener la paix religieuse, en précisant certains points de doctrine, en réglant aussi les questions de personnes. On y reconnaissait entre autres que les deux formules, en apparence opposées, de l'*unique hypostase* (*hypostase* étant synonyme d'*ousie*) et des *trois hypostases* (*hypostase* étant synonyme de *personne*) étaient susceptibles l'une et l'autre d'une explication orthodoxe, et que chacun était libre de garder sa terminologie tout en s'en tenant aux expressions nicéennes. Ceci avait son application directe à Antioche, où les eustathiens se réclamaient de la vieille formule de l'unique hypostase, tandis que les mélétiens, pour éviter tout soupçon de sabellianisme préféraient user de l'expression trois hypostases. Non moins sage avait été à Alexandrie le règlement des questions personnelles. Au lieu d'exclure impitoyablement de leur communion tous les évêques ayant signé quelque profession douteuse, les orthodoxes déclaraient que tous les évêques de foi correcte à qui on aurait extorqué des signatures pourraient, en les répudiant, être maintenus dans leurs fonctions. Pour Antioche, où cette question de signature ne semblait pas se poser, le concile insistait vivement sur la nécessité de rétablir l'union entre eustathiens et mélétiens. Sans mettre les deux groupes exactement sur le même pied (il était plutôt question pour les eustathiens de recevoir les mélétiens), on engageait les premiers à ne pas exiger pour l'union des conditions excessives et déraisonnables; mais on ne considérait pas, à coup sûr, les mélétiens comme des hérétiques revenant à résipiscence. Ces diverses stipulations sont conservées dans la pièce inexactement nommée *Tomus ad Antiochenos*, parmi les œuvres d'Athanase, *P. G.*, t. XXV, col. 796-809; cette pièce renferme bien plutôt les instructions données aux deux délégués que le concile envoyait à Antioche. Sur place, ces personnages, à savoir Eusèbe de Verceil et Astérius de Pétra, prendraient toutes mesures convenables pour faire l'union des catholiques.

Or, quand ils arrivèrent à Antioche, l'irréparable était consommé. L'intransigeant évêque de Cagliari, Lucifer, voir ici t. IX, col. 1032 sq., les avait précédés. Après quelques efforts pour rétablir la paix entre les deux groupes orthodoxes, il avait cru mettre un terme aux discussions en consacrant évêque, au mépris de tous les canons, le prêtre Paulin, qui dirigeait la communauté eustathienne; celle-ci était de ce chef promue à la dignité d'Église. Oui, mais d'Église dissidente, car, serrés plus que jamais autour de Mélèce, qui juste à ce moment rentrait d'exil, les mélétiens déclaraient ne reconnaître d'autre chef que lui. Eusèbe de Verceil ne put que constater l'imbroglio, et partit pour l'Occident, sans être entré en communion ni avec l'un ni avec l'autre des partis. On a dit ailleurs ce qu'il était advenu de Lucifer.

III. Les efforts pour réduire le schisme. — Cette situation anormale de la capitale de l'Orient ne pouvait laisser indifférents les amis de l'orthodoxie. Une fois passée la rapide tourmente du règne de Julien l'Apostat, des efforts vont être faits, de divers côtés, pour réunir en un seul corps les catholiques d'Antioche et les opposer aux ariens dont la fortune allait durer encore jusqu'en 378. Nous allons brièvement esquisser ces tentatives, qui d'ailleurs n'aboutirent pas.

1° *Athanase et Mélèce. Le concile d'Antioche de 363.* — L'empereur Jovien, au retour de l'expédition de Perse où il avait remplacé Julien, avait convoqué Athanase à Antioche, en septembre-octobre 363. Orthodoxe lui-même, il témoignait par ailleurs une grande révérence à l'endroit de Mélèce. L'occasion était bonne d'amener un rapprochement entre les deux évêques. Athanase fit connaître à Mélèce son désir d'entrer en communion avec lui. Saint Basile, de qui nous dirons tout à l'heure la grande amitié pour Mélèce, n'hésite pas à reconnaître que, dans la circonstance, l'évêque d'Antioche, mal conseillé, repoussa la main qui se tendait. S. Basile, *Epist.*, LXXXIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 472 A. Ce fut une lourde faute, car Athanase se tourna vers Paulin, et le reçut à sa communion moyennant signature du *Tomus ad Antiochenos*. Désormais l'Église d'Alexandrie aura partie liée avec la communauté schismatique de Paulin. L'influence dont Alexandrie jouissait en Occident et spécialement à

Rome, passera au service des adversaires de Mélèce. S'il est vrai qu'Athanase ne manifesta jamais une animosité spéciale à l'endroit de l'évêque d'Antioche, son successeur Pierre, élu en 373, ne manquera aucune occasion de présenter au pape Damase Mélèce et ses amis comme des hérétiques.

Or rien n'était plus inexact. Tout l'effort de Mélèce, au contraire, depuis 363, tendait à regrouper les orthodoxes, à leur adjoindre ceux qui, dans les années précédentes, étaient tombés par faiblesse ou par préjugé, à former, en définitive, ce parti nouveau qui, acceptant les décisions de Nicée, les expliquant par certaines précisions devenues nécessaires, devait finalement triompher de toutes les tendances arianisantes. Cette œuvre commençait à un concile réuni à Antioche à l'automne de 363, au moment même où Athanase, qui malheureusement n'y put prendre part, était encore dans la ville. On y vit figurer, aux côtés de Mélèce, Acace et plusieurs de ses amis. Socrates, III, xxv; Sozomène, VI, iv, *P. G.*, t. lxvii, col. 452 B; col. 1302 C. Mélèce leur fit signer une confession de foi confirmant celle de Nicée, acceptant l'*homoousios*, en tant qu'expliqué par l'*homoiousios*, et faisant des *trois hypostases* le complément utile, nécessaire même, de la formule nicéenne. Il convient d'ajouter que de vieux orthodoxes trouvèrent fort mauvaises ces explications; un pamphlet anonyme ne tarda pas à circuler sous ce titre: *Réfutation de l'hypocrisie des amis de Mélèce et d'Eusèbe de Samosate sur l'homoousios*, ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περὶ Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα κατὰ τοῦ ὁμοουσίου; il figure parmi les œuvres d'Athanase, *P. G.*, t. xxviii, col. 85-88.

On sait comment ce regroupement des forces orthodoxes aboutit en 366 à la réconciliation avec le pape Libère d'une bonne partie de l'épiscopat oriental. Voir art. Libère, t. ix, col. 636 au bas. Il est remarquable néanmoins que le nom de Mélèce ne figure pas dans la liste des évêques, qui avaient député à Rome Eustathe de Sébaste et ses deux collègues, et auxquels le pape accorda la communion romaine. Jaffé, *Regesta*, n. 228. F. Loofs, *art. cit.*, en tire la conclusion que la défiance des homéousiens (ce sont des gens de cette nuance qui ont fait à Rome la démarche en question) persistait encore à l'endroit de Mélèce, toujours classé par eux parmi les homéens. Ce n'est pas impossible; ces questions d'amitiés et de groupements ont joué un grand rôle en toutes ces affaires. L'absence de Mélèce à Tyane et sur la liste des évêques avec qui Libère entra en communion peut néanmoins s'expliquer autrement. F. Cavallera estime, *op. cit.*, p. 135, que, si Mélèce n'était pas à Tyane, c'est peut-être qu'il était encore exilé; il fait observer de plus qu'il s'y trouvait de ses amis, signataires du concile d'Antioche de 363. Voir la note H : Les adhérents de Mélèce, p. 209, 210. De fait, quand saint Basile, en 371, entreprendra de faire reconnaître Mélèce par Athanase, il tirera cette conclusion de la lettre apportée de Rome par Sylvain de Tarse, que les Occidentaux ont reconnu le bon droit de Mélèce. *Epist.*, lxvii, dernières lignes, *P. G.*, t. xxxii, col. 428 B. Avouons pourtant que cela aurait pu être plus explicite, et que l'on ne peut affirmer que cette reconnaissance était dans les intentions de Rome.

2° *Basile et Mélèce. Les négociations avec Rome.* — C'est si vrai, que, pendant près de dix ans, les démarches se multiplieront pour faire admettre par le pape le bon droit de Mélèce. Sans doute le remplacement de Libère par Damase (366-384) a pu changer les dispositions du Siège romain à l'endroit de l'évêque d'Antioche. Le fait aussi que Damase a été renseigné sur les affaires de l'Orient à peu près exclusivement par des adversaires de Mélèce, explique l'attitude plus que réservée du pape à l'égard de celui-ci. Tout cela ne se comprendrait pas néanmoins si, dès 366, on avait à Rome considéré Mélèce comme un ferme représentant de l'orthodoxie, et comme le seul évêque légitime de l'Église antiochienne.

Mais cette cause va être prise en main par saint Basile lui-même, ordonné évêque de Césarée de Cappadoce en 370. Devant le renouveau de la persécution homéenne qui, après un premier essai en 365 (Mélèce avait été exilé de 365 à 367), reprenait plus active que jamais en 370 (Mélèce est de nouveau exilé en 371), Basile estime qu'il faut tout d'abord faire l'union de tous les orthodoxes. A cette condition seule l'Église d'Orient pourra obtenir l'appui de l'Occident et l'intervention de Valentinien auprès de son frère Valens. Et dans la capitale de l'Orient, l'union ne peut se faire qu'autour de Mélèce; pas un seul instant Basile n'envisage la possibilité de la reconnaissance de Paulin. Et si l'on songe aux susceptibilités de l'orthodoxie de Basile, il faut bien conclure qu'il a reconnu en Mélèce, quoi qu'il en fût de ses antécédents, un ferme soutien de la foi nicéenne. D'ailleurs les exils successifs de l'évêque d'Antioche, en 360, en 365, en 371, exils auxquels il est condamné par Constance et par Valens, n'étaient-ils pas une garantie de la pureté de son orthodoxie? Si, jadis, il avait été l'ami d'Acace, la communauté des souffrances le rapprochait maintenant des néo-nicéens.

Cette confiance de Basile ne se démentira jamais. Elle l'engage, dès 371, dans une première négociation avec Alexandrie pour la reconnaissance de Mélèce. *Epist.*, lxvi, lxvii, lxix, *P. G.*, t. xxxii, col. 424 sq. Athanase répond à cette démarche en envoyant un prêtre de son Église pour s'entendre avec Basile. Celui-ci décide alors de dépêcher à Rome même, un diacre de Mélèce, Dorothée. Il supplierait le pape d'envoyer sur place des personnages qui ramèneraient à l'unité les Églises et « feraient connaître très exactement au pape ceux qui étaient la cause du trouble afin qu'il sût avec qui, à l'avenir, il conviendrait d'entrer en communion ». *Epist.*, lxx, col. 433-436. Cette demande sera inlassablement répétée par Basile au cours des années suivantes : que Rome se renseigne plus exactement sur l'état des choses en Orient, qu'elle n'accorde sa communion qu'à bon escient. Une enquête faite sur place par des personnages qualifiés ne pourra que démontrer le bon droit de Mélèce, les torts réels de Paulin, les graves suspicions qui pèsent sur l'orthodoxie de ce dernier, quand seront révélées certaines de ses amitiés. Toutes ces idées se retrouvent dans une lettre rédigée par Mélèce en 372, et qu'il proposa, avant de l'envoyer à Rome, à la signature d'un grand nombre de ses collègues. Elle figure parmi les lettres de saint Basile, *Epist.*, xcii, col. 477-484.

Il s'en faut que Basile ait d'abord obtenu gain de cause. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des longues et difficiles tractations qui lassèrent à plusieurs reprises la patience de l'évêque de Césarée, et lui arrachèrent sur l'attitude du pape Damase des appréciations plus que sévères. Cf. surtout *Epist.*, ccxv, col. 792. A Rome, en effet, on ne semblait pas se rendre un compte exact de la situation; de plus en plus, on considérait Mélèce et son groupe comme des gens plus ou moins suspects, qui seraient trop heureux de se réunir à l'Église en souscrivant des formulaires et en renonçant à leurs prétentions. C'est ce qui transparaît clairement dans plusieurs documents romains dont Ed. Schwartz nous paraît avoir donné la véritable exégèse, *loc. cit.*, p. 365 sq. Le premier est une synodique d'un concile romain, probablement de 372, qui répond à la première démarche de Basile, et paraît bien lui opposer une fin de non-recevoir.

Lettre *Confidimus*, dans *P. L.*, t. XIII, col. 347 sq.; voir surtout le passage *Unde advertit*, col. 349 B. Le second semble répondre à la deuxième ambassade de Basile en 374. Fragment *Ea gratia, ibid.*, col. 350-352, dont le dernier paragraphe est, à l'estimation d'Ed. Schwartz, une mordante critique des prétentions de Mélèce. Les fragments qui suivent : *Illud sane miramur*, col. 352, et *Non nobis quidquam*, col. 353, et qui semblent des réponses à des instances ultérieures de Basile, faites par le concile romain de 377, condamnent au point de vue dogmatique, les erreurs d'Apollinaire et des pneumatomaques. Mais ils ne sont pas plus satisfaisants pour Basile et ses amis au point de vue des questions personnelles : ni Eustathe de Sébaste, dont il pressait l'explicite condamnation, ni Apollinaire devenu si compromettant pour Paulin n'y sont nommément désignés. Un peu auparavant, en 375, une démarche tout à fait significative de Rome avait montré vers qui allaient ses préférences. Un prêtre de Mélèce, Vital, s'était laissé séduire par les doctrines d'Apollinaire et avait pris la direction d'un groupe assez important qui se réclamait de l'évêque de Laodicée. Sozomène, VI, XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1357 B. Sur les difficultés qu'on lui fit de divers côtés, Vital partit pour Rome, soumit son enseignement à Damase, qui, provisoirement rassuré sur son orthodoxie, lui donna des lettres de communion, mais en réservant la décision dernière à Paulin. Lettre *Per filium meum Vitalem*, *P. L.*, t. XIII, col. 556-557. La portée de cette lettre dépassait d'ailleurs singulièrement le cas particulier qu'il s'agissait de régler; elle constatait que s'unir à Paulin c'était entrer en communion avec Rome, et par le fait reconnaissait officiellement celui-ci comme l'évêque légitime d'Antioche.

Ainsi la question de Mélèce, loin de progresser, reculait plutôt au fur et à mesure que se multipliaient les instances de Basile et de ses amis. L'attitude du pape en 378 se marquerait au mieux, s'il faut en croire Ed. Schwartz, dans un document émané d'un concile romain, tenu cette année-là et qui condamna de façon précise les erreurs enfin démasquées d'Apollinaire. Lettre *Post concilium Nicænum*, *P. L.*, t. XIII, col. 358-361. On y lit, col. 360-361 le développement suivant : *Eos quoque qui de Ecclesiis ad Ecclesias migraverunt tamdiu a communione nostra habemus alienos, quamdiu ad eas civitates redierint in quibus primum sunt constituti. Quod si alius, alio transmigrante, in locum viventis est ordinatus, tamdiu vacet sacerdotis dignitate, qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor ejus quiescat in pace.* Schwartz comprend (et Quesnel l'avait déjà soupçonné) que cette formule générale vise le cas particulier de Mélèce : « Que celui-ci retourne à Sébaste et y attende patiemment la mort de l'évêque actuellement vivant ! »

En cette même année 378, la cause de Paulin recrutait un précieux adhérent. Saint Jérôme, retiré depuis quelques années au désert de Chalcis, et qui avait deux fois déjà écrit au pape Damase, de manière assez défavorable pour les mélétiens (*Epist.*, XV et XVI, *P. L.*, t. XXII, col. 355), recevait à Antioche, des mains de Paulin, l'ordination sacerdotale. Il s'en souviendrait les années suivantes, quand il remplirait à Rome, auprès de Damase les fonctions de secrétaire.

3° *La pacification de l'Orient. Le concile de Constantinople.* — La défaite et la mort de Valens à Andrinople, le 9 août 378, marquent la fin de la persécution arienne. Gratien rappelait aussitôt les exilés, et dès la fin de cette année, sans doute, Mélèce rentrait dans sa ville épiscopale. L'arrivée d'un général nommé Sapor, chargé de faire restituer aux catholiques les églises et les autres biens usurpés par les ariens, lui donna l'occasion de se poser en chef des orthodoxes d'Antioche. Théodoret, *H. E.*, V, II et III, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1197-1201, place cette visite, semble-t-il, en 379, et fait envoyer Sapor en Orient, non par Théodose mais par Gratien lui-même. C'est donc dès 379 qu'aurait eu lieu devant l'envoyé impérial le débat entre les diverses confessions se prétendant toutes catholiques, apollinaristes de Vital, pauliniens et mélétiens, et réclamant les églises laissées libres par l'expulsion des ariens. Les apollinaristes furent écartés sans peine; Mélèce proposa tout simplement à Paulin de faire l'union des deux parties du troupeau; tous deux administreraient *in solidum* l'Église, à la mort du premier d'entre eux, le survivant serait seul évêque. Paulin ayant rejeté la proposition, les églises furent attribuées à Mélèce (cette date de l'arrivée de Sapor est reportée par Cavallera en 381, *op. cit.*, p. 211, n. 1, 215, n. 2. Nous croyons devoir conserver le récit de Théodoret).

Mais pour garder la paisible possession des biens restitués, il était nécessaire que Mélèce exprimât son adhésion aux doctrines professées par le pape Damase. Cela fut fait dans un synode qu'il réunit à Antioche à l'automne de 379 et qui groupa cent cinquante évêques; Mélèce rédigea une lettre à laquelle se réfère le concile de Constantinople de 382, cf. Théodoret, *H. E.*, V, IX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1216 D, et qui devait contenir une profession de foi conforme aux décisions des conciles romains des années précédentes. Il n'en reste plus que les premières signatures, en tête celle de Mélèce. *P. L.*, t. XIII, col. 353. Mais l'excerpteur qui les a recueillies ajoute : *Similiter et alii CXLVI orientales episcopi subscripserunt, quorum subscriptio in authenticum hodie in archivis romanæ Ecclesiæ tenetur.*

La reconnaissance de Mélèce par l'autorité civile était une indication pour l'Église romaine. Elle s'inclina devant le fait accompli. Une trace de cette acceptation s'est conservée dans une allusion postérieure d'un concile italien. Dans saint Ambroise, *Epist.*, XIII, 2; voir ci-dessous. Rien d'ailleurs ne s'opposait à cette démarche, qui était la conclusion naturelle de toutes les tractations précédentes. Ainsi la communion était rétablie entre Damase et Mélèce. Celui-ci du reste allait jouer en Orient un rôle prépondérant, comme président du concile réuni à Constantinople, par les soins de Théodose en 381. Il ne verrait pas d'ailleurs la fin du concile, étant mort d'une brève maladie vers le milieu de mai. Théodose qui lui avait marqué la plus grande confiance voulut entourer ses funérailles d'honneurs extraordinaires. Le transfert du corps de Mélèce de Constantinople à Antioche fut littéralement un triomphe. Sozomène, *H. E.*, VII, X, *P. G.*, t. LXVII, col. 1441 B.

IV. L'ÉLECTION DE FLAVIEN. L'EXTINCTION DU SCHISME. — La mort de Mélèce aurait dû être la fin du schisme d'Antioche. La séparation des catholiques en deux factions rivales persévéra néanmoins à la suite d'une fausse manœuvre dont il faudra vingt ans pour détruire les conséquences.

1° *L'élection de Flavien comme évêque d'Antioche.* — Il semblait naturel de terminer une fois pour toutes les rivalités antiochiennes, en évitant de donner un successeur à Mélèce et en reconnaissant Paulin comme l'unique évêque. Les Occidentaux (et Rome sans doute) avaient jadis recommandé cette solution de bon sens dans une lettre que nous n'avons plus, mais à laquelle fait allusion la synodique d'un concile italien dont nous parlions tout à l'heure : *Scripseramus dudum, ut, quoniam Antiochena civitas duos haberet episcopos, Paulinum atque Meletium, quos fidei concinere putabamus, aut inter ipsos pax et concordia salvo ordine ecclesiastico conveniret; aut certe, si quis eorum altero superstite decessisset, nulla subrogatio in defuncti locum superstite altero gigneretur.* S. Ambroise, *Epist.*,

xiii, 2, *P. L.* (édit. 1845), t. xvi, col. 950 B. Grégoire de Nazianze, devenu par la mort de Mélèce président du concile de Constantinople, se ralliait pleinement à cette vue. S'il fallait en croire Socrates, V, v, recopié par Sozomène, VII, iii, *P. G.*, t. lxvii, col. 569 et 1421, des précautions auraient déjà été prises à Antioche pour éviter qu'une élection épiscopale eût lieu à la mort de l'un des deux concurrents. Voir une discussion de ces propos dans Cavallera, *op. cit.*, p. 232-243, qui conclut, avec raison, à l'inexistence du pacte dont parlent les deux historiens.

Mais tous les efforts faits par Grégoire de Nazianze pour faire triompher cette solution pacifique se heurtèrent à la passion d'un grand nombre des membres du concile. Tant de griefs s'étaient accumulés contre Paulin, que la majorité conciliaire ne jugea ni digne, ni même prudent ou possible, d'imposer à la grande masse de l'Église d'Antioche la reconnaissance de l'évêque schismatique. Vainement Grégoire menaça-t-il de donner sa démission, si l'on entrait dans cette voie. On passa outre à ses objurgations et on le laissa se retirer. Voir S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita*, vers 1572-1870, *P. G.*, t. xxxvii, col. 1158 sq. Le concile ayant décidé de procéder à l'élection du successeur de Mélèce, les évêques du diocèse d'Orient, sitôt l'assemblée dissoute (juillet 381), se réunirent à Antioche, et ordonnèrent Flavien, qui jadis avait été le soutien de la communauté orthodoxe, et que Mélèce avait ordonné prêtre (sans doute vers 363).

Ainsi la division se perpétuait, Paulin se réclamant de l'appui des Occidentaux, qui de fait ne lui fut pas ménagé, Flavien fort de l'adhésion des Orientaux qui serait solennellement renouvelée au concile de Constantinople de 382. Cf. Théodoret, V, ix, *P. G.*, t. lxxxii, col. 1212. Gratien, puis Théodose essayèrent vainement de remédier à cette absurde situation. On aurait pu espérer que la mort de Paulin y mettrait un terme. Il n'en fut rien. Avant de disparaître, 388, celui-ci imposait les mains à Évagrius pour qu'il lui succédât. Ainsi le schisme continuait. Cette fois les anciens amis de Paulin s'irritèrent. Ni Alexandrie, ni Rome ne reconnurent le nouvel évêque. Voir S. Ambroise, *Epist.*, lvi, 2, *P. L.*, t. xvi, col. 1170, Cela ne voulait pas signifier pourtant qu'ils acceptaient Flavien comme l'évêque incontesté, et plusieurs tentatives furent faites, vainement d'ailleurs, pour amener celui-ci à soumettre à un concile la validité de son élection. Cf. S. Ambroise, *Epist.*, liv. lvi. L'Occident dès lors continua pendant quelque temps à ne pas reconnaître Flavien.

2° *L'extinction définitive du schisme.* — Cependant saint Ambroise qui, depuis quelques années, s'inquiétait vivement de cette affaire, avait demandé à Théophile d'Alexandrie de s'entendre avec Flavien, après s'être concerté d'ailleurs avec le pape Sirice, *Epist.*, lvi, 6, 7. Ces démarches aboutirent à la convocation d'un concile à Césarée de Palestine, où Théophile d'ailleurs s'abstint de paraître, mais qui arrangea finalement les choses et déclara, « pour se conformer aux vues du pape Sirice », ne reconnaître qu'un seul évêque à Antioche, le religieux évêque Flavien. Texte conservé par Sévère d'Antioche, voir E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, traduct. anglaise, t. ii *a*, 1903, p. 223. Rien d'étonnant donc que l'on voie, peu de temps après, à l'automne de 394, Flavien et Théophile fraterniser en concile à Constantinople.

Quant à la réconciliation de Flavien avec Rome, elle dut voir lieu sensiblement à la même date. Il est vrai que Sozomène, *H. E.*, VIII, iii, *P. G.*, t. lxvii, col. 1520 C, la renvoie à quelques années plus tard, et en fait honneur à la charitable entremise de saint Jean Chrysostome, après que celui-ci eut été, en 398, élevé au siège de Constantinople. Mais, comme le fait remarquer L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. ii, p. 610, n. 1, ni Théodoret, *H. E.*, V, xxiii, t. lxxxii, col. 1249, ni Socrates, *H. E.*, V, xv, t. lxviii, col. 604, ne mettent cette réconciliation de Rome et d'Antioche en rapport avec l'installation de Chrysostome dans la capitale. Il est plus indiqué de placer cet événement en 394, comme une suite toute naturelle du concile de Césarée. Acace de Bérée conduisit à Rome une députation du clergé d'Antioche, à laquelle se joignit, envoyé par Théophile, un prêtre d'Alexandrie, Isidore. Cette légation eut un plein succès et Flavien fut définitivement reconnu par Rome. Au même temps ou à peu près, Évagrius mourait et Flavien parvenait à empêcher qu'on lui donnât un successeur. De fait, comme de droit, il demeurait ainsi seul évêque d'Antioche. Restait à rallier autour de lui la petite Église désormais sans pasteur. Ce ne fut pas chose facile, étant donnée surtout l'intransigeance que montrait Flavien à l'endroit des clercs de Paulin et d'Évagrius qu'il s'agissait de ramener. Il entendait en effet tenir pour nulles les ordinations reçues par eux. Ainsi le schisme local fut long à réduire; Flavien, († 404) n'en vit pas la fin, et son successeur Porphyre connut encore de plus graves difficultés. Ce fut seulement sous Alexandre, en 413, que l'accord se réalisa définitivement. « Ses exhortations persuasives, dit Théodoret, réunirent les eustathiens au reste du corps de l'Église, à la grande joie des fidèles, à la confusion des juifs, des ariens et des quelques païens qui restaient encore à Antioche. » *H. E.*, V, xxxv, t. lxxxii, col. 1265. Le schisme d'Antioche était terminé, il avait duré quatre-vingt-cinq ans.

Conclusion. — Cet épisode douloureux a été exploité de bien des manières. — On y a cherché des arguments à l'appui de la construction bien hypothétique qui veut voir dans les néonicéens, groupés autour de Basile, des penseurs qui donnèrent des définitions de Nicée, une interprétation nouvelle, toute différente de celle qu'en avait proposée leurs premiers défenseurs. L'alliance de Basile, a-t-on dit, avec un homéen tel que Mélèce, à peine rallié à l'homéousianisme, n'est-elle pas un signe que la pensée de l'évêque de Césarée évoluait sur un plan tout différent de celui où se mouvait Athanase? L'opposition durable entre Alexandrie (et l'Occident) d'une part, et d'autre part Basile et Mélèce, ne témoigne-t-elle pas que l'on avait dans les deux camps une conscience plus ou moins obscure des divergences qui séparaient les esprits?

D'autres ont exploité contre la primauté romaine le schisme antiochien. Ils insistent avec complaisance sur ce fait qu'un personnage tel que Mélèce, aujourd'hui qualifié de saint par les Latins comme par les Grecs, a pu vivre si longtemps en dehors de la communion de Rome, a pu présider, sans avoir été reconnu par le pape, le concile de Constantinople. Ils montrent, avec une secrète satisfaction, Flavien portant allègrement l'exclusive de l'Occident et de Rome, se dérobant à toutes les sommations qui lui sont faites, de s'expliquer, ne se ralliant à Rome que quand les premières avances lui sont venues du pape Sirice.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter toute la question du néo-nicénisme et des changements que l'entrée en ligne des Cappadociens aurait amenés dans l'interprétation de l'*homoousios* nicéen. Pour ce qui concerne le cas particulier de Mélèce, il suffira de faire remarquer que saint Basile ne fait alliance avec lui, quels qu'aient été ses antécédents, qu'après avoir eu des signes évidents de l'orthodoxie du nouvel évêque. Le concile d'Alexandrie en 362 reconnaissait, de son côté, la légitimité des formules dont usaient, pour exprimer le mystère de la Trinité, les mélétiens d'Antioche. Athanase, en 363, était tout disposé à mettre sa main

dans celle de Mélèce et à travailler de concert avec lui à la pacification religieuse de l'Orient. Seules des questions de personne ont empêché cette alliance de se réaliser. Mais le seul fait que l'évêque d'Alexandrie l'ait crue possible témoigne assez qu'il ne percevait aucune opposition foncière entre la pensée de Mélèce et la sienne.

Et quant à la question des rapports de Mélèce avec Rome, il faut se garder d'en juger en les rapportant à nos conceptions actuelles de l'Église et de la hiérarchie des pouvoirs. L'autonomie très réelle dont jouissaient à cette époque les grands sièges épiscopaux n'excluait pas, tant s'en faut, la reconnaissance de la suprématie romaine. Tous les efforts de saint Basile pour amener Rome à exprimer clairement qu'elle est en communion avec Mélèce ne témoignent-ils pas de l'importance que l'Orient attachait à cette communion? Paralysé par les multiples difficultés intérieures où il se débattait, retardé par les renseignements incomplets ou même inexacts qu'il recevait, le pape Damase ne se pressait pas de faire la démarche si ardemment demandée par Basile. Mais il n'exprimait pas non plus qu'il retranchait Mélèce de sa communion; finalement, et avant le concile de Constantinople, l'Occident et Rome signifiaient qu'ils acceptaient le fait accompli, la coexistence provisoire des deux évêques, avec l'espoir que cette situation anormale prendrait bientôt fin. Où voit-on que les questions de principe soient ici en cause? et comment ne pas reconnaître ici, tout simplement, un de ces nombreux problèmes dont il faut attendre la solution du temps, et aussi de la bonne volonté et de la souplesse des hommes?

Une bibliographie complète du schisme mélétien serait énorme, tant cette histoire a eu de ramifications. On en trouvera une esquisse dans F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IVe-Ve siècle)*, Paris, 1905, p. XIII-XIX, et aussi p. 10-31, essai de classification et de discussion des sources. A compléter par une courte étude d'Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, II, publiée dans les *Nachrichten von der k. Gesells. der Wissensch.* de Gœttingue, 1904, p. 356-391, à laquelle nous avons cru devoir emprunter quelques suggestions. Postérieurement ont paru *L'histoire ancienne de l'Église* de L. Duchesne, Paris, 1907, t. II, *passim*, et *Le Siège apostolique*, de P. Batifol, Paris, 1924; cf. p. 82-144; 267-281. Pour la question des rapports avec Rome, le point de vue anglican est donné par F. W. Puller, *The primitive Saints and the See of Rome*, 1893, p. 163 sq.

É. AMANN.

2. MÉLÈCE DE LYCOPOLIS, (IVe siècle), ainsi nommé du nom de la ville de Haute-Égypte dont il était évêque, est connu comme l'auteur d'un schisme, appelé le schisme mélétien ou mélitien d'Égypte, qui eut de l'importance au cours du IVe siècle.

I. Les origines du schisme. II. Le concile de Nicée et les mélétiens. III. Histoire ultérieure du schisme.

I. LES ORIGINES DU SCHISME MÉLÉTIEN. — Le plus ancien document qui nous parle de Mélèce est une lettre écrite par quatre évêques égyptiens, Philéas, Hésychius, Pacôme et Théodore, incarcérés en 306 pendant la grande persécution. Dans leur prison ils ont appris que, prétextant la disparition des pasteurs réguliers, Mélèce s'est arrogé le droit d'ordonner des évêques et des prêtres. S'adressant à lui, ils le conjurent de cesser cette pratique, lui remontrent combien elle est contraire à la législation canonique, préjudiciable au vrai bien de l'Église, attentatoire aux droits de Pierre, l'archevêque d'Alexandrie.

Dans le ms. qui l'a conservée, cette lettre est suivie d'un bref résumé historique. Il indique que Mélèce, ayant reçu la missive, la jeta, et ne se soucia de faire visite ni à Pierre, ni aux signataires de la lettre, toujours en prison. Ces derniers d'ailleurs ne tardèrent pas à souffrir le martyre avec leurs prêtres et leurs diacres. Peu après Mélèce arriva à Alexandrie, et s'y mit en rapport avec deux personnages assez intrigants, l'un nommé Isidore, l'autre Arius (selon toute vraisemblance il s'agit du futur hérésiarque), désireux de faire pièce à l'archevêque. Ils lui indiquèrent la retraite où se cachaient les deux vicaires que Pierre avait désignés pour le remplacer à Alexandrie; Mélèce s'y transporta et les excommunia, puis (on ne dit pas après combien de temps) il ordonna pour les remplacer deux confesseurs, l'un qui était en prison, l'autre qui était aux mines. Texte dans *P. G.*, t. X, col. 1565-1568; cf. un texte meilleur, malheureusement incomplet, donné par P. Batiffol, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, t. X, p. 131.

A cette nouvelle, continue le fragment historique, Pierre publia une lettre dont le texte est donné. Considérant l'arrogance de Mélèce, l'archevêque prescrivait à tous les fidèles d'éviter la communion de celui-ci jusqu'à plus ample informé. Texte dans *P. G.*, t. XVI, col. 509, et mieux dans Batiffol, *loc. cit.* — Ainsi, d'après le document en question, durant que la persécution éloignait de leurs résidences nombre de pasteurs, l'évêque de Lycopolis, Mélèce, s'était mis en tête de remplacer les absents, sans aucun égard des droits ni de ceux-ci, ni du « pape » d'Alexandrie, lequel, suivant une coutume immémoriale, ordonnait tous les évêques d'Égypte. La lettre des pasteurs incarcérés est très claire à ce sujet. Le fragment historique qui la relie à l'encyclique de Pierre et qui parle des agissements de Mélèce à Alexandrie est plus obscur; le texte en est d'ailleurs en fort mauvais état. On ne comprend pas bien, en particulier, comment pour remplacer les deux vicaires généraux de Pierre, jugés par lui inégaux à leur tâche, Mélèce ordonne deux confesseurs, l'un prisonnier, l'autre forçat. Cette qualité ne devait pas faciliter aux nouveaux élus l'accomplissement de leur mission. Aussi faut-il, croyons-nous, supposer avec Ed. Schwartz, que le fragment glisse sur un épisode qui s'est passé entre temps : l'arrestation de Mélèce et sa condamnation aux mines, que nous connaissons par ailleurs. C'est en ces conjonctures que Mélèce aurait créé les prêtres en question.

Aussi bien, à en croire le document à l'aide duquel saint Épiphane a construit sa notice relative aux mélétiens, *Hæres.*, LXVIII, *P. G.*, t. XLII, col. 184-201, une rivalité avait mis aux prises Pierre et Mélèce antérieurement aux événements dont témoigne la lettre des quatre évêques. Débarrassée des inexactitudes évidentes dont elle fourmille, la notice indique qu'une divergence de vues s'était produite en Égypte sur la réconciliation des *lapsi*. Tandis que Pierre inclinait vers l'indulgence, un parti groupé autour de Mélèce, et qui se réclamait de l'avis des « martyrs », protestait qu'il ne fallait procéder à aucune admission à la pénitence avant la fin de la tempête. *Ibid.*, n. 2. L'indulgence précipitée était une prime à l'apostasie, et risquait d'entraîner à des lâchetés ceux des confesseurs qui attendaient leur comparution dernière devant les juges.

Or nous savons par ailleurs qu'à Pâques 306 Pierre avait publié en effet une encyclique où il réglait par le détail les diverses questions relatives aux *lapsi*. Texte dans *P. G.*, t. XVI, col. 467-508. Comme cette lettre ne renferme pas la moindre allusion à des manœuvres schismatiques, il faut penser que l'agitation mélétienne n'avait pas encore commencée, mais qu'elle fut justement provoquée par la lettre même de Pierre. On en mettrait donc les débuts en 306, ce qui concorderait avec une indication donnée par saint Athanase, *Encycl. ad ep. Ægypti et Libyæ*, n. 22, *P. G.*, t. XXV, col. 589, suivant laquelle les mélétiens ont été déclarés schismatiques dix-neuf ans avant que les ariens fussent déclarés hérétiques à Nicée. A ce mo-

ment la persécution, dont Pierre avait espéré qu'elle allait s'adoucir, reprend avec plus de violence. C'est alors que sont incarcérés l'évêque Philéas et ses compagnons qui ne tarderont pas à être exécutés. Mélèce circule en Égypte, ordonnant à divers endroits des gens de son bord, sans doute rigoristes comme lui. Si dans Alexandrie même il ose se permettre d'excommunier les vicaires de Pierre, lequel pour lors était caché, c'est qu'il a déjà rompu la communion avec l'archevêque. Bref il nous apparaît dès ce moment comme l'organisateur d'une Église schismatique, qui se faufile partout où elle peut trouver place libre.

Au rapport du garant d'Épiphane, Mélèce, à quelque temps de là, est arrêté lui aussi et finalement envoyé aux mines de Phaeno. Nous savons que c'est à partir d'avril 307 que la peine des travaux forcés remplaça, pour les chrétiens, la peine de mort. C'est vraisemblablement alors que Mélèce aurait procédé aux ordinations, dont se plaint la lettre de l'archevêque Pierre. La notice d'Épiphane renferme, sur les discussions auxquelles donna lieu, parmi les malheureux forçats, l'agitation de Mélèce, des détails révélateurs. *Ibid.*, n. 3 à la fin, col. 188-189. En 311, tout ce monde était relâché; incapables de s'entendre dans les misères communes, on pense si les confesseurs étaient prêts à se réconcilier après leur libération. Un peu partout il se forma en Égypte, en regard de la hiérarchie dépendant de Pierre d'Alexandrie, une hiérarchie qui reconnaissait Mélèce pour auteur et pour chef. Sur ces entrefaites Pierre qui avait déposé celui-ci en synode, cf. Socrates, I, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 53 A, et Athanase, *Apol. cont. arian.*, 59, t. XXV, col. 356, fut enlevé par le sursaut de persécution de la fin de 311. Il fallut quelque temps pour élire à sa place Achillas, qui ne dura qu'un an et fut remplacé en 313 par Alexandre. Ces changements de personnes ne semblent pas avoir modifié l'attitude de Mélèce par rapport à l'Église établie. Il continua à se considérer comme l'archevêque de « l'Église des martyrs ». « Désignation singulière, fait observer L. Duchesne, car enfin Philéas et ses compagnons, et l'évêque Pierre lui-même, censés patrons des apostats, avaient donné leur vie pour la foi, tandis que Mélèce, revenu des mines, finit par mourir, dans son lit. » *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 100. Cette Église semble avoir eu quelque importance, et saint Athanase accusera plus tard les mélétiens d'avoir créé à ses prédécesseurs de graves difficultés.

II. Le concile de Nicée et les mélétiens. — Quand il vint à Alexandrie vers 324 pour tenter d'y rétablir la paix, Hosius de Cordoue se préoccupa non seulement des difficultés soulevées par Arius, mais encore de l'affaire mélétienne. Eusèbe, *Vita Const.*, II, 62-63; III, 4, *P. G.*, t. XX, col. 1036, 1057. Cela ne veut pas dire d'ailleurs que les deux partis eussent dès ce moment partie liée; il paraît au contraire qu'il y avait plutôt antagonisme entre Arius et l'Église mélétienne. Au début, sans doute, voir col. 532, Arius encore laïque avait appuyé Mélèce; mais il n'avait pas tardé à faire sa soumission à Pierre dont il avait plus tard reçu le diaconat. Toutefois il conservait assez le sens exact des réalités pour s'opposer à une mesure arbitraire que voulait prendre l'archevêque. Celui-ci avait déclaré nuls les baptêmes conférés par le clergé mélétien. L'opposition que fit Arius le brouilla avec Pierre, qui l'aurait excommunié; sous Achillas, qui ne persévéra pas sans doute dans l'attitude de son prédécesseur, Arius revint en faveur et fut élevé à la prêtrise. Voir sur toute cette affaire Sozomène, *H. E.*, I, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 905 A. Nous ignorons ce que fut, dans les années qui suivirent, l'attitude de l'Église mélétienne. Le garant d'Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, insiste à plusieurs reprises sur le scrupule qu'avait Mélèce de garder l'orthodoxie; à l'en croire, ce serait lui qui aurait surpris Arius en flagrant délit d'hérésie, et l'aurait dénoncé à Alexandre. *Ibid.*, n. 4, cf. LXIX, 3, col. 189 B, 208 A. Mais, quelle que fût la pureté de la foi mélétienne, il y avait intérêt à étouffer un schisme qui partageait entre deux obédiences les catholiques d'Égypte. Hosius n'ayant pu arranger cette affaire dans sa visite à Alexandrie, elle revint devant le concile de Nicée en 325. L'assemblée fut d'accord pour juger fort sévèrement la conduite schismatique de Mélèce; elle pensa néanmoins que, pour en finir avec la discussion, la douceur valait mieux que la violence; peut-être aussi voulut-elle témoigner quelque gré à Mélèce de son attitude loyale au moment où avait éclaté l'affaire d'Arius. Toujours est-il que les mesures prises par le concile à l'égard de Mélèce et de son Église sont empreintes de la plus grande bienveillance.

Ces mesures sont édictées dans une lettre synodale adressée aux chrétiens d'Alexandrie et que Socrates nous a transmise. *H. E.*, I, IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq.; cf. Théodoret, *H. E.*, I, VIII, t. LXXXII, col. 932. On distinguait le cas personnel de Mélèce et celui de ses ressortissants. Après avoir déclaré que le premier n'était digne d'aucune pitié, on lui concédait néanmoins qu'il pourrait demeurer dans sa ville de Lycopolis avec le titre d'évêque, mais avec défense de faire aucune ordination, ni aucune élection, μήτε χειροθετεῖν μήτε προχειρίζεσθαι, soit à Lycopolis, soit en aucune ville ou bourgade. Quant à ceux élevés par lui aux divers ordres ecclésiastiques, moyennant une imposition des mains plus mystique, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες, ils pourraient continuer à faire les fonctions de leur ordre (en communion avec les catholiques), mais dans le clergé ils prendraient rang après les clercs (de même ordre) de la hiérarchie régulière. (Ce n'est pas le lieu de discuter ici le sens, si vivement débattu de l'expression, μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ; voir l'art. Réordination.) Défense expresse leur était faite de procéder à une élection sans l'aveu de l'évêque catholique, en communion avec l'évêque d'Alexandrie. Ainsi il pourrait y avoir dans une même Église d'une part l'évêque et les clercs catholiques et un évêque et des clercs mélétiens « à la suite ». Au cas où l'évêque catholique ou tel clerc en situation viendrait à décéder avant l'évêque ou le clerc mélétien, ces derniers, pourraient être choisis à leur place, moyennant élection unanime du peuple et ratification de l'évêque d'Alexandrie.

En même temps, par son canon 6, le concile confirmait le droit traditionnel de l'évêque d'Alexandrie sur toute l'Égypte, la Libye et la Pentapole (Cyrénaïque), sans qu'il eût à tenir compte des divisions civiles. Cette prescription semble bien viser directement le cas de Mélèce, lequel, suivant les indications d'Épiphane, prétendait se considérer comme l'archevêque de la Thébaïde, et, en cette qualité, avoir le second rang après le titulaire d'Alexandrie. Le canon 6 rappelle que la juridiction de ce dernier sur toute l'Égypte et les provinces avoisinantes est une juridiction immédiate. En somme, le plus clair résultat du schisme mélétien aurait été d'affermir la situation déjà si forte du « pape » d'Alexandrie.

III. Histoire ultérieure du schisme. — Comme les donatistes avec qui ils offrent plus d'un trait de ressemblance, les mélétiens ne s'inclinèrent pas sans protester devant la décision, pourtant si libérale, du concile. Ils importunèrent Constantin de leurs réclamations, et celui-ci se prêta, comme dans le cas du donatisme, au rôle d'arbitre, convoqua les chefs de parti, et s'employa à les réconcilier. Cf. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 23, *P. G.*, t. XX, col. 1084. C'est à ce moment sans doute que les mélétiens venus à la cour entrèrent en relation avec Eusèbe de Nicomédie,

lequel leur avait ménagé une entrevue avec l'empereur. Épiphane, *Hæres.*, LXVIII, n. 5, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 192, 193. Sur l'heure la manœuvre réussit au rebours de ce que l'on attendait. Irrité de voir remettre en question les décisions de Nicée dans l'affaire d'Arius, Constantin fit exiler Eusèbe. Les mélétiens durent s'en revenir tout penauds à Alexandrie; pour l'instant ils se réconcilièrent tant bien que mal avec l'évêque Alexandre à qui Mélèce remit la liste des ecclésiastiques qui relevaient de lui. Athanase, *Apol. cont. arian.*, 71, *P. G.*, t. XXV, col. 376; mais le principe était posé d'une alliance entre l'Église de Mélèce et le parti arianisant. Cette collusion portera dans un avenir rapproché de bien tristes fruits.

Le plus regrettable c'est que, contrevenant à la décision de Nicée, Mélèce, se sentant mourir, ait réussi à se donner un successeur, en la personne de Jean Arkaph qu'il fit évêque de Memphis. Cette ordination, que suivit bientôt la mort de Mélèce, dut prendre place dans le temps où Athanase lui-même succédait à Alexandre (328). Désormais les mélétiens vont se montrer les adversaires acharnés du jeune archevêque. L'*Apologie* d'Athanase *contre les ariens* est toute remplie du récit des manœuvres imaginées par les mélétiens pour perdre leur ennemi. Démarches directes auprès de Constantin, accusations invraisemblables dirigées contre l'administration tyrannique d'Athanase, tout cela aboutira finalement à la réunion du concile de Tyr en 335, qui, par un incroyable déni de justice, condamna l'archevêque d'Alexandrie. Voir ATHANASE (*Saint*), t. I, col. 2145, cf. K. Holl, dans *Comptes rendus de l'Acad. de Berlin*, 1925, p. 18-31. En toute cette affaire qui durera longtemps, les mélétiens apparaissent comme les auxiliaires de la coterie eusébienne et du parti arianisant.

Il n'entre pas dans notre plan de suivre dans le détail les démarches, les palinodies, les récidives des mélétiens passés au service de l'hétérodoxie. Tout cela finit par les faire classer parmi les ariens décidés, cf. Sozomène, II, XXI; si bien qu'on n'entend plus guère parler d'eux dans la seconde moitié du IVe siècle.

Les ariens disparus, il subsista néanmoins quelques communautés se réclamant encore du nom de Mélèce. C'est à quelqu'une d'entre elles que fait allusion Théodoret quand il parle d'organisations monastiques, où se perpétuaient des coutumes bizarres et vaines, qui les apparentaient aux Samaritains et aux Juifs. *H. E.*, I, VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 932. Ces vagues indications montrent que l'évêque de Cyr était bien mal renseigné sur le compte des derniers représentants du schisme mélétien. Au VIe siècle encore, il est question de prêtres et de moines mélétiens à Arsinoé, dans un papyrus daté de 512. *Revue des études grecques*, t. III, p. 134. Plus surprenante est la notice consacrée par Sévère d'Achmouneim au patriarche Michel (743-757) dans son *Histoire des patriarches*. A l'en croire, celui-ci aurait découvert dans le nome d'Arsinoé quelques milliers de moines mélétiens. Michel les aurait vainement exhortés à la pénitence; ne parvenant pas à les convertir, il aurait demandé à Dieu de les détruire, comme jadis Sodome et Gomorrhe. Ainsi fut fait; tous périrent à l'exception de dix qui étaient venus à résipiscence. Voir E. Renaudot, *Hist. patriarch. alexandr.*, 1713, p. 230-231.

I. SOURCES. — En dehors des indications fournies par saint Athanase, *Epist ad episc. Ægyptiæ et Libyæ*, 22, 23, *P. G.*, t. XXV, col. 589 et dans l'*Apologia contra arianos*, *ibid.*, col. 248-409, l'*Historia ad monachos*, 78, 79, *ibid.*, col. 788 sq., indications utilisées par Socrates et ceux qui dépendent de lui, il y a deux sources indépendantes qui rapportent les origines du schisme mélétien. La plus ancienne est le recueil de pièces qui figurent dans la collection dite du diacre Théodose (ms. de Vérone *60*) à la suite de l'*Historia acephala arianorum*. Utilisant des suggestions de P. Batiffol, Ed. Schwartz a montré qu'il s'agit d'un ensemble de documents, très analogues aux *Fragmenta historica* de saint Hilaire. Voir ci-dessous. Se rapportent au schisme mélétien, dans cette collection, la lettre de Philéas et ses compagnons à Mélèce et l'encyclique de Pierre d'Alexandrie, réunies par le fragment historique. Ce dernier n'a pas évidemment la même valeur documentaire que les deux lettres, et il y aurait lieu d'étudier de plus près son origine. Le second document est la notice du *Panarion*, *Hæres.*, LXVIII; il est relativement plus récent; la notice a été rédigée après 373 (mort d'Athanase, élection de Pierre II, intrusion de Lucius), et, sans doute, d'après des récits oraux provenant de l'un de ces ecclésiastiques fidèles qui s'enfuirent en Palestine à ce moment. Les souvenirs du garant d'Épiphane sont déjà très brouillés. H. Achelis suppose qu'il s'agit d'un ancien partisan de Mélèce, revenu à l'Église catholique. De fait il insiste sur l'orthodoxie de l'évêque schismatique et sur son zèle pour défendre la saine doctrine; il cherche une excuse à son attitude dans la question pénitentielle. On a souvent présenté son récit comme inconciliable avec celui du « document fondamental »; ce n'est pas absolument exact, et nous avons essayé, avec Ed. Schwartz, d'utiliser l'un et l'autre. Mais la tentative de fusion proposée par H. Achelis dans l'art. *Meletius von Lycopolis* de la *Protest. Realenc.*, t. XII, 1903, p. 558-562, nous paraît moins heureuse; cet auteur l'a, d'ailleurs, partiellement abandonnée dans le Supplément, 1913, t. XXIV, p. 83, en reportant les origines du schisme en 306, au lieu de 311, date qu'exigeait sa première hypothèse.

II. TRAVAUX. — Outre les histoires ecclésiastiques anciennes (voir surtout Tillemont, *Mémoires*, t. V, p. 453 sq. (762-763) et modernes (voir surtout Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t I, p. 488 sq., L. Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, 1907, t. II, p. 97-100, 147 sq., etc.); consulter Ed. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, V, dans *Nachrichten von der k. Gesells. der Wissensch. zu Göttingen*, 1905, p. 164-187, qui analyse avec beaucoup de sagacité les deux sources anciennes.

É. AMANN.

3. MÉLÈCE LE GALÉSIOTE ou **LE CONFESSEUR** controversiste grec de la seconde moitié du XIIIe siècle. — Né en 1209 à Théodotou, petit village des bords de la mer Noire, il avait reçu au baptême le nom de Michel, qu'il changea en celui de Mélèce en prenant l'habit monastique au mont Sinaï, au cours d'un voyage, où il visita tout à tour la Palestine, l'Égypte et la Syrie, sans se fixer nulle part. Revenu en Asie Mineure, il s'arrêta au mont Latros, près de Milet, puis au mont Galésios, près d'Éphèse, dans le célèbre monastère fondé par saint Lazare le Galésiote. De là il se rendit au mont Saint-Auxence, en face de Constantinople, sur la côte d'Asie, d'où il redescendit bientôt pour s'établir dans l'îlot de Saint-André, sur le golfe de Nicomédie, où il se construisit un monastère avec diverses dépendances. Importuné par les visiteurs qui devenaient sans cesse plus nombreux, il remonta bientôt au mont Saint-Auxence. Il s'y trouvait encore en mai 1275, lors de la chute du patriarche Joseph et de l'avènement de Jean Beccos, prélat favorable à l'union avec Rome. L'orthodoxie paraissant en danger, Mélèce, accompagné d'un confrère du nom de Galaction, descend à la capitale et ne craint pas de reprocher son impiété à l'empereur latinisant Michel VIII Paléologue (1261-1282). Cette hardiesse lui coûte la liberté, et il est exilé, toujours en compagnie de Galaction, à la petite île de Skyros dans la mer Égée, d'où il part pour Rome en 1279, lors de l'ambassade auprès du pape Nicolas III de Léon d'Héraclée et de Théophane de Nicée. Au bout de deux ans, à l'avènement du pape Martin IV (1281-1285), cette mission revient en Orient, et Mélèce regagne son île de Skyros, d'où il ne tarde pas à être emmené à Constantinople par ordre de l'empereur, qui l'enferme dans la prison dite τῶν Νουμερῶν, et lui fait couper la langue. Mais, observe gravement le biographe, Mélèce n'en parla que mieux. Rendu à la liberté à l'avènement de l'empereur Andronic II (1282-1328), il tombe bientôt malade, et après trois années de

pénibles souffrances, il meurt en 1286, à l'âge de soixante-dix-sept ans.

Mélèce a beaucoup écrit, le plus souvent contre les Latins, et toujours en vers, au point qu'il eût pu reprendre le mot d'Ovide : *Quidquid tentabam dicere versus erat*, et son vers, sauf dans les compositions liturgiques, est uniformément le vers poétique de quinze syllabes, d'une désespérante monotonie. Le plus considérable de ses ouvrages porte le titre suivant : Ἀπανθισμὸς ἤτοι συλλογὴ τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης. Composé durant l'exil de Skyros, il comprend autant de livres qu'il y a de jours dans la semaine, c'est-à-dire sept, et ces livres se subdivisent en deux cent soixante-sept sujets différents. Dans l'impossibilité de donner ici tous les sous-titres, nous nous bornerons à quelques indications générales, plus spécialement en ce qui concerne la théologie. A ce point de vue, ce sont les l. III et IV qui méritent de fixer l'attention. Le l. III a pour titre : Ὁ λόγος κατ' Ἰταλῶν, ἤγουν κατὰ Λατίνων. On y trouve un curieux récit des événements contemporains, en 1864 vers répartis en dix ὑποθέσεις : 1. mœurs des Latins; 2. procession du Saint-Esprit; 3. sens de la formule ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα; 4. emploi de cette formule chez quelques auteurs orthodoxes; 5. sens de l'expression Πνεῦμα Χριστοῦ; 6. que l'orgueil produit l'erreur et l'ignorance des Écritures; 7. sur les azymes; 8. que les Latins sont hérétiques et qu'il y a péril de damnation à entrer en communion avec eux; 9. que les pasteurs des âmes sont cause de toutes les hérésies et de tous les maux; 10. qu'il ne faut jamais taire la vérité. Au chapitre concernant les erreurs des Latins ne figurent pas moins de quarante divergences, au nombre desquelles on compte gravement le port des armes par le clergé, l'usage des viandes étouffées, le baptême par une seule immersion, l'emploi de salive au lieu d'huile dans la collation de ce sacrement, l'absence de la messe des présanctifiés, l'habitude de tracer des croix à terre et de marcher dessus, le refus de donner à la sainte Vierge le nom de Θεοτόκος, le rejet de toute image hormis celle de la croix, l'habitude de se signer de gauche à droite, de s'asseoir durant la messe, etc., etc. A l'exemple des controversistes grecs qui l'ont précédé ou suivi, notre auteur condamne, on le voit, toute pratique s'éloignant de celle en vigueur dans son pays.

Le l. IV est de beaucoup le plus populaire et le plus considérable de tous. Il porte un titre curieux, celui de Ἀλφαβηταλφάβητος, qui a fort embarrassé K. Krumbacher, mais dont l'auteur explique longuement l'origine au début du livre. Celui-ci est disposé dans l'ordre alphabétique en autant de subdivisions que l'alphabet lui-même compte de lettres, et dans chaque subdivision la même lettre est répétée, en tête des paragraphes, vingt-quatre fois de suite. C'est donc une composition doublement alphabétique, et tel est le sens qu'il faut donner au titre lui-même. Le livre ne compte pas moins de 15 000 vers, distribués en 190 βαθμίδες ou degrés différents qui forment comme autant d'échelons propres à conduire l'âme au sommet de la perfection. Bien que la polémique ne soit pas entièrement absente, c'est surtout l'édification que s'est proposée l'auteur, et ce livre peut être regardé comme une véritable *Somme ascétique* où ont trouvé place, d'une façon plus ou moins heureuse, toutes les doctrines de spiritualité alors enseignées dans les monastères byzantins. Sous la plume infatigable de notre moine on voit défiler tour à tour les Pères du désert, les docteurs de l'Église, d'autres auteurs plus récents, tous ceux en un mot qui ont parlé de la perfection chrétienne ou religieuse. L'ouvrage, pour intéressant qu'il soit, est demeuré inédit. Le moine Nicodème, qui avait voulu le publier, est mort avant d'avoir pu réaliser son dessein, et sa préface seule a vu le jour tout récemment dans la revue de Salonique intitulée : Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1920, t. v, p. 576-582. Que contenaient les trois derniers livres de l'Ἀπανθισμός? Nous ne saurions le dire, aucun ms. ne nous les ayant conservés. Ce fait laisse même supposer qu'ils n'ont jamais été écrits.

En dehors du recueil dont nous venons de parler, Mélèce nous a laissé tout un volume de canons ou cantiques liturgiques en neuf odes. Cet ouvrage est également inédit, mais il est conservé dans le manuscrit *X,IV, 8* de la bibliothèque de l'Escurial. Le ms. est certainement autographe, car une note qui se lit fol. 135 v° nous apprend qu'il a été écrit le 30 mai 6784, c'est-à-dire en 1276; il n'est donc pas du XIIe siècle, comme l'affirme E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 403. Nous nous proposons de publier ailleurs une étude sur ce curieux volume, dont nous avons pris en 1908 une photographie complète. Certaines pièces ne sont pas de Mélèce, mais elles ont été insérées par lui au milieu de ses propres œuvres d'une plume élégante et attentive. Quant aux canons composés par lui, ils se distinguent par une infinie variété d'acrostiches, et cette singularité, à défaut de sa signature, suffirait à elle seule à établir sa paternité sur l'œuvre entière. Le manuscrit compte 244 feuillets, mais les 180 premiers sont seuls de la main de Mélèce; le dernier canon s'interrompant brusquement au bas du fol. 180 v°, nous ne saurions mesurer l'étendue des pertes subies par le recueil primitif.

Sur Mélèce, voir sa vie en grec moderne, dans le recueil de Nicodème l'Hagiorite intitulé, Νέον Ἐκλόγιον, in fol., Venise, 1803, p. 314-324; 2e édit., Constantinople, 1863, p. 280-289; en grec ancien, mais incomplète, dans la revue Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. IV, 1920, p. 582-584, 609-624. Inc. Δέονται μὲν κἂν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἄνθρωποι λόγου τοῦ προτρέψοντος. Cette vie est anonyme, mais au témoignage de Nicodème elle a pour auteur Macaire Chrysoképhalos. Voir ici, t. IX, col. 1445. Sur le principal ouvrage de Mélèce, voir Philarète Bapheides, dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1903, t. XXIII, p. 28-32, 53-56. K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Lit.*, Munich, 1897, p. 717, le fait vivre, mais en ajoutant prudemment un point d'interrogation, au XVIIIe siècle. C'est évidemment une erreur. Ses mss. ne sont pas rares en Orient. Citons celui de la métropole de Didymotichos, qui a servi de base à l'étude de Bapheides, le n. *720* du mont Athos et les nn. *377* et *474* d'Athènes; ce dernier ne contient au complet que l'Ἀλφαβηταλφάβητος, précédé de la vie et d'extraits du l. III.

† L. Petit.

1. MÉLITON (Guillaume de) frère mineur, première moitié du XIIIe siècle. — Natif de Middletown d'après la *Chronique* de Lanercost, *Chronicon de Lanercost*, Édimbourg, 1830, p. 70-71, Guillaume de Méliton est un des premiers maîtres de l'école franciscaine de Paris. D'aucuns ont affirmé sans fondement qu'il appartenait à l'ordre de saint Dominique ou qu'il était chancelier de l'Église de Paris et d'York. Il est difficile de l'identifier avec Guillaume de Melton, le cinquième lecteur franciscain à l'Université de Cambridge; le P. Minges, O. F. M., admet toutefois ce sentiment. Cf. *Robert Grosseteste Uebersetzer der Ethica Nicomachea*, dans *Philos. Jahrb.*, Fulda, 1919, t. XXXII, p. 238-239. Guillaume de Méliton enseigna habituellement à Paris; il y est en relation étroite avec Alexandre de Halès. Avant 1245, il est déjà au nombre des bacheliers. Gérard de Frachet, O. P., *Vitæ fratrum Ordinis Prædicatorum*, édit. Reichert, Louvain, 1896, p. 274, nous apprend qu'il était aussi lié étroitement d'amitié avec le lecteur de l'école dominicaine, Guerric de Saint-Quentin. En 1248, Guillaume de Méliton devint maître régent de l'école franciscaine, probablement après la promotion d'Eudes Rigaud, O. M., à l'archevêché de Rouen. Son nom se

trouve dans la liste des maîtres consultés par le légat pontifical, Eudes de Châteauroux, et par Guillaume d'Auvergne dans l'affaire du Talmud. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 210. Après 1255, il est chargé avec saint Bonaventure et Eudes de Rosny d'examiner la règle du couvent de Longchamp composée par la bienheureuse Isabelle. P. Oliger, O. F. M., *De origine regularum ordinis S. Claræ*, dans *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1912, t. v, p. 436-437. Vers la même époque, le 28 juillet 1256, Alexandre IV, par la bulle *De fontibus Paradisi*, ordonnait à Geoffroy de Brie, provincial de France, de mettre à la disposition du docteur franciscain un certain nombre de collaborateurs pour achever la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Denifle-Chatelain, *Chartul.*, p. 328, 329. Malgré ces ordres, l'œuvre du Docteur irréfragable ne fut pas achevée. Guillaume de Méliton, en effet, mourut peu après, probablement en 1260, et non pas en 1261, comme semble le dire la *Chronique* de Lanercost. Au chapitre de Narbonne (1260), saint Bonaventure le fit recommander aux prières de l'Ordre. P. Delorme, O. F. M., *Diffinitiones capituli generalis Narbonensis*, dans *Archivum franc.-hist.*, 1910, t. III, p. 504, cf. 501. Les ménologes franciscains font mémoire de G. de Méliton, le 15 septembre. Hueber, *Menologium O. S. F.*, Munich, 1698, p. 1775; Arthur du Moutier, *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1653, p. 450.

Les ouvrages de Méliton, encore inédits, sont nombreux. D'après la liste des livres en dépôt chez les libraires de Paris et taxés officiellement par l'Université en 1286, il est certain que le docteur franciscain composa des *Commentaires* sur les Psaumes, les douze petits Prophètes, saint Marc, l'Ecclésiastique et Job. Denifle-Chatelain, *Chartul.*, p. 647. Le *Commentaire* sur saint Marc est aussi mentionné dans la recension pérugienne de la bibliothèque pontificale faite en 1311. Ehrle, *Historia bibliothecæ romanorum pontificum*, Rome, 1890, t. I, p. 57. De même aussi une *Postille* sur les épîtres canoniques. Ehrle, *ibid.*, p. 56. Les bibliographes franciscains affirment généralement que G. de Méliton a commenté toute l'Écriture sainte. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1723, t. II, p. 42-43. Plusieurs de ces écrits existent encore. Un ms. du XIIIe siècle, conservé au collège Saint-Bonaventure de Quaracchi, contient les *Commentaires* de Méliton sur la Genèse, le Lévitique et les Nombres. Selon le Prologue de la postille sur les Nombres, fol. 151 r°, il est sûr que le docteur franciscain a aussi commenté l'Exode et le Deutéronome. Le codex *50* de l'abbaye de Zwettl contient aussi les mêmes postilles sur le Lévitique et les Nombres. *Xenia Bernardina, Pars secunda. Die Handschriften-verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, Vienne, 1891, t. I, p. 321. Jusqu'ici, on a pu retrouver encore les ouvrages suivants : *In Cantica*, Paris, Bibl. nat. *15 265; In Ecclesiasten, In Sapientiam, ibid., 14 429; In Ecclesiasticum, ibid., 15 266; In XII Prophetas minores, ibid., 14 262, 15 583, 15 584, 506*, etc. Ce dernier ouvrage est cependant attribué parfois à Alexandre de Halès, mais avec moins de preuves. Le commentaire *In Job, ibid., 14 250* et Troyes, n. *487*, est probablement aussi de G. de Méliton. Plusieurs postilles différentes sur l'Apocalypse sont attribuées au docteur franciscain, particulièrement dans les mss. d'Allemagne, mais le véritable écrit de Méliton se trouve dans le n. *321* de la Bibliothèque municipale d'Assise et fréquemment ailleurs.

Les *Quæstiones de Sacramentis* sont l'œuvre scolastique la plus considérable du maître franciscain. Un ms. incomplet mais portant le nom de G. de Méliton, se trouve à la Bibliothèque Antoniana de Padoue, Scoaff. *VIII*, n. *152*; un autre, également incomplet et en outre anonyme, à la Bibl. nat. de Paris, ms. lat. *15 920*. Seul le *Vat. Lat. 4245*, fol. 214 r°-314 v°, contient l'œuvre entière. Une étude analytique de cet ouvrage, actuellement conduite jusqu'au traité de l'eucharistie, révèle des rapports étroits avec la quatrième partie de la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. Les deux textes sont généralement identiques; seulement la *Somme* ajoute des arguments, transpose l'ordre des questions et surtout en insère de nouvelles. Ces *Quæstiones* sont d'un grand intérêt pour la théologie sacramentaire de cette période. Le ms. *182* de la Bibliothèque municipale d'Assise contient également un bref *Commentaire* sur le IVe livre des *Sentences* dont la première partie, jusqu'au traité de la pénitence, est attribuée à G. de Méliton, la seconde à Alexandre de Halès. Le ms. *737*, fol. 36 v°-39 r°, de la Bibliothèque de Toulouse conserve une importante question du docteur franciscain sur la conception de la sainte Vierge : G. de Méliton se prononce contre le privilège marial. Le ms. *D. III. 28*, fol. 158 r°, de la Bibl. royale de Turin a aussi sous son nom une question *De differentia contritionis, attritionis et compunctionis*. Dans le ms. lat. *1384* de la Bibl. palatine de Vienne, les questions *De vita* publiées dans la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès, IIa pars, q. LXXVII, Cologne, 1622, t. II, p. 319, sont données comme une addition de G. de Méliton. Plusieurs écrivains lui ont aussi attribué la rédaction de la *Summa de virtutibus*, imprimée pour la première fois à Paris en 1509, et qui se présente comme un supplément à la *Somme* d'Alexandre de Halès; cette attribution toutefois n'a pu être jusqu'ici établie critiquement. Cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, Prolog., § 3, Quaracchi, 1882, t. I, p. LVII-LXII. G. de Méliton est enfin l'auteur d'un opuscule liturgique *Super Missam*, Assise, Bibl. mun., n. *494*, fol. 139; plusieurs sermons existent aussi sous son nom. Munich, *clm. 14 620*, fol. 140 r°; Bruxelles, Bibl. royale, ms. lat. *1886*, fol. 179.

Wadding, *Scriptores Ord. Min.*, Rome, 1806, p. 105; Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, Paris, 1721, t. I, p. 488; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 217-218; Jeiler, O. F. M., *Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander von Halès*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1879, p. 38-54; Minges, O. F. M., *Philosophiegeschichtliche Bemerkungen über die dem Alexander von Halès zugeschriebene Summa de virtutibus* dans *Festgabe zum 60 Geburstag Clemens Baeumker* (*Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mittel. Supplementband I*), Munster, 1913, 129-138; F. Cavallera, S. J., *L'Immaculée Conception : Positions franciscaines et dominicaines avant Duns Scot*, dans la *Revue Duns Scot*, Le Havre, 1911, p. 101-103; P. Hilarin Felder, O. M. C., *Histoire des études dans l'ordre de S. François*, Paris, 1908, p. 203, 218-20, 232, 234, 237, 241,

E. LONGPRÉ.

2. MÉLITON DE SARDES (SAINT),

IIe siècle. — I. Le personnage. II. Les écrits.

I. LE PERSONNAGE. — Les rares indications que l'on trouve sur Méliton de Sardes dans l'ancienne littérature chrétienne montrent qu'il fut, à son époque, un personnage de premier plan. Mais son souvenir s'est effacé très vite, comme celui de bon nombre d'écrivains anciens. La recension des témoignages qui le concernent, en même temps qu'elle justifiera la courte biographie que nous tenterons d'écrire, permettra d'apprécier la disparition progressive du personnage et de son œuvre.

1° *Témoignages antérieurs à Eusèbe.* — Le plus ancien est celui de Polycrate d'Éphèse, dans la lettre que, vers 195, il adresse au pape Victor et dans laquelle il défend l'usage pascal de l'Asie, en invoquant les « grandes lumières » qui y ont brillé. Parmi elles il signale en dernier lieu (suivant l'ordre chronologique) :

« Μελίτωνα τὸν εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον, Méliton, l'eunuque, qui se guidait en tout par les conseils du Saint-Esprit. » Dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 496 A. Selon toute vraisemblance, l'expression εὐνοῦχος, comme très souvent dans les vieux textes, doit s'entendre de celui qui garde la continence volontaire.

Peu de temps après, Clément d'Alexandrie, dans un ouvrage perdu, répondait aux arguments apportés par Méliton en faveur de ce même usage asiate. Attestation d'Eusèbe, *ibid.*, IV, xxvi, col. 393 A. — Tertullien s'intéressait aussi à lui, bien qu'il ne partageât pas ses idées sur le montanisme, et dans un traité également disparu, *De extasi libri VII*, il se moquait de la faconde déclamatoire de Méliton. Attestation de S. Jérôme, *Vir. ill.*, 24, *P. L.*, t. xxiii, col. 678. — Hippolyte (ou l'auteur anonyme du *Petit Labyrinthe*) se réclamait de son témoigage pour combattre l'hérésie d'Artémon : « Qui ne connaît, écrit-il, les livres d'Irénée, de Méliton et d'autres qui proclament le Christ Dieu et homme? » Dans Eusèbe, V, xxviii, col. 512 C. — Sensiblement à la même date Origène cite, dans son commentaire sur les Psaumes, une opinion de notre auteur, d'après laquelle Absalon aurait été le type, la figure du diable. *In Psalm.*, iii, 1, *P. G.*, t. xii, col. 1120. De même il combat, dans le commentaire sur Gen., i, 26, une idée de Méliton, qui semblait attribuer à Dieu la corporéité. Μελίτων συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν. *Ibid.*, col. 93 A.

2° *Renseignements fournis par Eusèbe.* — A plusieurs reprises Eusèbe revient sur Méliton. — La *Chronique* (au moins dans la version hiéronymienne) signale à la 11e année de Marc-Aurèle la remise à l'empereur par Méliton de Sardes d'une apologie pour les chrétiens. Cf. *P. L.*, t. xxvii, col. 472. — L'*Histoire ecclésiastique* invoque le témoignage de celui-ci en faveur de l'authenticité du rescrit soi-disant adressé par Antonin le Pieux au Κοινὸν d'Asie. *H. E.*, IV, xiii, *P. G.*, t. xx, col. 337 A; elle le mentionne aussi parmi les écrivains qui fleurirent au temps de cet empereur, IV, xxi, col. 378; enfin elle lui consacre une notice littéraire considérable sur laquelle nous aurons à revenir. IV, xxvi, col. 392-398. Cette notice fournit le plus clair de nos connaissances sur Méliton.

3° *Renseignements postérieurs.* — Saint Jérôme peut à peine être mentionné, car le chapitre xxiv, du *De viris*, qui traite de Méliton n'est guère qu'une simple traduction (avec quelques contresens) de la notice d'Eusèbe. *P. L.*, t. xxiii, col. 678; consulter de préférence l'édition Bernoulli, dans la collection Krüger, *Sammlung ausgewählter k. und dg. Quellenschriften*, n. 11. — Pourtant la connaissance de notre auteur ne disparaît pas complètement de l'Église latine. Au ve siècle, Gennade, dans son traité *De Eccles. dogm.*, mentionne expressément Méliton, comme ayant professé sur la corporéité de Dieu des idées analogues à celles de Tertullien, *op. cit.*, iv, *P. L.*, t. lviii, col. 982; et les *Mélitiens*, qu'il signale au c. lv, col. 994, comme partisans du millénarisme, pourraient bien être des gens qui ont lu Méliton et accepté ses idées (?).

L'Église grecque ne le connaît pas beaucoup mieux. Pitra, *Spicileg. Solesm.*, t. ii, p. x, n. 1, a conjecturé que, dans le passage où il discute les opinions des auteurs ecclésiastiques qui ont écrit περὶ ψυχῆς τε καὶ σώματος, Grégoire de Nysse, peut viser un ouvrage de Méliton qui, dans la liste d'Eusèbe, porte en effet ce titre. Cf. Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, xxviii, *P. G.*, t. xliv, col. 229 B. Cet indice paraît bien fugitif. — Par contre, il est certain que l'auteur du *Chronicon pascale*, au viie siècle, connaît, au moins par Eusèbe, l'existence de Méliton et de l'apologie adressée par lui à Marc-Aurèle. An. 169, et aussi 164-165, *P. G.*, t. xcii, col. 632, 639. Au viie siècle également, Anastase le Sinaïte, rassemblant les témoignages patristiques contre les monophysites, cite, avec références à l'appui, quelques passages du vieil évêque. *Hodegos*, c. xii et c. xiii, *P. G.*, t. lxxxix, col. 197 A, 228 D-229 A B. Et le moine du Sinaï qualifie Méliton de θεῖος καὶ πάνσοφος ἐν διδασκάλοις. Des *Chaînes sur la Genèse* qui peuvent remonter à la même date fournissent quatre scolies données comme de Méliton. Après quoi c'est l'oubli complet.

L'Église syrienne l'avait connu elle aussi, puisque un ms. syriaque, sur lequel nous reviendrons, donne quelques extraits, qui paraissent authentiques, d'un ouvrage que l'on croit avoir retrouvé sur la liste d'Eusèbe. D'autre part un copiste accolait le nom de Méliton le philosophe à une apologie du christianisme, où il croyait retrouver l'œuvre de l'évêque de Sardes dont Eusèbe avait parlé. Mais les confusions sont déjà commencées; elles continueront au Moyen Age, aussi bien en Orient qu'en Occident, et c'est signe que, si l'antique docteur n'est pas tout à fait un inconnu, du moins il ne représente plus à ceux qui en transcrivent le nom aucun souvenir précis.

C'est à l'aide de ces maigres renseignements qu'il faut situer le vieil écrivain. Nous ignorons tout de ses antécédents; en particulier il est impossible de dire le lieu et la date de sa naissance. Évêque de Sardes, il a pris part à la première controverse sur la fixation de la Pâque, comme il ressort du début du livre περὶ τοῦ Πάσχα, qu'Eusèbe nous a conservé, controverse qui eut lieu « à Laodicée, du temps que Servilius Paulus était proconsul d'Asie et que Sagaris fut martyrisé ». Or on connaît un proconsul d'Asie qui s'appelait non Servilius, mais Sergius Paulus (c'est aussi la leçon de Rufin dans sa traduction d'Eusèbe), dont l'administration prit fin en 167; c'est avant cette date qu'il faut donc situer la conférence de Laodicée. La date de l'*Apologie* est rapportée par la *Chronique* d'Eusèbe à la (Xe ou) XIe année de Marc-Aurèle, 169. Ce sont les seuls événements de la vie de Méliton auxquels il soit possible d'attribuer une date tant soit peu ferme. Quand se place un voyage que fit notre auteur en Orient, εἰς ἀνατολήν, voyage qui lui donna l'occasion de vérifier le contenu du canon de l'Ancien Testament (Eusèbe, *loc. cit.*, col. 396 C D), il est impossible de le dire. L'attitude de Tertullien par rapport à Méliton indique suffisamment que l'évêque de Sardes avait combattu le montanisme naissant. Mais on sait combien il est difficile de préciser l'époque où débuta ce mouvement. La date de la mort de Méliton ne peut non plus être précisée. Il s'était endormi dans le Seigneur quand Polycrate d'Éphèse, vers 195, écrivait au pape Victor, mais depuis peu de temps sans doute, puisqu'il figure le dernier sur la liste des « grandes lumières » d'Asie, laquelle semble bien suivre un ordre chronologique. Il avait laissé, en tout cas, une réputation de sainteté et de sagesse qui permettait de le ranger au nombre des plus saints personnages qu'avait connus cette province.

II. Les écrits. — Eusèbe eut entre les mains, sans doute à la bibliothèque de Césarée, bon nombre d'ouvrages composés par Méliton; il en donne la liste, sans vouloir prétendre qu'elle est complète et renferme toutes les productions de l'auteur : « Des livres qu'il a composés, voici ceux qui sont venus à notre connaissance. » *H. E.*, IV, xxvi, col. 392 A. Il semble bien que l'on ait retrouvé des traces d'ouvrages inconnus à Eusèbe. Enfin, à une époque plus ou moins reculée, divers ouvrages ont été mis, à tort, sous le nom de l'évêque de Sardes. Nous examinerons successivement ces trois catégories d'écrits.

1° *La liste d'Eusèbe.* — On a prétendu que cette liste était rédigée selon l'ordre chronologique, en sorte qu'elle permettrait de restituer la série des préoccu-

pations de notre auteur, mais on n'a apporté aucune preuve solide à l'appui de cette opinion. Nous mentionnerons simplement les écrits dans l'ordre où les donne Eusèbe, en indiquant leur contenu probable et en signalant les très rares fragments qui ont pu se conserver. Texte d'après l'édit. Schwartz du *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. II *a*, p. 380 sq.

1. Τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο, *Deux livres sur la Pâque*; il s'agit, de toute évidence, de la controverse sur la manière de fixer la fête de Pâques. D'après la lettre de Polycrate, Méliton était partisan de l'usage quartodéciman. Eusèbe, *loc. cit.*, n. 3, p. 382, donne trois lignes de l'ouvrage, indiquant à quelle occasion il fut composé : le débat de Laodicée. — 2. Τὸ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν, *Sur la manière de vivre et les prophètes.* Rufin, dans sa traduction, *ibid.*, p. 381-383, fait de ceci deux ouvrages distincts : *De optima conversatione liber unus sed et de profetis;* le grec n'autorise pas cette traduction. Saint Jérôme a compris : *Sur la manière de vivre des prophètes* qui paraît plus exact. Il s'agit, vraisemblablement, d'un écrit antimontaniste, où l'on faisait état du désaccord vrai ou faux entre la vie des nouveaux prophètes et leurs prétentions : argument souvent exploité dans cette controverse. Voir l'art. MONTANISME. — 3. Ὁ περὶ ἐκκλησίας, *Sur l'Église*; relatif peut-être à la même controverse où les catholiques invoquaient volontiers l'autorité de l'Église. — 4. Ὁ περὶ κυριακῆς λογός, *Sur le dimanche*; en relation, peut-être, avec la controverse pascale. — 5. Ὁ περὶ πίστεως ἀνθρώπου, *Sur la foi de l'homme*; titre surprenant, dont Jérôme a omis la fin, sans doute parce qu'il ne comprenait pas, que la traduction syriaque d'Eusèbe a remplacé par π. φύσεως, *De la nature*; mais qui est attesté par les meilleurs mss. grecs et par Rufin : *De fide hominis.* — 6. Ὁ περὶ πλάσεως, *Sur la création* (de l'homme); en relation, sans doute, comme le précédent et les suivants avec la controverse antignostique. — 7 et 8. Ὁ περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων; titre incompréhensible; Rufin en a fait, avec raison, semble-t-il, deux ouvrages distincts : *De obedientia fidei, De sensibus*, ce que donne aussi Jérôme : *De sensibus librum unum, De fide librum unum.* — 9. Ὁ περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, *De l'âme et du corps*; Rufin a lu : *De anima et corpore et mente*, ce qui suppose une leçon π. ψυχῆς καὶ σώματος καὶ νοός, laquelle figure dans quelques mss. sous la forme ἢ νοός (assez singulière pour un titre), quant à la leçon ηνενοις qu'Ed. Schwarz laisse figurer dans son texte, il faudrait pour la résoudre une discussion où nous ne pouvons entrer. Saint Grégoire de Nysse, nous l'avons dit, a peut-être connu cet ouvrage. Sur les fragments syriaques qui pourraient en provenir, voir plus loin, col. 545. — 10. Ὁ περὶ λουτροῦ, *Du baptême.* Un fragment important paraît bien s'être conservé, que Pitra a découvert dans le *Cod. vatic. 2022*, fol. 238, sous ce titre : Μελήτονος ἐπισκόπου Σαρδέων περὶ λουτροῦ, et publié dans les *Analecta sacra*, t. II, 1884, p. 3 sq. Un autre ms. a été découvert par Mercati, *Ambr., I*, 9, *sup.*, qui en a donné les variantes dans la *Theol. Quartalschrift*, 1894, t. XXVI, p. 597. A. Harnack en a donné un texte critique dans *Marcion* (*Texte und Unters.*, t. XLV), p. 421*. L'intérêt du passage se porte sur le baptême du Christ, que Marcion rejetait; l'œuvre entière pouvait donc viser cet hérétique. — 11. Περὶ ἀληθείας, *De la vérité.* — 12 et 13. Περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ, dont Rufin fait deux livres distincts : *De fide, De generatione Christi.* Peut-être vaut-il mieux lire, avec quelques mss. : π. κτίσεως καὶ γενέσεως Χ., le mot de κτίσις n'important pas d'ailleurs le sens précis de création. Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, c. XIII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 228-229, cite un passage d'une vingtaine de lignes qu'il déclare emprunter au l. III de l'ouvrage de Méliton Περὶ τῆς σαρκώσεως Χ; il n'y a guère de doute qu'il ne s'agisse du traité en question. Anastase dit expressément que l'ouvrage était dirigé contre Marcion. — 14. Λόγος αὐτοῦ προφητείας, titre obscur, que Rufin comprend : *De prophetia ejus*, ce qui voudrait dire, *Sur la prophétie du Christ*; Jérôme traduit *De prophetia sua*; il s'agirait de prophéties faites par Méliton; il vaut mieux entendre : *Un livre* (de Méliton) *sur la prophétie*, sans doute d'inspiration antimontaniste. Harnack pense qu'un fragment de cet écrit serait conservé dans un des *Papyrus d'Oxyrhynque*, Comptes rendus de l'Académie de Berlin, 1898, p. 517-520. Cf. Grenfell et Hunt, *The Oxyrynchus Papyri*, t. I, p. 8-9. — 15. (Divers témoins du texte mettent ici une seconde fois Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, n. 9, sans doute par dittographie, mais très ancienne, puisque Rufin et la version syriaque ont aussi cette leçon, après quoi vient) Περὶ φιλοξενίας, *Sur l'hospitalité.* — 16. Ἡ κλείς, *La clef*, que l'on a cru, mais à tort, avoir retrouvé au XIXe siècle. — 17 et 18. Τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, *Du diable et de l'Apocalypse de Jean*, dont Rufin et Jérôme font, non sans raison peut-être, deux ouvrages différents; mais ce n'est pas le sens du grec tel que le donnent les meilleurs témoins. Origène a sans doute trouvé dans le livre sur le diable l'opinion d'après laquelle Absalon aurait été la figure du diable. Quant au millénarisme dont Gennade, voir ci-dessus., accuse Méliton, c'est ici qu'il avait l'occasion de s'exprimer. — 19. Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, *De Dieu corporel.* Il ne peut guère s'agir de l'incarnation. Origène, nous l'avons vu, traduit le titre en clair : Περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν, et voit dans Méliton un anthropomorphite. Si étrange qu'elle paraisse, l'idée de la corporéité de Dieu a été soutenue aussi par Tertullien, qui n'arrive pas à concevoir une substance incorporelle. — 20. Τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον, *L'opuscule à Antonin.* Il s'agit de l'*Apologie* mentionnée déjà deux fois par Eusèbe, et dont sont donnés, quelques lignes plus loin, trois fragments assez importants. Méliton y fait appel à la droiture du souverain (Marc-Aurèle), et proteste du loyalisme des chrétiens. Nés au même moment, le christianisme et l'Empire sont destinés à faire le bonheur de l'humanité. Seuls les mauvais empereurs, Néron, Domitien, ont persécuté la religion; la dynastie des Antonins au contraire l'a défendue contre le fanatisme populaire, témoin le rescrit d'Hadrien à Fundanus et les recommandations d'Antonin aux villes de la Grèce. On a cru, au XIXe siècle, avoir retrouvé cette apologie de Méliton; à un examen plus attentif, il a fallu renoncer à cette idée. — 21. A part de la liste précédente, et à la suite des trois fragments de l'*Apologie*, Eusèbe signale enfin des Ἐκλογαί, *Extraits*, dont il donne la préface adressée à un certain Onésime. Celui-ci avait désiré savoir avec précision quels étaient les Livres saints anciens, leur nombre et l'ordre où ils sont placés. Dans un voyage en Orient, Méliton s'est donc renseigné sur le canon de l'Ancien Testament, qu'il transcrit à l'usage de son correspondant. C'est le canon palestinien, excluant les deutérocanoniques; mais il y manque Esther, et d'autre part l'ordre des livres se rapprocherait plutôt de celui de la Bible grecque. Texte intéressant pour l'histoire du Canon. De ces Écritures Méliton déclare à la fin de sa préface, qu'il a fait des extraits qu'il a divisés en six livres. Il s'agirait donc de *Morceaux choisis*, ce qui n'exclurait pas d'ailleurs l'existence de notes explicatives. Or les chaînes ont conservé sous le nom de Méliton, quatre scolies où est instituée une comparaison entre le sacrifice d'Isaac et celui de Jésus-Christ. Texte dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., t. I, p. 122-124, et dans Otto, *Corpus apolog.*, t. IX, p. 416-418. L'authenticité des scolies 2e et 3e est indubitable, comme aussi celle

du début de la 1re; mais la fin de celle-ci est une amplification du thème développé au début; quant à la 4e, la façon dont elle compare le texte grec à l'hébreu et au syriaque ne convient guère à l'Asiate Méliton; cette scolie est d'ailleurs attribuée en d'autres mss. à Eusèbe d'Émèse.

2° *Supplément à la liste d'Eusèbe.* — 1. Nous avons mentionné plus haut le Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ *Sur l'incarnation du Christ*, attribué par Anastase le Sinaïte à Méliton et qui pourrait bien n'être pas différent du Π. γενέσεως X. — 2. Le même Anastase, *Hod.*, XII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 197 A, rassemblant les témoignages patristiques à opposer aux Gaianites, en cite un « de Méliton de Sardes, du sermon sur la passion, ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸ πάθος. » Cette citation d'une ligne est importante pour l'histoire des doctrines : Ὁ Θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Il doit s'agir d'un traité antignostique ou antimarcionite sur la réalité de la passion du Christ. Or un ms. syriaque, British Museum, *cod. nitr. 12 156*, fol. 70, contient à la suite deux fragments attribués à Méliton, évêque de Sardes, le 1er *ex tractatu de anima et corpore*, le 2e *ex sermone de cruce*, puis, fol. 76, un 3e *Melitonis episcopi de fide*, enfin, fol. 77, un 4e *Melitonis episcopi urbis Atticæ, ex sermone de passione.* Texte syriaque dans W. Cureton, *Spicilegium syriacum*, frag. 1-3, p. 31-33; frag. 4, p. 49-50; trad. latine dans Otto, *op. cit.*, p. 419-423. Ces fragments se retrouvent soit dans ce même ms., soit en d'autres attribués à divers auteurs, en particulier à Alexandre d'Alexandrie († 328). Bien que rapportés par le ms. à des ouvrages divers, ils ont bien l'air de faire partie d'un développement unique où l'orateur (car il s'agit à coup sûr d'un sermon), met en une vive opposition les attributs divins du Christ et les abaissements de sa passion. D'une étude attentive de la tradition manuscrite, G. Krüger a conclu qu'ils faisaient partie d'un seul écrit de Méliton, intitulé περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος, qu'Eusèbe a connu et qu'ont utilisé Hippolyte et Alexandre d'Alexandrie. Cf. *Zeitsch. für wissensch. Theologie*, 1888, t. XXXI, p. 434-448. Harnack s'est arrêté à cette conclusion.

3° *Ouvrages faussement attribués à Méliton.* — 1. *L'apologie syriaque.* — En 1855, W. Cureton, d'une part, et E. Renan, de l'autre, ont publié, le premier avec une traduction anglaise, le second avec une traduction latine, un texte syriaque, provenant du ms. *Syr. addit. 14 652* du British Museum, et qui se donne comme « le discours du philosophe Méliton prononcé devant Antonin César ». Il s'agit d'une courte apologie de la religion chrétienne, qui débute par une vive attaque contre les superstitions païennes, se poursuit par une pressante invitation à embrasser la foi au vrai Dieu, quels que puissent être les préjugés ou même les difficultés qui se rencontreront. Un souverain n'est-il pas maître d'imposer sa volonté; quels services ne rendrait-il pas à sa dynastie en se convertissant! — Le thème, on le voit, est très différent de celui que développent les autres apologies du IIe siècle adressées aux empereurs. Il ne s'agit pas d'amener un souverain à laisser la liberté de conscience à ses sujets, mais bien de l'entraîner lui-même au christianisme, qu'il imposerait par la suite à son peuple.

Le premier mouvement des critiques, après la publication de ce texte, fut de le considérer comme l'apologie de Méliton mentionnée par Eusèbe. Mais une première objection se présentait : des trois fragments cités par l'*Histoire ecclésiastique*, aucun ne se retrouve dans le texte syriaque, qui pourtant semble bien ne présenter aucune lacune; par ailleurs, l'apologie syriaque semble bien être non une traduction, mais un texte original : certaines allusions à des usages religieux se réfèrent à la Syrie du Nord et à la région euphratésienne. Tout cela empêche de considérer l'Asiate Méliton comme l'auteur de cette curieuse pièce. Sur ce point tous les critiques sont aujourd'hui d'accord. Quant à pouvoir découvrir l'auteur de cette apologie, c'est une autre affaire. Th. Ulbrich a dépensé beaucoup d'ingéniosité pour en faire le résumé d'une allocution de Bardesane au roi d'Édesse, Abgar IX, lequel effectivement se convertit au christianisme. Cette thèse nous paraît bien peu solide; mieux vaut savoir ignorer.

2. *La clef.* — La liste d'Eusèbe contient un ouvrage intitulé *La clef*, ἡ κλείς, sur la nature duquel on est réduit à des conjectures. Sur des indications de critiques du XVIIe siècle, Pitra, après de longues recherches, crut découvrir une traduction latine du texte en un ms. de la Bibliothèque de Strasbourg (détruit à l'incendie de 1870). Il publia cette version en 1855 dans le *Spicilegium Solesmense*, t. II. C'est un dictionnaire des sens allégoriques de l'Écriture, rangés non dans l'ordre alphabétique, mais d'après le sujet. Mais on eut vite fait de démontrer que ce texte latin était non une traduction, mais un original datant du Moyen Age, utilisant saint Augustin et saint Grégoire le Grand. Cette question, qui suscita d'assez vives polémiques, est aujourd'hui définitivement réglée.

3. *De transitu B. Mariæ.* — Une des recensions latines de cet apocryphe dont il a été question, t. V, col. 1638, se donne comme de *Melito servus Christi, episcopus ecclesiæ Sardicensis*, qui, en sa qualité de disciple de Jean écrit aux « frères habitant Laodicée ». Texte dans Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. 124-136. Cette indication même semble, comme le prologue tout entier, être d'origine latine, et dater de l'époque où les récits apocryphes relatifs à l'assomption ont commencé à circuler en Occident. On sait que le *Décret* dit *de Gélase* proscrit le *Liber qui appellatur transitus id est assumptio S. Mariæ*, mais sans parler de Méliton.

4. *De passione S. Joannis evangelistæ.* — Le nom de Méliton évêque de Laodicée (*sic*) se lit également en tête d'une passion de saint Jean, qui a été publiée dès le XVIIe siècle, puis dans Fabricius, *Cod. apocr. N. T.*, t. III *b*, p. 604-623 et, plus récemment, en 1875, dans la *Bibliotheca Casinensis*, t. II *b*, p. 66-72. Méliton expose, dans le prologue, la doctrine impie de Leucius, qui a écrit les actes des apôtres, Jean, Thomas et André : *De virtutibus quidem plurima vera dixit, de doctrina vero multa mentitus est;* ceci pour expliquer le travail auquel il s'est livré : expurger les *Actes de Jean* des fausses doctrines, tout en conservant leur récit. Th. Zahn a bien montré qu'il s'agissait ici d'un remaniement de l'histoire de Jean, racontée par les *Acta Johannis* de Leucius, *Acta Joannis*, Erlangen, 1880, p. XVII sq.

5. *Catena in Apocalypsim.* — Un ms. de la Bibliothèque universitaire d'Iéna, n. *142*, contient une chaîne sur l'Apocalypse introduite par cette notice, *Incipit liber Milothonis super apokalypsim b. Ioannis apostoli*, qui a été imprimée à Paris en 1512, mais sans le nom de Méliton. Cet écrit de date très tardive, prouve au moins, chose surprenante, que le nom du vieil évêque de Sardes n'était pas complètement inconnu à la fin du Moyen Age; cette compilation daterait en effet des débuts du XIVe siècle.

Conclusion. — Débarrassée de toute cette végétation parasite, l'œuvre de Méliton se réduit donc pour nous à bien peu de choses, et il faut beaucoup d'ingéniosité pour se risquer à écrire une notice sur la théologie de Méliton. Le seul point qu'il convienne de relever, c'est la précision remarquable pour l'époque de sa doctrine christologique. Les fragments conservés par Anastase le Sinaïte, d'une part, les débris, assez importants du sermon sur la passion, d'autre part,

montrent qu'il existait, dès cette époque, des formules exprimant d'une manière assez heureuse l'existence en Jésus-Christ d'un double élément, divin et humain; c'est déjà presque la terminologie dyophysite. Si l'on était plus assuré que Tertullien a connu l'œuvre entière de Méliton, on pourrait être tenté d'attribuer à l'influence de l'évêque de Sardes certaines formules bien frappées du docteur africain. Il est donc regrettable que l'ensemble de la production considérable de Méliton, production qui, par sa variété et son étendue, fait justement penser à celle de Tertullien, ait été la victime d'un aussi complet naufrage.

I. Textes et éditions. — Nous avons indiqué, pour chacun des fragments conservés, l'endroit où les rencontrer. On les trouvera groupés au mieux dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, t. ix, Iéna, 1872, p. 374-478, 497-512; pour le Περὶ λουτροῦ, qui n'y figure pas, utiliser de préférence la recension de Harnack, *Texte und Unters.*, t. xlv, p. 421*.

II. Travaux. — On peut négliger toutes les anciennes histoires littéraires; les bibliographies signalent le mémoire de F. Piper, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1838, t. xi, p. 54-154, qui peut encore rendre des services. La question d'ensemble est traitée au mieux par A. Harnack, *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. i, fasc. 1, 1883, p. 240-278, reproduit presque textuellement dans *Altchristliche Literatur*, t. i, 1893, p. 246-251; cf. *Chronologie*, t. i, 1896, p. 358 sq., 517 sq., 522. Travail d'ensemble aussi dans K. Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893 (thèse), médiocre; dans un art. de Salmon du *Dict. of christian Biography*, t. iii, p. 894-899; dans l'art. de E. Preuschen, *Protest. Realencyclopädie*, t. xii, p. 564-567; la notice de O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. i, p. 546-557. Sur l'apologie syriaque, l'état de la question est bien donné dans Theoph. Ulbrich, *Die pseudo-melitonische Apologie*, dans les *Kirchengeschicht. Abhandlungen* de Sdralek, 1906, t. iv, p. 69-148; mais la démonstration tendant à attribuer l'ouvrage à Bardesane, laisse place à bien des critiques; cf. F. Haase, dans *Texte und Unt.*, t. xxxiv, fasc. 4, 1909, p. 67-72.

La controverse sur la *Clavis* a perdu beaucoup de son intérêt; l'essentiel a été dit d'abord par Pitra, dans le *Spicil. Solesmense*, t. ii, 1855, et les *Analecta sacra*, t. ii, 1884, puis en sens inverse par O. Rottmanner et L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1885, p. 47-52, 196-197, et par O. Rottmanner, dans *Theol. Quartalschrift*, 1896, t. lxxviii, p. 614-629.

É. Amann.

1. MELLINI Dominique, littérateur italien, (1540-1610), né à Florence, secrétaire de Jean Strozzi, qu'il accompagna au concile de Trente en 1562, puis gouverneur de Pierre de Médicis, fils de Cosme Ier. De sa production littéraire qui fut considérable le théologien ne retiendra que l'œuvre suivante : *In veteres quosdam scriptores christiani nominis obtrectatores libri quatuor*, in-fol., Florence, 1577, recueil de toutes les attaques publiées dans l'antiquité contre le christianisme.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxiv, col. 852.

É. Amann.

2. MELLINI Savo, nonce de Clément X à la cour d'Espagne, créé cardinal par Innocent XI en 1681, mort en 1701, prit part à la campagne antigallicane suscitée par la *Déclaration de 1682*, en publiant une dissertation que le P. d'Aguirre (le futur cardinal) inséra dans sa *Defensio cathedræ sancti Petri*, in-fol., Salamanque, 1683.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 853; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 690, n. 3.

É. Amann.

MÉNANDRE, gnostique syrien du ier siècle. — Saint Justin le fait naître au bourg de Capparétée, en Samarie, le donne comme un disciple de Simon, le fait aller à Antioche où par ses prestiges magiques il aurait séduit bien du monde. *Apol.*, i, 26; cf. 56, *P. G.*, t. vi, col. 368, 413. Tous ces renseignements, aussi bien sur Simon que sur son disciple auraient besoin d'être critiqués. Voir Simon le Magicien. Pour les doctrines mises par saint Irénée au compte de Ménandre et sur la place qui lui reviendrait dans le développement général de la gnose, voir l'art. Gnosticisme, t. vi, col. 1443.

É. Amann.

1. MÉNARD Claude, érudit français (1574-1652). — Né à Saumur, il termina son éducation chez les jésuites de Paris, fit son droit à Toulouse et se prit de goût pour les chroniques et les vieux livres. Pourvu en 1598 de la lieutenance de la prévôté d'Angers, il se maria, mais continua à mener une vie très pieuse et très mortifiée. Vers 1608, il se défit de sa charge pour être plus libre dans la pratique de la dévotion et dans ses recherches d'ordre historique; en même temps il travaillait, de concert avec l'évêque d'Angers, Charles Miron, à la réforme de plusieurs monastères. Sa femme étant morte en 1637, il entra dans les ordres et reçut la prêtrise cette même année. Il mourut le 20 janvier 1652 au château d'Ardenne en Corzé. Sa production littéraire qui fut considérable et est restée en grande partie inédite est surtout d'ordre historique, et intéresse particulièrement les annales de l'Anjou. Signalons, dans un domaine plus théologique l'édition des deux premiers livres de l'*Opus imperfectum contra Julianum* de saint Augustin : *Sancti Augustini contra secundam Juliani responsionem operis imperfecti libri duo priores nunc primum editi*, in-8°, Paris, 1617. Le ms. utilisé appartenait à la bibliothèque du chapitre d'Angers; il passa depuis à la bibliothèque de Colbert, et les bénédictins l'ont collationné pour leur édition. *Sancti Hieronymi Stridoniensis, indiculus de hæresibus Judæorum*, in-8°, Paris, 1617. Mentionnons, au moins à titre de curiosité, ses *Recherches et advis sur le corps de saint Jacques le Majeur*, in-8°, Angers, 1610, où l'auteur entreprend de prouver que le corps de saint Jacques repose dans la crypte de la collégiale *Saint-Maurille* d'Angers. Dans le domaine de l'édification, *L'âme dévote et son chariot*, Paris, 1619; *L'alliance de la crèche avec la croix*, Paris, 1620.

Moréri, *Le grand dictionnaire*, édit. de 1759, t. vii, p. 432; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxiv, col. 912-913; *Revue de l'Anjou*, 1852; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 1096.

É. Amann.

2. MÉNARD Hugues, bénédictin français, 1585-1644. — Nicolas Hugues Ménard vint au monde à Paris, l'an 1585. Il prit l'habit religieux en l'abbaye bénédictine de Saint-Denis le 3 février 1608, mais ne fit profession que le 10 septembre 1612. Pendant cet intervalle, il alla étudier en Sorbonne et voulut, avant tout, apprendre les langues grecque et hébraïque, pour avoir l'intelligence des saintes Écritures. Il s'adonna pendant quelque temps à la prédication et à l'enseignement du catéchisme. Il embrassa la réforme au monastère de Saint-Vanne et y fit de nouveau profession le 5 août 1614. Après quelques années, pendant lesquelles il enseigna la théologie et la rhétorique, il entra à Saint-Germain-des-Prés, où dégagé des soins d'une classe, il se donna tout entier à la pratique des exercices réguliers, à la lecture des saints Pères, des conciles, de l'histoire ecclésiastique. D'une mémoire prodigieuse, il n'oubliait rien de ce qu'il avait lu. Il avait en même temps une grande humilité, sa mortification et son obéissance pouvaient servir de modèle aux plus parfaits. La frayeur qu'il avait de la mort l'engageait à demander à Dieu la grâce de mourir subitement, et, de fait, sa mort fut presque subite, quoique non imprévue. En acceptant de travailler à une nouvelle édition de son martyrologe bénédictin, il avait déclaré qu'il ne verrait pas la fin de ce travail. Il mourut le 20 janvier 1644, âgé seulement de cin-

quante-sept ans. Ellies du Pin a parlé avec éloge de son érudition et de sa justesse d'esprit. « Les remarques de dom Ménard, ajoute-t-il, sont pleines de recherches curieuses et qui viennent à son sujet. Il avait joint à la science une grande humilité et une singulière piété; il s'était acquis une estime générale des habiles gens de son temps. » *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, IIe part., t. II, p. 248.

Les œuvres de dom Hugues Ménard se rapportent presque toutes à la liturgie : on en trouvera l'énumération dans dom Tassin : *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, p. 22-28; dans F. Le Cerf, *Bulletin historique et critique...*, p. 357-360; dans C. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congr. de Saint-Maur*, n. 9-13. Nous ne nous occuperons ici que des ouvrages où l'on trouve des renseignements sur la théologie et la patristique.

Le plus important ouvrage que dom Ménard ait fait imprimer est le *Sacramentaire du pape saint Grégoire le Grand*, publié sous ce titre : *Divi Gregorii papæ hujus nominis primi, cognomento Magni, liber Sacramentorum notisque et observationibus illustratus*, in-4°, Paris, 1642. Il s'est servi surtout du ms. de Corbie, qui porte le nom de Missel de saint Éloi, quoique ce manuscrit soit seulement du début du IXe siècle. Les notes et observations éclaircissent plusieurs points de la discipline de l'Église sur les sacrements : ainsi à l'occasion du jeudi saint, dom Ménard rapporte tout au long quelle était la manière de célébrer ce jour-là dans les églises cathédrales de Rouen et de Reims. Pour l'administration du baptême, il rapporte un écrit de Théodulphe d'Orléans, ou interprétation morale sur l'ancienne manière de conférer le baptême. D'après la confession d'un saint Fulgence, on voit qu'on se confessait seulement en général de ses péchés sans rien spécifier de particulier. Cette confession se faisait publiquement. Trois formules donnent une idée de la manière dont on administrait le sacrement de l'extrême-onction.

Launoy avait publié une dissertation pour prouver contre dom Millet que Denis l'Aréopagite est différent de saint Denis de Paris. On trouve le même sentiment chez le P. Sirmond, S. J. Dom Ménard l'avait partagé tout d'abord; mais, après examen, il se persuada que l'Aréopagite était le même que le premier évêque de Paris. C'est ce qu'il établit dans son *De unico Dionysio areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo, adversus Joannem de Launoy, diatriba*, in-8°, Paris, 1643. Il ne se nommait pas dans cette première édition, mais en 1644, après la mort de dom Ménard, on y mit son nom. Les recherches et l'érudition de l'auteur n'ont pas convaincu les savants. Ayant découvert dans un manuscrit de Corbie l'épître attribuée à saint Barnabé par les anciens Pères de l'Église, dom Ménard avait préparé un travail qui parut seulement après sa mort, sous ce titre : *Sancti Barnabæ (ut fertur) Epistola catholica, ab antiquis olim Ecclesiæ Patribus sub ejusdem nomine laudata et usurpata. Hanc primum e tenebris eruit notisque et observationibus illustravit R. P. Hugo Menardus, monachus Congr. S. Mauri. Opus posthumum*, in-4°, Paris, 1645. Dans l'avis au lecteur, dom Luc d'Achéry donne un abrégé de la vie de dom Ménard, et fait un bel éloge de ce Père.

J. BAUDOT.

MENDO André de la Compagnie de Jésus (1608-1684). — Né à Logroño (Espagne), il entra au noviciat en 1625, professa les sciences ecclésiastiques à Salamanque, fut recteur d'Oviedo, du séminaire irlandais de Salamanque, et censeur de l'Inquisition d'Espagne. Nommé prédicateur du roi, il accompagna le duc d'Ossuna en Catalogne et dans le Milanais. Il mourut à Madrid le 11 mai 1684. De son enseignement il subsiste quelques ouvrages de théologie morale : 1. *Bullæ sanctæ cruciatæ elucidatio*, in-fol., Madrid, 1651; 2e édit., Lyon, 1669, explication très ample de la célèbre bulle relative aux dispenses de l'abstinence; la discussion de divers cas de conscience amène l'auteur à s'élever à des questions plus générales. 2. *Statera opinionum benignarum in controversiis moralibus circa sacramenta ac præcepta Decalogi et Ecclesiæ*, in-fol., Lyon, 1666, mis à l'Index le 30 juillet 1678 et le 14 avril 1682, pour son laxisme. 3. *Epitome opinionum moralium, tum earum quæ certæ sunt, tum quæ certo probabiles et in praxi tuto teneri possunt*, in-8°, Lyon, 1674; 2e édit., Venise, 1676; 1689. Au droit canonique se rapporteraient les deux ouvrages suivants : 4. *De jure scholasticorum et universitatis, sive academico*, in-fol., Lyon, 1668, curieux pour l'étude des coutumes universitaires; appendice intéressant sur le serment fait par les maîtres et les élèves de défendre la doctrine de l'immaculée conception. Mendo avait déjà fait paraître en 1651 un court mémoire en espagnol sur la définibilité de ce dogme. 5. *De ordinibus militaribus disquisitiones canonicæ, theologicæ et historicæ pro foro interno et externo*, in-fol., Salamanque, 1657; Lyon, 1668, dont il parut aussi une adaptation espagnole, Madrid, 1682. Le séjour de la cour inspira aussi au P. Mendo un traité de politique à l'usage des souverains : *Principe perfecto, ministros ajustados; documentos politicos y morales en emblemas*, in-4°, Salamanque, 1657; 2e édit., Lyon, 1662. Il a publié aussi diverses œuvres oratoires et un petit opuscule d'édification : *Crisis de Societatis Jesu pietate, doctrina et fructu multiplici*, in-12, Lyon, 1666.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 892-897; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 615.

É. AMANN.

1. MENDOZA Alphonse de, moine augustin espagnol, fut à Salamanque un brillant élève de Louis de Léon, dont il assura quelque temps la suppléance. Promu docteur en 1586, il mourut, jeune encore, en 1591. Antonio connaît de lui une *Relectio de universali Christi dominio ac regno quod rerum habet et qua Deus et qua homo est*, composée pour obtenir le grade de docteur et publiée en 1588, à Salamanque, puis à Cologne, 1603; des *Quæstiones quodlibeticæ*, Salamanque, 1588; enfin une *Quæstio*, dédiée à l'évêque de Braga : *An tota Magorum historia tredecim tantum a natali Christi diebus absoluta fuerit?*

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1788, t. I, p. 36.

É. AMANN.

2. MENDOZA Louis de, moine cistercien du couvent espagnol de Spina, mort vers 1612, a écrit une *Summa totius theologiæ moralis septem arboribus comprehensa*, Madrid, 1598.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., t. II, p. 50; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 596.

É. AMANN.

3. MENDOZA Pierre Hurtado de, voir HURTADO DE MENDOZA.

MENGHI Jérôme, mineur observant de la province de Bologne, né à Viadana vers 1529, mort dans le couvent de sa ville natale le 9 juillet 1609, après soixante ans de vie religieuse, s'est mérité le titre de père de l'art d'exorciser. Il est dit, sur l'inscription placée près de son tombeau, le premier des exorcistes de son siècle : à son nom seul les démons prenaient la fuite; aussi ce fut grande joie à sa mort parmi les milices infernales. Le P. Menghi s'était adonné d'une façon toute spéciale à l'étude de la démonologie et il publia d'abord un *Flagellum dæmonum exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima ac doctrinam singularem in malignos spiritus*

expellendos, facturas et maleficia fuganda de obsessis corporibus complectens, cum suis benedictionibus et omnibus requisitis ad eorum expulsionem, in-8°, Bologne, 1577, 1578, 1581, Macerata, 1580 et Mayence, 1582, dans le *Malleus maleficarum.* Il le fit suivre du *Fustis dæmonum, adjurationes formidabiles et efficaces ad malignos spiritus fugandos de oppressis corporibus humanis, ex sacræ Apocalypsis fonte, variisque sanctorum Patrum authoritatibus haustas complectens,* in-8°, Bologne, 1584. Unis ou séparés, le *Flagellum* et le *Fustis* eurent ensuite de nombreuses éditions, qu'il serait superflu de citer. Le premier était précédé d'un exposé doctrinal et de règles sûres pour les exorcistes; l'auteur jugea utile de développer cette partie de son livre, et il composa dans ce but un *Compendio dell'arte essorcistica e possibilità delle mirabili e stupende operationi delli demoni e de'i malefici con i rimedii opportuni all'infirmità maleficiali,* in-8°, Bologne, 1579, 1580. Pressé de faire imprimer ce travail avant de l'avoir achevé, Menghi en compléta les trois livres par l'addition de nouveaux chapitres, *ibid.*, 1582. Sur de nouvelles instances il y ajouta trois nouveaux livres, qui forment la *Parte seconda, nella quale si tratta della natura degli Angeli cosi buoni, come rei..., ibid.*, 1594, Venise, 1601. Accueillis avec faveur, ces ouvrages étaient quelque peu tombés dans l'oubli quand la S. C. de l'Index condamna les deux premiers le 7 juillet 1704, et le troisième le 17 janvier 1709.

Toutefois la démonologie n'occupait pas exclusivement le P. Menghi. Religieux de vie exemplaire, très zélé pour l'avancement de ses confrères dans la perfection de leur état, il composa pour eux un *Hortus deliciosus fratrum minorum omnium fructuum copiosissimus ad scientiam rerum saluti necessariarum et ad implendam professionem propriam,* in-8°, Bologne, 1590, 1594, dont il donna une traduction en langue vulgaire, *Giardino delicioso, ibid.*, 1592. Il traduisit également en italien la *Summa angelica* de son confrère le B. Ange Carletti de Chivasso, in-4°, Bologne, 1594, et il publia dans la même langue le *Tesoro celeste della gloriosa Madre di Dio, Maria vergine,* in-4°, *ibid.*, 1607.

La renommée de Menghi avait passé les limites de sa province; apprécié par d'illustres personnages, il n'était pas inconnu du pape. Passant par Ferrare en 1598, Clément VIII ordonnait au ministre général de le substituer comme provincial au P. Théodore Lazzarini, qu'il déposait, 29 octobre. Le chapitre réuni le 22 septembre 1600, ayant élu un autre ministre, le même pontife commandait de rétablir le P. Menghi, dont le triennat n'était pas achevé. Il gouverna jusqu'au 1er février 1602; alors Clément VIII lui donna un successeur.

Melchiorri, *Annales minorum*, t. XXIV, an. 1609, n. XXXIII; Hyacinthe Picconi, *Serie cronologico-biografica dei ministri provinciali della prov. di Bologna*, Parme, 1908; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906-1912.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

MENNONITES. — On désigna d'abord sous le nom général d'anabaptistes les protestants qui n'admettaient pas la validité du sacrement de baptême administré aux enfants et par conséquent en exigeaient la réitération. Voir ANABAPTISTE, t. I, col. 1128 sq. Partant d'une interprétation trop absolue du texte de saint Marc, XVI, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné », ils concluaient que, la foi étant requise pour le baptême, ce sacrement ne peut être validement donné qu'à ceux qui sont capables de donner leur libre assentiment. Ils se nommaient eux-mêmes en Suisse et dans le midi de l'Allemagne *Taüfer*, c'est-à-dire *baptiseurs*, et dans les Pays-Bas *doopsgezinde*, c'est-à-dire personnes ayant une manière de voir spéciale sur le baptême. On les appela plus tard mennonites parce qu'ils furent réorganisés par Menno Simonis, qui après la période troublée qui dura de 1522 à 1535, précisa leurs doctrines.

I. L'ORGANISATEUR. — Menno, fils de Simon, né vers 1496 à Witmarsum près de Franecker dans la Frise occidentale, était devenu en 1532 curé de sa ville natale. La lecture des écrits de Luther, de Bucer et des autres réformateurs ébranla sa foi dans le dogme de la transsubstantiation. Lorsque les anabaptistes, dont les violences fanatiques s'étaient déchaînées à Munster, eurent été durement réprimés en 1535, c'est à lui que les frères Ubbo et Diétrich Philipps vinrent, avec David Joris, proposer de se mettre à la tête des anabaptistes modérés et assagis. Il accepta et se sépara publiquement de l'Église catholique en 1536. Ayant renoncé à sa cure, il se fit baptiser par Ubbo Philipps et devint prédicateur itinérant, visitant et organisant dans la Frise, le Holstein, le Mecklembourg et la Livonie de petites communautés anabaptistes qui réprouvaient les procédés de Jean de Leyde et les violences de Munster.

Son principal ouvrage, composé en 1539, est le *Livre fondamental sur la doctrine rédemptrice du Christ.* Ses écrits, tous en hollandais, ont été recueillis pour la première fois en 1600; la meilleure édition est celle d'Amsterdam, 1681.

Il fut exilé de la Frise orientale en 1542 par édit impérial, et s'établit en Hollande après bien des pérégrinations (Groningue, Emden, Cologne, Frise occidentale).

Menno garde les principaux dogmes catholiques en essayant de les amalgamer avec les principes anabaptistes. Pour lui, le péché d'Adam se perpétue; sa conséquence est la mort; cependant chacun n'est condamné que pour son propre péché et non par suite du péché originel. La liberté a un grand prix, elle a une haute importance pour la justification, qui ne s'opère pas seulement par la foi, mais aussi par l'obéissance, par les bonnes œuvres, les bons conseils, l'aumône, la visite des malades, preuves et fruits de la foi. La foi qui justifie change le cœur et fait d'un homme injuste un véritable juste. Le Christ n'a institué que deux sacrements : le baptême, pour les adultes, pour ceux qui croient et qui font pénitence, et la cène. Il a promis le ciel aux enfants sans le baptême. Les sacrements sont des actes extérieurs et sensibles qui ne font qu'exprimer et représenter la vertu sanctifiante découlant incessamment du Christ, mais qui ne la communiquent pas. Une cérémonie nécessaire est celle du lavement des pieds des frères voyageurs. L'Église est la continuation du royaume du Christ; elle a des anciens et des prédicants que les premiers confirment en leur imposant les mains. Dans un sens général, tous ceux qui sont rachetés appartiennent à l'Église, à l'alliance de Dieu. Il faut recevoir dans la communion de l'Église ceux qui veulent faire pénitence. L'autorité vient de Dieu; nous devons le respect et l'obéissance aux supérieurs en tout ce qui n'est pas contraire à la parole de Dieu. La guerre et les serments sont absolument interdits aux chrétiens.

II. DIVISIONS ENTRE LES DISCIPLES. — La doctrine de Menno ne présente aucune consistance dogmatique et par conséquent ne possède aucune force de cohésion. Les dernières années de sa vie furent empoisonnées par des discussions entre ses adhérents. Ainsi Battenburg parlait encore de saisir le glaive d'Élie, d'extirper les impies, d'ériger un nouveau royaume des croyants tandis que David Joris pensait qu'il viendrait un temps où tous les princes de la terre déposeraient librement leurs couronnes, mais qu'il fallait les tolérer jusqu'alors et leur obéir.

D'autres dissidences s'élevèrent encore contre la doctrine de Menno relative à l'incarnation du Verbe,

à la défense du divorce, dissidences momentanément aplanies dans la réunion d'Emden en 1547, qui déterminèrent le maître à publier divers opuscules.

Mais le schisme devint complet à l'occasion des discussions qui s'élevèrent sur la validité de l'excommunication ecclésiastique, entre ceux qui admettaient et ceux qui rejetaient la direction fanatique des premiers anabaptistes. Menno s'expliqua dans deux lettres en faveur de l'excommunication pour les cas graves, mais seulement après trois avertissements, et en admettant la réintégration des pénitents. Il ne put empêcher, en 1554, la séparation du parti de l'excommunication rigoureuse (Flamands) et du parti plus modéré (Allemands).

La cause fut de nouveau débattue en 1557 dans une nombreuse assemblée tenue à Strasbourg, et Menno se laissa entraîner par Diétrich Philipps à l'opinion la plus rigoureuse, qui frappait d'excommunication les fautes les plus légères; cela entraîna la rupture de toute communion avec les mennonites de Moravie, de Suisse, de Souabe et du Brisgau, lesquels refusaient d'adopter une rigueur qu'ils reprochaient au papisme.

Menno ne survécut pas longtemps à ce schisme; il mourut le 23 janvier 1559 à Wüstenfeld (Hollande); d'autres le font mourir en 1561 à Oldeslo (Holstein) dans la maison de campagne d'un gentilhomme qui l'avait mis à l'abri de la fureur des baptistes.

Ceux-ci étaient considérés par les réformés aussi bien que par les catholiques comme des ennemis de l'ordre public. Ainsi le corps de David Joris fut brûlé publiquement, le 23 août 1556, à Bâle où il s'était retiré, depuis 1544, sous le nom de Jean de Bruck.

Une opposition les divisa, dès 1554, en *fins* (Flamands et Frisons orientaux) et *grossiers* (Waterländer, Frisons occidentaux). Les uns tenaient rigoureusement à l'ancienne organisation et furent appelés *Dompeler*, parce qu'ils exigeaient dans le baptême la submersion complète (*onderdompeling*) tandis que les autres toléraient certains adoucissements. En 1567, les deux partis chargèrent deux de leurs maîtres, Jean Willems et Lubhert Gerardi, d'arriver à un compromis, mais ils n'aboutirent d'abord qu'à rendre leur schisme plus complet.

Cependant peu à peu le besoin d'union se fit sentir et détermina la rédaction d'écrits symboliques. Le premier fut celui des Waterländer, rédigé en 1580 par Jean Ries et Lubbert Gérardi. Il fut suivi de celui d'Outerman, maître mennonite d'Harlem, qui parut en 1626 et fut signé par dix-neuf maîtres. Il fut remis aux États généraux et procura la liberté de conscience aux mennonites des Pays-Bas.

La commune d'Amsterdam prit l'initiative de procurer l'union. En 1627, une circulaire déclarait que nul ne pouvait refuser aux Flamands comme aux Waterländer le véritable signe des enfants de Dieu, c'est-à-dire la foi opérant par la charité; dès lors, quelle parole de la sainte Écriture défendait aux deux partis de faire la paix? Une autre lettre, appelée *Présentation*, succéda en 1629; elle conviait sérieusement à l'union de tous les Enfants de Dieu dispersés. Ces écrits reçurent le nom d'*Olivier de la paix* et amenèrent en 1630 la réconciliation des Frisons et des Allemands.

Mais une division bien plus profonde, parce que d'origine dogmatique, sépara en 1664 les *galénistes* (du nom de leur chef, Galenus, médecin d'Amsterdam) et les *apostooliques*, disciples d'un autre médecin d'Amsterdam, Apostool. Ces derniers conservaient fidèlement la doctrine de Menno sur la Trinité et l'Incarnation; tandis que les premiers étaient à tendance socinienne et piétiste. On les appelait aussi *lamistes*, d'après leur lieu de réunion (Lamm = agneau). Après de vaines tentatives d'union en 1687 et en 1700, une certaine fusion administrative fut réalisée en 1811, facilitée par le fait du glissement des uns comme des autres vers l'incrédulité.

III. Situation présente. — Aujourd'hui, les mennonites jouissent partout d'une complète liberté religieuse. Leur nombre total se monte, d'après leur dire, à 250 000, dont 50 à 60 000 en Hollande (127 communautés, 140 pasteurs), 18 000 en Allemagne, 70 000 en Russie, 80 000 aux États-Unis, 2 000 au Canada. Mais ces chiffres sont certainement exagérés. Ceux de la Russie méridionale proviennent de la Prusse occidentale dont ils commencèrent à émigrer en 1783. Ils y ont acquis de grandes richesses près de la mer d'Azof. Des décrets spéciaux des empereurs les exemptaient du service militaire; mais, en 1871, ce privilège a été aboli, ce qui a amené des milliers d'émigrations aux États-Unis. Les mennonites sont d'ailleurs en Amérique depuis la fondation de New-York. Leur première église s'organisa, en 1683, à Germantown, près de Philadelphie. Ils se trouvent surtout dans la Pensylvanie, l'Ohio, l'Indiana et le Canada.

Les mennonites Amish, appelés d'ordinaire Omish, apparurent d'abord en Alsace (1693). Ils ne voulaient pas de boutons à leurs vêtements, et de là ils furent nommés *hæftler* ou mennonites à agrafes, tandis que les autres étaient connus sous le nom de *knœpfler* ou mennonites à boutons.

Les mennonites se distinguent nettement des anabaptistes primitifs en ce qu'ils ont renoncé à toute prétention de réformer l'État. Leurs revendications sont d'ordre purement spirituel, et ils s'efforcent d'appliquer les principes de charité et d'amour contenus dans l'Évangile. Ils répudient la guerre et le service militaire, la vengeance des injures, le serment sous toutes ses formes, ils réprouvent le divorce, excepté pour le cas d'adultère. Ils rejettent en principe l'autorité civile comme contraire au royaume du Christ, mais ils l'acceptent en fait comme une institution nécessaire jusqu'à l'accomplissement des temps. L'Église est la communauté des rachetés, et pour conserver sa pureté originelle elle doit être soumise à une forte discipline ecclésiastique. Leurs anciens et leurs prédicateurs remplissent gratuitement leurs fonctions. Leur culte se compose de prières, de chants et de prédications. Les deux sacrements, baptême et eucharistie, ne sont que des symboles extérieurs. Le baptême s'administre presque universellement par affusion. La communion se célèbre deux fois par an; elle est précédée, dans la grande majorité des églises d'Amérique, par le lavement des pieds. Suivant la doctrine de Zwingle, ils ne voient dans la Cène qu'un repas commémoratif.

Les mennonites n'acceptent pas les fonctions publiques qui les obligeraient à prêter serment ou à infliger des châtiments. Ils n'en appellent jamais aux tribunaux. En Amérique, comme dans la plupart des pays d'Europe, ils sont presque tous fermiers.

H. Schyn, *Historia christianorum qui mennonitæ appellantur*, Amsterdam, 1729; *Historiæ mennonitarum plenior deductio*, Amsterdam, 1729; A. Brons, *Ursprung der Mennoniten*, Amsterdam, 1891; Horsch, *Geschichte der Mennonitengemeinden*, Amsterdam, 1890; art. *Menno et Mennoniten* de la *Prot. Realencyclopädie*, t. XII, 1903, p. 586-616; art. *Mennonites*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics* de J. Hastings, 1915, t. VIII, p. 551-554. Un *Mennonitisches Lexikon*, publié par Chr. Hege et Chr. Neff, a commencé de paraître en 1913, Francfort-sur-le-Main; en 1926 il en est rendu au commencement de la lettre *G*.

R. Hedde.

MENSING Jean, frère prêcheur allemand (XVIe siècle). — Originaire soit de Magdebourg, soit de Zutphen, Mensing entra en 1495 dans l'ordre de saint Dominique. Il obtint ses grades de théologie à Magdebourg en 1515 et à Wittenberg en 1517. Puis i se rendit à l'université de Francfort-sur-l'Oder.

C'était l'époque où Luther commençait à proclamer ses thèses novatrices. Mensing prit immédiatement parti contre lui. A Magdebourg, en 1522, il commença une campagne de prédication contre l'hérésie naissante. Il ne réussit d'ailleurs pas; les luthériens étant devenus maîtres de la ville en 1524, il dut se retirer. Mensing avait alors pour protecteur le prince Georges d'Anhalt, encore catholique à cette date, et qui ménagea un refuge au fugitif dans le duché d'Anhalt à Dessau. Mensing y remplit les fonctions de prédicateur de la cour. C'est là qu'en 1526, il publia un ouvrage adressé à la noblesse de Saxe pour l'encourager à garder la foi catholique : *Von dem Testament Christi unseres Herren und Seligmachers*, s. l., 1526, in-4°, et un autre ouvrage directement contre Luther sur la messe : *Von dem Opffer Christi yn der Messe*, s. l., 1526. A la fin de cet ouvrage, Mensing prend à parti deux réformés, l'ancien franciscain Fritzhans et l'ancien prévôt d'Halberstadt, Ebenhard Weidensee. Cette polémique dura longtemps et Luther lui-même, qui y prit part, ne fut pas un des moins grossiers. Mélanchthon aussi l'attaqua. Mensing ne s'émut guère des colères qu'il soulevait et publia assez rapidement divers écrits assez considérables. *Grundtliche unterrichte*. *Was eyn frommer Christen von der h. Kirchen, von der Vetern lere und h. schrift halten sol, aus götlichen Schrifften gezogen und beschweret*, s. l., 1528, in-4°. *Bescheidt ob der Glaube alluyn on alte gute werke, dem menschen genug sey zur seligkeyt*, Leipzig, 1528, in-4°. *Von der concomitantien und ob J. Christus.. ym Sacrament seyns waren heyligen leibs und bluts volkommen sey*, s. l. (Francfort), 1529. *Vormeldunge der unwahreneit luthenscher clage, die zu eyner beschönunge yres Ungehorsams : yre gewissen, Evangelium und Gottes wort..: furwenden, mit antzeygunge, wie die Weltliche Oberkeit yn sachen die religion belangen, eyn auf sehn haben soll*, Francfort, 1532, et enfin un ouvrage latin particulièrement travaillé et dirigé contre Mélanchthon, l'*Antapologia*, vers 1534.

Mensing a attaqué tous les points de la doctrine luthérienne, aussi bien les thèses sur la justification que celles sur la communion sous les deux espèces. Il a surtout porté son effort sur la théologie de l'Église et de la papauté. Il a compris que ce qui avait le plus besoin de réforme, c'était « les âmes des prêtres ». Il a reproché beaucoup au clergé de son époque de se complaire dans des historiettes miraculeuses ridicules et d'ignorer la théologie.

Paulermonch, le moine de Paul, comme les luthériens appelaient Mensing par dérision, avait quitté la cour de Dessau en 1529 pour être professeur à l'université de Francfort. En 1534 il devint provincial des dominicains de Saxe et, en 1539, évêque auxiliaire d'Halberstadt. Il mourut vers 1540.

Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-B., 1903, p. 16-47; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1426-1427; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V, p. 471-473; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 84, 85.

M.-M. GORCE.

MENSONGE. — On exposera d'abord la doctrine traditionnelle sur le mensonge; on envisagera ensuite certains cas dans lesquels il est difficile d'appliquer intégralement la doctrine traditionnelle et qui ont porté des théologiens à la modifier de diverses manières.

I. DOCTRINE TRADITIONNELLE. — *I. NOTION ET ESPÈCES.* — 1° *Notion.* On donne communément du mensonge la définition suivante : mentir, c'est parler contre sa pensée avec intention de tromper.

C'est *parler* ou employer d'autres moyens équivalents pour affirmer quelque choses, écrire, faire des signes de tête ou autres. Le sens moral commun va même plus loin et appliquerait volontiers l'épithète de menteur à quiconque déguise sa pensée, manque de franchise, ne se montre pas ce qu'il est : l'hypocrisie, la dissimulation, la fourberie sont des formes larvées du mensonge.

Parler *contre sa pensée*, et non simplement contre la vérité : une affirmation objectivement fausse ne sera pas mensonge si celui qui affirme croit dire la vérité, *non fallit ipse, sed fallitur*, dit saint Augustin, *Enchiridion*, c. XVIII, *P. L.*, t. XL, col. 240 ; et inversement on peut mentir tout en disant la vérité sans le savoir.

Mais d'autre part, il s'agit d'une parole *contraire* à ce que l'on pense. Autre chose est parler contre sa pensée, et autre chose ne pas livrer toute sa pensée. La franchise défend à l'honnête homme d'affirmer ce qu'il croit faux; elle ne lui ordonne pas d'étaler à la curiosité d'indifférents ou d'hostiles ses pensées intimes, ses sentiments ou ses projets; il y a dans l'âme une portion réservée où tout le monde ne pénètre pas; se confier à tous sans discernement ne serait plus de la franchise, mais une sotte et puérile naïveté.

Avec intention de tromper. C'est un des éléments qui font la malice du mensonge d'après le sens moral commun. On déteste le mensonge, parce qu'il trompe ceux qui le croient; on perd confiance dans le menteur parce qu'il a abusé de cette confiance pour tromper. Et partout où cette intention de tromper fait défaut, le sens commun ne voit pas de mensonge. Des récits légendaires, des fables, des romans, des plaisanteries, des affirmations paradoxales ne sont pas des mensonges, parce que personne ne peut s'y tromper et que leur auteur veut, non induire ses auditeurs en erreur, mais les amuser, les intéresser ou les instruire. Le peuple ne verrait pas de mensonge dans la plaisanterie de « l'âne volant » qui scandalisait saint Thomas. Il ne voit pas davantage de mensonge dans certaines formules communément reçues et employées pour éviter poliment des visites importunes, pour écarter sans éclat des emprunteurs indiscrets ou pour se dégager de questions gênantes. Ce n'est pas mentir que de répondre : je ne sais pas, à l'indiscret qui vous ennuie; ou : je n'ai pas d'argent, au solliciteur qui vous obsède; pas plus que de faire dire à un visiteur que Monsieur est sorti, ou d'assurer de son dévouement un correspondant qui vous est indifférent. On ne se trompe pas à de pareilles formules; elles ne sont qu'une manière polie de se défendre contre des indiscrétions.

Cette notion commune du mensonge est traditionnelle chez les Pères et chez les théologiens. Il suffit de citer saint Augustin et saint Thomas.

Saint Augustin en donne diverses définitions qui, sous des formes variées, ont un sens identique. *Ille mentitur qui aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat. De mendacio*, 3, *P. L.*, t. XL, col. 488. *Nemo dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi; quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam manifestum est esse mendacium.* *Ibid.*, 5, col. 491. *Mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi. Contra mendacium*, 26, *ibid.*, col. 537. *Omnis qui mentitur contra id quod animo sentit loquitur cum voluntate fallendi. Enchirid.*, c. XXII, *ibid.*, col. 243.

Saint Thomas ne s'écarte pas de cette définition, tout en analysant davantage le concept de mensonge. Il y a, dit-il, dans le mensonge trois éléments : une fausseté matérielle, qui est l'opposition entre la parole et la pensée; une fausseté formelle, à savoir la volonté de dire autre chose que ce que l'on pense; une fausseté effective, l'intention de tromper. Ce dernier élément n'est pas essentiel au mensonge, *pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ejus.* De sorte que le mensonge se définirait ainsi :

Ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi; unde et mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. IIa-IIæ, q. cx, a. 1. Le P. Sertillanges a fort clairement souligné la différence un peu subtile qui existe entre la définition donnée par saint Thomas et celle qu'admet saint Augustin : « Trouvant sur son chemin la définition d'Augustin : *Enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata,* il la commente par une traduction bienveillante que la tradition n'a pas toujours maintenue. Il traduit : Le mensonge est *une énonciation fausse avec une volonté qui se porte à falsifier* et non pas *qui se porte à tromper.* Que si l'on trouvait cette traduction un peu forcée, saint Thomas l'abandonnerait sans trop de peine; mais alors il dirait : la définition d'Augustin est extensive, non formelle; on y introduit l'effet propre du mensonge qui est de tromper en effet, au lieu de s'en tenir à son essence. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1916, p. 301.

2° *Espèces.* - 1. Saint Augustin énumère huit espèces de mensonges, qui sont plutôt des degrés de culpabilité du mensonge d'après l'effet voulu par le menteur. *De mendacio,* 25, *P. L.*, t. xl, col. 505.

Le plus grave, celui auquel nulle excuse ne saurait être apportée, est celui qui est fait *in doctrina religionis,* terme assez vague en lui-même; ce serait tout mensonge qui pourrait entraîner le prochain dans l'erreur religieuse, non seulement de la part de ceux qui sont officiellement docteurs en religion, mais aussi dans les relations ordinaires de la vie; c'est probablement aussi cette sorte de mensonge que saint Augustin visera dans le *Contra mendacium,* le mensonge du catholique qui se ferait passer pour hérétique, afin de pénétrer les secrets de la secte ou pour toute autre raison. Vient ensuite le mensonge qui nuit à quelqu'un sans que ce mal soit compensé par une utilité correspondante, *ut et nulli prosit et obsit alicui.* En troisième lieu, le mensonge nuisible à quelqu'un, mais utile à un autre, *ita prodest alteri ut obsit alteri.* Puis le mensonge que l'on commet sans autre intention que de mentir, pour le seul plaisir de tromper : c'est le mensonge dans sa nudité, *quod merum mendacium est.* En cinquième lieu, le mensonge fait pour plaire, pour amuser, pour intéresser, *placendi cupiditate de suaviloquio.* Viennent ensuite les mensonges qui pourraient paraître excusables parce que, sans nuire à personne, ils ont un but d'utilité, soit pour éviter à autrui une perte d'argent, soit pour lui sauver la vie, soit pour préserver son honneur. « Cela fait huit espèces de mensonges, dont la malice va décroissant depuis le mensonge nuisible à Dieu jusqu'au mensonge utile spirituellement, sans que jamais cette malice s'éteigne. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 305. Saint Thomas mentionne et accepte cette division du mensonge; mais il en ajoute deux autres. IIa-IIæ, q. cx, a. 2.

2. Il y a, dit-il, une division qui considère le mensonge dans son essence, qui est de dire le contraire de sa pensée. Certains mensonges exagèrent, d'autres diminuent ce que l'on croit la vérité. Aux premiers, il donne le nom de *jactance,* qui consiste en ce que *homo verbis se extollat, ibid.*, et q. cxii, a. 1: aux seconds, celui d'*ironie, per quam aliquis de se fingit minora. Ibid.*, et q. cxiii, a. 1.

3. Une autre division qui est devenue plus classique, bien qu'elle se rapporte aux intentions du menteur plus qu'au mensonge lui-même, distingue le mensonge *pernicieux* qui se propose de nuire à autrui, le mensonge *joyeux* qui a une certaine excuse dans le désir d'intéresser, le mensonge *officieux* qui a une excuse plus sérieuse dans l'utilité que l'on recherche pour soi-même ou pour le prochain. « Cette division traditionnelle n'est pas, on le voit, une division du mensonge en tant que mensonge, mais du mensonge en tant que péché, c'est-à-dire qu'elle note des degrés de malice. A moins qu'on ne préfère dire : c'est une classification selon les causes, les causes qui font mentir. » Sertillanges, *op. cit.*, p. 304.

II. MALICE DU MENSONGE. — 1° *Ce que dit l'Écriture* – Dans l'Ancien Testament, le mensonge est souvent dénoncé comme un des caractères de l'impie, par exemple : Ps., lvii (Vulg. lviii), 13; Dieu hait le menteur, Prov., vi, 17; il l'a en horreur, Prov., xii, 22; il le fera périr, Ps., v, 7; Prov., xix, 5, 9. Les honnêtes gens se gardent de mentir : Job se vante de ne pas mentir et de même Éliu, Job, xxvii, 4 et xxxvi, 4. Et c'est prudence en même temps qu'honnêteté, car le mensonge ne reste pas impuni, Eccli., vii, 13; sa punition dernière, c'est la mort de l'âme : *Os quod mentitur, occidit animam,* Sap., i, 11

Le Nouveau Testament ne procède plus autant par menaces contre le menteur, mais plutôt par exhortations à la parfaite sincérité. La morale chrétienne abhorre la duplicité et la déloyauté; l'esprit du Christ est un esprit de droiture et de vérité. Il faudrait que les disciples de Jésus fussent tellement amis de la sincérité qu'une seule de leurs affirmations valût tous les serments. Matth., v, 37. Le mensonge vient du diable; c'est lui qui, menteur dès le commencement, est le père du mensonge, Joa., viii, 44. Jésus, lui, dit la vérité; il s'en fait gloire, Joa., viii, 40, et ses ennemis le reconnaissent, Matth., xxii, 16. Il n'est donc pas étonnant que saint Paul exige chez les disciples la parfaite droiture du Maître; et c'est pourquoi il les met en garde contre le mensonge : « Renonçant au mensonge, parlez selon la vérité, chacun dans ses rapports avec le prochain, car nous sommes membres les uns des autres. » Eph., iv, 25. « N'usez point de mensonge les uns envers les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau. » Col., iii, 9. L'Apocalypse enfin, dépeint la gloire des sincères et maudit les menteurs : au ciel, ceux qui forment le cortège de l'Agneau sont ceux « dans la bouche desquels ne s'est pas trouvé le mensonge », xiv, 4; et par contre les menteurs sont compris dans la malédiction qui atteint les grands pécheurs : « Dehors les chiens, les magiciens, les impudiques, les meurtriers, les idolâtres et quiconque aime le mensonge et s'y adonne. » xxii, 15.

2° *Ce que disent les Pères.* — Des paroles si formelles de l'Écriture devaient trouver leur écho dans la tradition chrétienne; Jésus et les Apôtres ont trop nettement exigé l'esprit de droiture pour que les Pères aient pu ne pas condamner le mensonge.

On croit toutefois trouver chez eux une double tendance. Il y a les irréductibles, ceux qui considèrent le mensonge comme tellement blâmable en lui-même qu'on ne doit jamais se permettre de mentir, même de la manière la plus bénigne, même pour procurer le plus grand bien. Et il y a les modérés, ceux qui, tout en condamnant le mensonge et en réclamant la loyauté, admettent cependant certains mensonges que les circonstances semblent autoriser, que la vie sociale rend presque inévitables.

1. La tendance sévère est, à dire vrai, celle de la presque unanimité des Pères. Le représentant le plus autorisé est saint Augustin. Non pas qu'il affirme avec pleine certitude et sans hésitation que tout mensonge est condamnable. Il sait que la question est loin d'être claire. Il l'avoue au début de son livre *De mendacio : Latebrosa est enim nimis (quæstio) et quibusdam quasi cavernosis anfractibus sæpe intentionem quærentis eludit, ut modo velut elabatur e manibus quod inventum erat, modo rursus appareat et rursus absorbeatur. P. L.*, t. xl, col. 487. Il répète la même constatation dans l'*Enchiridion : Hic difficillima et latebrosissima gignitur*

quæstio de qua jam grandem librum... absolvimus, utrum ad officium hominis justi pertineat aliquando mentiri, c. XVIII, col. 240. Et d'autre part, quand il donne son avis, malgré les fortes raisons dont il l'appuie, il le présente comme une opinion personnelle plutôt que comme une doctrine certaine et sans appel : *Mihi videtur. Enchirid., ibid.*

Saint Augustin traita d'abord cette question dans un opuscule, *De mendacio*, composé vers 395. Il déclare dans ses *Retractationes*, l. I, c. XXVII, t. XXXII, col. 630, que ce premier essai ne l'a pas satisfait et qu'il eût voulu le supprimer de ses œuvres, *quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur.* Jamais cependant il ne dit que la doctrine ne lui en paraît pas exacte. Il eut plus tard l'occasion de revenir sur la question. La secte des priscillianistes faisait des adeptes; grâce à son organisation en société secrète, il était très difficile de dépister ses membres qui avaient pour principe de se déclarer catholiques quand on les interrogeait; il y avait bien un moyen : c'était de feindre d'être priscillianiste pour connaître les secrets de la secte, pour dépister ses agents, pour dénoncer ses partisans. Ce but de défense des âmes n'était-il pas suffisant pour légitimer le mensonge ou la série de mensonges dans lesquels il fallait s'engager? Plusieurs l'avaient pensé. Saint Augustin, questionné à ce sujet, répond par son traité *Contra mendacium*, composé vers 420. Et enfin, en 421, il revient sur la même question dans son *Enchiridion*, c. XVIII et XXII. Ces trois ouvrages se trouvent rassemblés dans *P. L.*, t. XL.

La réponse de saint Augustin ne pouvait guère hésiter. Il s'est dépeint sans le savoir, en posant un jour cette splendide demande. *Quid fortius desiderat anima quam veritatem? Tractatus in Joannem*, XXVI, 5, t. XXXV, col. 1609. Cette âme passionnément éprise de vérité, désirant la vérité plus que tout, c'était la sienne; comment eût-il compris que l'on pactisât avec le plus léger mensonge? Aussi, c'est avant tout parce que le mensonge est en lui-même opposé à la vérité qu'il le condamne : *Mendaciorum genera multa sunt, quæ quidem omnia universaliter odisse debemus. Nullum est enim mendacium quod non sit contrarium veritati. Nam sicut lux et tenebræ, pietas et impietas... vita et mors, ita inter se sunt veritas mendaciumque contraria. Unde quanto amamus istam, tanto illud odisse debemus. Cont. mendac.*, 4, t. XL, col. 520.

Donc, quels que soient les mensonges, quelque excuse qu'on veuille leur accorder, il les condamne tous, puisque ce sont des mensonges. Qu'il soit en matière religieuse, comme ceux des catholiques qui faisaient semblant de se convertir à l'hérésie, qu'il soit proféré par méchanceté ou pour rendre service, qu'il soit dit par manière d'amusement, tout mensonge est mauvais, parce qu'il est mensonge, parce qu'il est opposé à la vérité.

Il l'est encore parce qu'il détourne de sa fin naturelle et voulue par Dieu la parole, qui nous a été donnée pour exprimer notre pensée et non pour la déguiser. *Verba propterea sunt instituta, non per quæ homines se invicem fallant, sed per quæ in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. Enchirid.*, c. XXII, col. 243.

Mauvais en lui-même, rien ne peut dès lors légitimer le mensonge. Il n'est pas permis de commettre un péché, alors même que ce serait pour procurer un bien ou pour empêcher le prochain de commettre des péchés plus graves. *Contr. mend.*, 19, col. 530; *Enchirid.*, c. XXII, col. 243-244. La bonne intention diminuera la culpabilité du mensonge, elle ne la supprimera pas. *Contr. mend.*, 19, col. 529-530.

A vrai dire, ces mensonges faits par bonne intention troublent le saint docteur dans la sereine logique de sa sévérité. En y réfléchissant davantage, c'est à peine s'il ose définitivement les condamner. *Multum fatendum est propinquare justitiæ, et quamvis reipsa nondum, jam tamen spe atque indole animum esse laudandum qui nunquam nisi hac intentione mentitur qua vult prodesse alicui, nocere autem nemini. Contr. mend.*, 33, col. 541. Malgré tout cependant, la perfection à laquelle doivent tendre les chrétiens répugne au mensonge. Les enfants de la cité chrétienne sont des fils de vérité; pour en être dignes, ils doivent s'efforcer de mériter l'éloge de l'Apocalypse, XIV, 5 : « Dans leur bouche ne s'est pas trouvé le mensonge. » Si donc il leur arrive de mentir, même pour le bien, que, loin de s'en vanter, ils s'en humilient et qu'ils demandent pardon : *His filiis supernæ Jerusalem et sanctæ civitatis æternæ si quando, ut hominibus, obrepit qualecumque mendacium, poscunt humiliter veniam, non inde quærunt insuper gloriam. Ibid.* Quoi qu'il en soit, saint Augustin préfère s'en tenir à la sévérité; il sait bien que cette condamnation absolue du mensonge le met en contradiction avec les mœurs qui l'absolvent avec une excessive facilité; mais il aurait peur de faciliter, par une doctrine trop indulgente, cette invasion du mensonge qu'il déplore. Et il conclut : *Aut ergo cavenda mendacia recte agendo, aut confitenda sunt pænitendo; non autem, cum abundant infeliciter vivendo, augenda sunt et docendo. Cont. mend.*, 41, col. 547.

Pour résumer avec toutes ses nuances l'opinion de saint Augustin, nous ne pouvons donc nous contenter de dire simplement qu'il condamne le mensonge sans restriction. Dans certaines circonstances, il voit bien que l'utilité d'un mensonge léger peut en compenser la malice aux yeux de beaucoup de gens. Pour lui, il n'accepte pas cette tolérance. En ces conjonctures, un homme ordinaire mentirait sans scrupule, puisqu'il s'agit, par exemple, de sauver la vie ou l'honneur d'un innocent; et sans doute il ne pécherait pas. Un chrétien ne le fera pas. Jamais de mensonge pour lui; car son idéal plus haut et la morale plus parfaite de l'Évangile lui imposent une droiture plus absolue. Le mensonge ne serait pas digne de lui; il serait péché pour lui, péché qui peut devenir très léger, mais suffit à faire éviter tout mensonge.

Telle fut la doctrine non seulement de saint Augustin, mais de la très grande majorité des Pères. Leurs témoignages sont reproduits et commentés par L. Thomassin, *Traité de la vérité et du mensonge*, Paris, 1691, surtout p. 75-190. Et pourtant, parmi les textes amoncelés par le savant oratorien, quelques-uns rendent un son moins net, et on peut y découvrir une tendance moins intransigeante; il faut la dégager pour exposer avec impartialité la pensée de l'antiquité chrétienne sur le mensonge.

2. Cette deuxième tendance ne présente pas une masse imposante de représentants comme la première. Et pourtant elle se réclame, en Orient, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de saint Jean Chrysostome, en Occident de saint Hilaire et de Cassien. On trouvera leurs textes dans Thomassin, *op. cit.*, p. 130 sq., 153 sq., 163 sq., 177 sq.

Ce n'est pas, on voudra le remarquer, une réaction en faveur du mensonge : celui-ci est trop évidemment en opposition avec l'esprit de droiture que recommande l'Évangile, pour qu'aucun docteur chrétien pût songer à le justifier. Tous, sans exception, tiennent à inspirer à leurs auditeurs ou à leurs lecteurs une haute idée de la sincérité et une profonde horreur pour le mensonge. Clément d'Alexandrie, par exemple, trace dans ses *Stromates*, l. VII, c. VIII, *P. G.*, t. IX, col. 471, le tableau du gnostique, c'est-à-dire du chrétien parfait; et il lui donne comme caractéristique la sincérité. Saint Hilaire rappelle que la loi constante et univer-

selle est de s'élever à Dieu, et qu'on ne peut aller à Dieu, l'éternelle vérité, si on ne conforme à la vérité ses actes et ses paroles. *Tract. in ps. XIV*, 9, *P. L.*, t. IX, col. 304.

Seulement, s'ils condamnent le mensonge, ils savent qu'il y a des cas où la vérité peut être funeste à celui qui la dit ou à d'autres. Saint Augustin lui-même hésite devant la condamnation de certains mensonges nécessaires ou utiles, tels que la conscience des plus honnêtes gens ne les condamne pas. Ceux-ci n'hésitent pas, et, d'accord avec le sens moral commun, disent que le mensonge n'est plus alors un péché. Saint Hilaire indique quelques-uns de ces cas : « Il arrive que le respect scrupuleux de la vérité soit difficile; en certaines circonstances, le mensonge devient nécessaire et la fausseté utile; ainsi nous mentons pour cacher un homme à quelqu'un qui veut le frapper, pour ne pas donner un témoignage qui ferait condamner un innocent, pour rassurer un malade sur sa guérison. C'est le cas d'appliquer le conseil de l'Apôtre et d'assaisonner de sel notre conversation (Colos., IV, 6). » *In ps. XIV*, 10, t. IX, col. 305.

Ces exemples montrent à quels cas saint Hilaire entend réserver la permission de mentir. Ce sont des cas, non pas absolument rares, mais néanmoins exceptionnels, où le mensonge ne lésera en aucune manière les intérêts du prochain, où, au contraire, des intérêts très graves demandent qu'on ne dise pas la vérité, parce qu'elle aurait des conséquences funestes. En semblables circonstances, un honnête homme sait bien qu'il n'a pas tort de ne pas dire la vérité; pour prendre le cas le moins grave, il n'ira pas dire brutalement à son ami malade que les médecins l'ont condamné sans espoir. Saint Hilaire et les autres lui disent simplement qu'il n'a pas à s'inquiéter et qu'en un tel cas la loi de vérité ne l'oblige plus. Cette tolérance ne doit donc pas être entendue comme une apologie du mensonge, pas plus que comme un désaveu de la morale évangélique, mais seulement comme une expression de ce que dicte la conscience non faussée. Nous retrouverons d'ailleurs plus loin des cas semblables et il nous faudra les discuter.

Pour expliquer leur pensée, plusieurs de ces Pères recourent à une comparaison qu'avait déjà employée Platon, *De Republ.*, l. III, *Œuvres* complètes (trad. Cousin), Paris, 1834, t. IX, p. 129. Il en est du mensonge comme d'un poison qui, pris sans discernement et en quantité notable, est nuisible, mais qui devient un remède sauveur si on l'emploie à petites doses et sur les indications d'un habile médecin. C'est ce que disait Origène dans ses *Stromates*, aujourd'hui perdues, dont un passage a été conservé par saint Jérôme, *Apol. cont. Rufin*, I, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 412. C'est ce que Cassien expose à son tour : *Itaque taliter de mendacio sentiendum atque ita de eo utendum est, quasi natura ei insit ellebori, quod si imminente exitiali morbo sumptum fuerit, fit salubre, cæterum absque summi discriminis necessitate perceptum, præsentis exitii est. Collat.*, XVII, c. XVII, *P. L.*, t. XLIX, col. 1062.

Il était utile de signaler cette légère divergence dans la ligne de la tradition; nous y trouvons comme une ébauche des théories plus compliquées qu'échafauderont les théologiens et les moralistes pour résoudre certains cas où on ne saurait, sans nuire au prochain ou sans manquer à un devoir grave, dire la vérité.

3° *Enseignement de saint Thomas.* — Après avoir défini le mensonge et en avoir analysé les éléments, saint Thomas étudie la moralité du mensonge, IIa-IIæ, q. XC, a. 3 et 4. Sa doctrine peut se résumer en ces quatre idées :

1. Le mensonge est mauvais de sa nature. Cette affirmation qui a pour elle l'autorité de la sainte Écriture et celle de saint Augustin, s'appuie sur le but pour lequel la parole a été donnée à l'homme. La parole est essentiellement destinée à signifier la pensée intérieure. C'est par conséquent la profaner et la détourner de sa fin que de la faire servir à déguiser la pensée. Art. 3. Le mensonge utile n'est donc pas plus licite que les autres. Mauvais par sa nature, puisqu'il contredit le plan du Créateur, le mensonge ne peut devenir bon par son but : *Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Ibid.*, ad 4um. Bien plus, le mensonge joyeux, pure plaisanterie que l'on dit sans intention de tromper, à laquelle les auditeurs ne croiront pas, *quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi*, a sa malice, si atténuée soit-elle. *Ibid.*, ad 6um.

2. Cette condamnation absolue du mensonge, qui rejoint la tradition augustinienne, admet cependant une restriction. Après avoir dit qu'aucun but d'utilité ne saurait autoriser à mentir, saint Thomas ajoute : *Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.* A. 3, ad 4um. Ces paroles, trop vagues pour que l'on puisse déterminer les applications que le saint docteur prévoyait comme légitimes, laissent cependant une place possible aux théories postérieures. C'est dans ce sens que le P. Sertillanges les entend : « N'est-il pas évident que la *prudente dissimulation* dont parle saint Thomas doit pouvoir rencontrer, lorsqu'elle est nécessaire, son moyen adéquat? Or le silence, le refus de répondre à une question injuste ou indiscrète ne sont pas toujours ce moyen. Il est des circonstances où ne pas répondre, c'est répondre en un certain sens. Le répondant est « embarqué », dirait Pascal. Le seul moyen verbal qui demeure alors pour donner satisfaction à la vertu, c'est de proférer une apparente fausseté qui sera, au vrai, une vérité diplomatique, une vérité de convenance. » *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, p. 308.

3. Quelle est la gravité du péché de mensonge? Saint Thomas répond à cette question dans l'article 4. Ce péché peut être mortel, par l'objet sur lequel il porte : induire le prochain en erreur sur Dieu, la religion ou la morale, serait une faute très grave. Il peut le devenir encore par le but que se propose le menteur, s'il a, par exemple, l'intention de nuire gravement au prochain dans sa personne, dans ses biens ou dans sa réputation. En dehors de ces cas, le mensonge est un péché véniel. C'est en particulier de cette manière qu'il faut apprécier les mensonges joyeux ou officieux, à moins qu'une circonstance exceptionnelle ne les rende gravement scandaleux. Ad 5um.

4. A quelle vertu s'oppose le mensonge? Non pas directement à la vertu de justice, sauf dans le cas du mensonge pernicieux; mais à la vertu de *veritas*, de véracité : *Mendacium directe et formaliter opponitur virtuti veritatis.* A. 1. Or la véracité n'est pas la justice, mais seulement une vertu dérivée, et même d'assez loin, de la justice : elle s'y rattache seulement *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem.* Q. CIX, a. 3. Ces derniers mots ont leur importance pour l'étude des cas spéciaux dont nous traiterons plus loin.

4° *Conclusions.* — 1. L'Église n'a pas laissé corrompre la belle morale de loyauté parfaite qu'elle a reçue du Christ et des Apôtres. Comme eux, elle continue à condamner le mensonge. Ce ne sont pas ses docteurs ou ses théologiens qui ont dit le cynique mot d'ordre : « Mentez, mentez hardiment »; et ils ne peuvent pas davantage être rendus responsables de l'hypocrite déloyauté de Tartufe. Peut-être n'est-il pas superflu de faire cette remarque; car il arrive que des esprits malveillants, pour avoir mal compris ou généralisé à tort, jettent sur la morale chrétienne le soupçon de déloyauté.

2. L'Église, en condamnant le mensonge, est d'accord avec la conscience morale; car le mensonge n'est pas seulement opposé à la loi de l'Évangile, il est condamnable dans sa nature. Il est une profanation de la parole qui a pour but de communiquer à d'autres ses pensées intérieures. Il est funeste au point de vue social : la société, en effet, repose sur la confiance mutuelle dans la parole; le mensonge, surtout *généralisé par la tolérance des moralistes,* détruirait cette confiance et transformerait la société en une lutte entre des roueries et des déloyautés.

3. L'Église établit cependant une grande différence de gravité entre les mensonges. Elle est, ici encore, en plein accord avec la conscience. Il y a des mensonges devant lesquels on s'indigne, et il y en a devant lesquels on sourit, avec quelque ironie; les mensonges joyeux, les vantardises, les exagérations, etc., sont de ceux-ci; les mensonges pernicieux, destinés à nuire au prochain et inspirés par la méchanceté sont de ceux-là.

4. Il y a même des mensonges que la conscience morale, si elle n'est faussée par des préjugés, ne réprouve pas, et pour lesquels elle a une extrême indulgence : ce sont les mensonges officieux, ceux qui, sans nuire à personne, sont employés dans le but de rendre service au prochain : le sentiment de bonté qui est à l'origine de ces mensonges les fait volontiers excuser. L'Église n'a pas cette indulgence. Pour elle, le mensonge est toujours mensonge, toujours blâmable; elle redirait volontiers la parole de saint Augustin, et demande à ses fidèles une loyauté plus parfaite que les autres hommes ne la pratiquent. C'est seulement dans des cas spéciaux, en particulier pour ce que nous pouvons appeler provisoirement le *mensonge nécessaire,* que les théologiens n'osent plus condamner. Ce sont ces cas que nous allons étudier avec les théories diverses que les théologiens ont imaginées pour les résoudre.

II. Cas spéciaux et théories diverses. — *I. Remarques préliminaires.* — 1° *Quels sont ces cas?* — 1. Ce sont, avant tout, les cas où il est nécessaire de ne pas dire la vérité, sous peine de causer au prochain un dommage très grave, ou de trahir un très grave devoir. Quelques exemples feront comprendre notre pensée.

Une de ces femmes admirables qui se sont donné comme tâche, pendant la guerre, de faire évader des prisonniers au péril de leur vie, est surprise par une patrouille ennemie au moment où elle va franchir la frontière avec son petit groupe de protégés. On la soupçonne depuis longtemps; on l'arrête, on l'interroge. Si elle avoue, si seulement elle hésite, c'est la mort certaine pour elle et pour ceux qui l'accompagnent. Si elle nie, elle risque de mener à bien son œuvre héroïque. Que peut-elle, que doit-elle faire? Nier pour sauver des vies humaines qui se sont confiées à elle? c'est un mensonge. Dire la vérité? c'est signer l'arrêt de mort de ses protégés. N'est-ce pas son devoir évident de ne pas dire la vérité, et, puisqu'il faut qu'elle réponde, de répondre hardiment contre la vérité?

Un homme est poursuivi par une bande d'émeutiers qui veulent le tuer. Il se réfugie dans une maison où on le recueille, où on le cache. Personne ne l'a vu, mais on a des soupçons. On perquisitionne, on interroge. Que peut faire, que doit faire l'ami charitable? S'il avoue, s'il a seulement l'air d'hésiter, il perd l'innocente victime; il se sera fait le pourvoyeur des assassins. Et pourtant Kant, dans sa logique rectiligne et inhumaine, soutenait que le devoir de la vérité primait tout, même en ce cas. Dans un petit écrit : *D'un prétendu droit de mentir par humanité,* « il maintient très énergiquement l'obligation absolue de dire la vérité, même dans le cas où le mensonge pourrait sauver la vie d'un homme. Mais, objecte Benj. Constant, la vérité n'est due qu'à ceux qui y ont droit; on peut la refuser à un meurtrier qui cherche un homme pour l'assassiner. Au dessus de ce droit, répond le philosophe allemand, s'élève le devoir vis-à-vis de soi-même et de l'humanité en général, de ne jamais appliquer vainement la faculté de penser à autre chose qu'à la vérité, et ce devoir est absolu. » Ruyssen, *Kant,* dans la coll. *Les grands philosophes,* Paris, 1900, p. 257, note. Une pareille solution est de nature à déconsidérer la morale. Le bon sens est, lui aussi, une règle de conduite. Les principes les plus justes deviendront odieux, si on les applique avec cette rigidité, sans souci des circonstances et de la réalité complexe; car leur application heurte alors le sens moral. Kant peut conduire ses raisonnements aussi logiquement qu'il veut; le bon sens n'hésitera pas à qualifier celui qui aura ainsi livré à la mort, fût-ce par scrupule, l'homme qui s'était confié à lui : il l'appellera un traître.

Pendant la guerre, un officier est fait prisonnier. L'ennemi se doute qu'une attaque se prépare; il interroge l'officier sur les projets de l'état-major. Une hésitation à répondre équivaudra à un aveu. L'officier doit-il, peut-il, pour ne pas parler contre la vérité, trahir son pays? Le bon sens, ici encore, proclame que le devoir absolu est de ne pas renseigner l'ennemi, et, *s'il faut absolument parler,* de nier la vérité.

Et enfin se sont les cas classiques du confesseur inerrogé sur le secret de la confession, du médecin ou d'autres interrogés sur des secrets professionnels, de l'ami questionné sur le secret confié ou promis.

2. Dans tous les cas que nous venons de voir, il y a obligation de taire la vérité et, dans certaines circonstances, de parler contre la vérité. Il peut se rencontrer d'autres cas, moins tragiques, dans lesquels, si le bon sens ne dit plus qu'on a le devoir de parler contre la vérité, il dit au moins qu'on a le droit de le faire. Quel est celui qui se croira coupable si, à un parent gravement malade pour lequel il n'y a plus d'espoir, il exprime encore une confiance qu'il n'a plus? Et si, obsédé par d'indiscrètes questions, on ne peut poliment se dispenser de répondre, sera-t-on taxé de péché, si on ne révèle pas à l'indiscret ses affaires secrètes, ses projets, ses fautes, ses secrets de famille, etc., qui ne le regardent pas?

2° *Conditions supposées.* — Nous ne disons pas que, dans tous ces cas et une foule d'autres semblables, le devoir de ne pas falsifier la vérité soit complètement aboli. Il subsiste, en ce sens au moins qu'on est tenu de se mettre le moins possible en opposition avec la vérité. Donc, pour que l'on puisse répondre comme nous avons dit, il faut certaines conditions : 1. Il y a des matières sur lesquelles tout mensonge serait un mal pire que tous les maux à craindre et s'opposerait au plus grave devoir. C'est ce que les Pères ont appelé le mensonge *in doctrina religionis.* Aucun motif n'autorisera un chrétien à renier sa foi ou à entraîner son prochain dans l'erreur sur la foi ou la morale. — 2. Nous supposons que l'on est interrogé; sinon, on a toujours la ressource et par conséquent le devoir de ne rien dire; on ne prendra donc pas l'initiative d'une parole contraire à la vérité. — 3. Il faut aussi que l'on ne puisse échapper à l'interrogatoire que par une réponse fausse. Si on peut ne pas répondre, ou éluder la question par une réponse évasive, si on peut sans trahir le secret faire remarquer à son interlocuteur l'indiscrétion de ses demandes, on a le devoir de le faire.

3° *Théories imaginées pour expliquer les solutions du bon sens.* — En présence de ces cas où le bon sens

exige des solutions difficilement conciliables avec la doctrine générale sur le mensonge, les moralistes on essayé diverses théories que nous ne faisons qu'énumérer pour le moment :

1. *Restriction mentale et équivoque.* — La doctrine traditionnelle est intégralement conservée : le mensonge est une parole contraire à la pensée et il n'est jamais permis de mentir. On parlera contre sa pensée, puisqu'on est obligé de le faire, et cependant on essaiera de ne pas mentir. Pour cela, ou bien on emploiera une expression ambiguë que l'interlocuteur interprétera mal (équivoque); ou bien on *sous-entendra* dans la réponse un mot ou plusieurs mots, dont l'absence extérieure induira le prochain dans l'erreur, dont la présence dans l'esprit rétablira la conformité entre la parole et la pensée. On n'aura pas dit de mensonge, et cependant on n'aura pas dévoilé la vérité.

2. *Droit à la vérité.* — Ici la définition traditionnelle du mensonge est modifiée. La parole contraire à la pensée n'est plus mensonge défendu que si le prochain avait *droit* à la vérité, si en lui cachant la vérité on lèse son droit. Dans les cas que nous avons exposés, le prochain n'ayant aucun droit, quelle que soit la réponse, elle ne sera pas un mensonge ou alors elle sera un mensonge permis : ce sera un *falsiloquium*, non un *mendacium*, ou encore un mensonge psychologique, non un mensonge moral, un mensonge matériel, non un mensonge formel.

3. *Mensonge licite en certains cas.* — D'autres théologiens, s'écartant de la doctrine traditionnelle sur la moralité du mensonge, pensent que le mensonge n'est pas intrinsèquement mauvais, qu'il peut devenir licite en quelques circonstances.

4. *Conflit de devoirs.* — D'autres enfin acceptent toute la doctrine. Le mensonge est une parole en désaccord avec la pensée et un tel désaccord est mauvais. Il y a donc toujours une obligation de parler selon sa pensée. Mais si cette obligation se trouve en conflit avec une obligation de degré supérieur ou de gravité supérieure, c'est l'obligation moindre qui doit céder.

4° *Valeur morale de ces théories.* — Il est assez de mode, dans certain camp, d'accuser de déloyauté la théorie des restrictions mentales : elle autoriserait à mentir presque toujours, et, ce qui est pire, à mentir sans franchise; elle constituerait un moyen commode de tourner la loi et de tromper Dieu en trompant le prochain. Cette accusation, assez courante depuis les *Provinciales*, est d'autant mieux accueillie qu'on l'étend à toute la morale chrétienne, que l'on représente ainsi comme une morale d'hypocrisie et de dissimulation.

Cela est inexact. Le sens moral n'est pas plus oblitéré chez les partisans de la restriction mentale que chez les autres moralistes. On peut abuser de cette théorie comme des autres, et en fait on en a abusé. Mais, en somme, les moralistes, à quelque école qu'ils appartiennent, sont pour l'ordinaire des gens de sens droit. Ils voient que la doctrine qui condamne rigoureusement le mensonge s'applique mal à certains cas; ils essaient de trouver des explications qui accordent à la fois les exigences du sens moral et celles de la logique; mais ils n'ont pas pour autant le désir d'appliquer leurs théories autrement que ne l'exige le bon sens. Aussi leurs *applications* ne varient pas sensiblement d'une école à l'autre : ce sont à peu près les mêmes exemples et les mêmes solutions pratiques; seule la théorie explicative est différente. C'est l'observation très sage que fait Tanquerey, *Synopsis theol. mor. et pastor.*, Paris, 1921, t. III, p. 181, note 1. Génicot avait déjà fait remarquer que c'est souvent une simple question de terminologie : *Non est enim incommodum si rudes mendacia licita appellant quæ a theologis communius restrictiones late mentales vocantur. Theol. moral. institut.*, n. 416, Louvain, 1902, t. I p. 394.

II. LES THÉORIES. — 1° *Équivoque et restriction mentale.* — 1. *Ce que c'est.* — On use d'*équivoque* quand, un mot ayant deux sens, celui qui l'emploie a en vue un sens qui est exact, mais prévoit que l'auditeur l'entendra dans un autre sens qui ne l'est pas. On use de *restriction mentale* quand on prononce une formule qui, telle qu'elle, est fausse, en la complétant mentalement par une addition qui la rend vraie. La restriction est *stricte mentalis* quand l'auditeur n'a aucune donnée qui lui permette de la soupçonner; elle est *late mentalis* quand des circonstances extérieures peuvent le mettre sur la voie de la vérité. On trouvera des exemples chez tous les théologiens moralistes.

2. *Usage légitime.* — En soi, rien n'empêche d'user d'équivoque ou de restriction mentale dans les cas où l'on n'est pas obligé de dire la vérité. Il ne faut cependant pas que ce soit au détriment de la loyauté qui est la loi ordinaire des relations humaines. Certains théologiens ont certainement dépassé les limites permises. De là les critiques de Pascal dans les *Provinciales*, IXe lettre; de là aussi la juste défaveur que la théorie des restrictions mentales a rencontrée chez la plupart des moralistes non théologiens.

L'Église a réprimé quelques abus en condamnant les propositions suivantes : « 26. Si quelqu'un, seul ou en présence d'autres personnes, interrogé ou parlant de sa propre initiative, par manière de récréation ou pour tout autre motif, jure n'avoir pas fait une chose qu'en réalité il a faite, en sous-entendant à part lui une autre chose qu'il n'a pas faite, ou un moyen autre que celui qu'il a employé, ou toute autre addition exacte, il ne ment pas et n'est pas coupable de parjure. — 27. Un motif suffisant pour employer ces amphibologies existe chaque fois qu'il est nécessaire ou utile d'agir ainsi pour sauver son corps, son honneur, ses biens de famille, ou pour tout autre acte de vertu, de sorte que l'on croie expédient et utile de cacher la vérité. — 28. Celui qui a été promu à une magistrature ou à une emploi public, grâce à une recommandation ou à un présent, peut user de restriction mentale pour prêter le serment exigé d'ordinaire par ordre du roi dans les cas semblables, sans avoir égard à l'intention de celui qui l'exige; car nul n'est obligé d'avouer une faute secrète. » Condamnation portée par Innocent XI, le 2 mars 1679, Denzinger-Bannwart, n. 1176-1178. Voir aussi l'art. LAXISME, t. IX, col. 77.

Ces décisions semblent au moins atteindre les rectrictions mentales confirmées par serment, contrairement à la pensée de Noldin, *Summa theologiæ moralis, De præceptis*, n. 640. Les théologiens vont plus loin et exigent d'ordinaire deux conditions pour qu'on puisse user de restriction mentale : il faut une raison proportionnellement grave pour légitimer l'erreur où l'on fait tomber le prochain; il faut que la restriction ne soit que *late mentalis* et qu'un homme prudent et attentif puisse la reconnaître. Cette deuxième condition, dont on ne tient pas toujours suffisamment compte, est sévère; par elle, la théorie des restrictions mentales, malgré les préjugés qui courent sur son compte, est plus exigeante que les suivantes, qui en pareil cas autorisent hardiment le mensonge.

3. *Critique.* — Cette théorie a le mérite de respecter la doctrine la plus stricte de la tradition : elle repose tout entière sur le principe que le mensonge ne peut jamais être permis, pour quelque raison que ce soit; elle s'ingénie pour que l'on évite le mensonge, même dans les cas où l'on n'est pas tenu à la vérité.

Toutefois, en dehors des théologiens, elle est, à

juste titre, sévèrement appréciée, et il semble que, même parmi les théologiens, il y ait une tendance à la laisser de côté; voir, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 180 sq.; Vermeersch, *Restriction mentale et mensonge*, dans le *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. IV, col. 957. On lui fait d'ordinaire les reproches suivants :

a) Celui qui use de restriction mentale ne respecte pas la vérité. La parole, en effet, n'est pas seulement l'*expression* de la pensée, elle en est surtout le *véhicule;* c'est pour *exprimer aux autres* mes pensées intérieures qu'elle m'a été donnée par Dieu, et le mensonge consiste précisément à exprimer à autrui autre chose que ma pensée. Peu importe ma parole intérieure; la parole extérieure seule est à considérer, puisque seule elle est vraiment une parole. Or la restriction mentale, par définition, reste intérieure et inexprimée; elle ne modifie pas la parole en tant qu'expression extérieure de la pensée. Il reste donc qu'avec ou sans restriction mentale, la parole demeure fausse; la pensée que je formule extérieurement n'est pas la pensée que j'ai dans l'esprit; je pense une chose et j'en dis une autre; c'est un mensonge que je profère; malgré mes habiletés pour échapper au mot, je n'échappe pas à la chose. Qu'on retourne la théorie comme on le voudra, elle a une allure de pharisaïsme, prétendant concilier le respect extérieur de la loi et sa violation intérieure.

b) A supposer même que la théorie soit exacte, elle n'est pas pratique, parce qu'elle n'est pas à la portée de tous. Un homme habile, au courant de la théologie et assez avisé pour trouver instantanément la restriction qui convient, pourra s'en servir. Mais elle laisse désarmés les gens simples, peu roués, à l'esprit insuffisamment subtil qui ne sauront pas à temps trouver le biais qui les tirera d'affaire. Les pauvres gens qui n'ont que « l'esprit de l'escalier » seront réduits à dire des mensonges dans les cas où ils ne peuvent dire la vérité. La théorie des restrictions mentales n'est pas faite pour eux.

2° *Théorie du « droit à la vérité ».* — 1. *Ce que c'est.* — Voulant d'une part échapper à ces inconvénients et, d'autre part, justifier les décisions du bon sens qui ordonne ou permet en certains cas de parler contre sa pensée, Grotius et Pufendorf imaginèrent une nouvelle théorie du mensonge. Pour eux, le mensonge ne résulte plus simplement de la discordance entre la pensée et la parole; ils y firent intervenir, comme élément essentiel, le droit du prochain à la vérité. Le mensonge est défendu; mais il n'y a mensonge que dans le cas où celui qui parle lèse l'auditeur dans son droit. Cette théorie est en faveur chez presque tous les moralistes non théologiens, en particulier chez les universitaires. Certains théologiens ont commencé à l'admettre, par exemple, Tanquerey, *op. cit.*, p. 180.

2. *Critique.* — La théorie du droit à la vérité a pour grand avantage son utilité. On ne peut nier qu'elle rende parfaitement compte du droit que l'on a, dans les cas cités, de ne pas dire la vérité. Mais :

a) Elle repose tout entière sur une définition du mensonge qui n'a aucune attache dans la tradition et que le sens commun n'a pas admise. Et il paraît peu normal de fonder une théorie morale sur une définition que l'on a inventée seulement pour y construire cette théorie.

b) On ne dit pas assez en quoi consiste ce droit du prochain lésé par le mensonge. Est-ce un droit extrinsèque à la vérité elle-même ? Je comprends que le droit du prochain soit lésé dans le mensonge pernicieux; je comprends encore que le prochain puisse avoir des droits spéciaux à recevoir une réponse exacte : le juge qui interroge un témoin a droit à la vérité, et de même le supérieur vis-à-vis de son inférieur, le père vis-à-vis de son enfant, le confesseur vis-à-vis de son pénitent; celui qui entend une instruction religieuse, une conférence morale ou sociale, a droit à n'être pas trompé. Mais si ce n'est que cela, le mensonge ne sera-t-il plus défendu dans les conversations ordinaires où aucun intérêt spécial n'est engagé, où aucun droit spécial n'intervient? Et si on dit que, *même dans les relations ordinaires et banales, le prochain a droit à la vérité*, il semble que le problème reste intact : le mensonge est simplement et toujours défendu. — Il y a donc des précisions à apporter pour que cette théorie résolve tous les cas.

3° *Théorie qui nie la malice intrinsèque du mensonge.* — 1. *Ce qu'elle est.* — Avec quelque timidité, certains théologiens ont pensé pouvoir abandonner la thèse augustinienne qui condamne tout mensonge comme intrinsèquement mauvais; ainsi une brochure intitulée : *Étude sur la malice intrinsèque du mensonge* par un professeur de théologie, Paris, 1899; l'*Ami du Clergé* n'a pas caché sa sympathie pour cette position dans un article net et fortement motivé, 1900, p. 744 sq. Pour ces théologiens, le mensonge est défendu, mais non d'une manière tellement essentielle et foncière qu'il ne puisse devenir permis dans certains cas, où d'autres considérations interdisent de dire la vérité ou permettent de ne pas la dire; ils ne voient dans le mensonge ni une immoralité essentielle, ni un outrage positif à Dieu, du moins dans les circonstances ordinaires; « et dès lors, à ne s'en tenir qu'à la pure question du mensonge simple *in se* (ils le tiennent) pour licite, *in gravibus circumstantiis*, en tant que désordre matériel conscient, *per accidens* autorisé, comme l'homicide ». *Ami du clergé*, 1900, p. 745.

2. *Critique.* — On ne peut invoquer contre cette théorie, ni aucun argument théologique démonstratif, ni aucune raison absolument convaincante. Il semble qu'on ait le droit de s'en servir, en prenant ses précautions pour qu'elle ne donne lieu à aucun abus, et surtout en la complétant par d'autres considérations. Ses partisans d'ailleurs n'ont pas manqué de le faire.

4° *Conflit des devoirs.* — 1. *Exposé.* — Certains moralistes font appel aux principes qu'énonce la morale générale pour résoudre les cas où des devoirs sont en conflit apparent. Cf. Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, n. 205 sq., Inspruck, 1920, p. 234 sq. Je me trouve en présence de deux obligations que je ne puis remplir en même temps; accomplir l'une, c'est forcément sacrifier l'autre. Si je dis la vérité, je trahis un secret qui ne m'appartient pas, ou je cause la mort d'un homme; si je veux garder le secret ou sauver la vie de mon prochain, il faut que je sacrifie la vérité. Entre ces deux devoirs, il me faut nécessairement choisir : je choisirai le plus important; je sauverai la vie du prochain; c'est un devoir qui prime le devoir de dire la vérité. Cf. Boulenger, *La morale*, Paris, 1920, p. 114 sq.

2. *Critique.* — Cette manière de voir, bien qu'assez nouvelle en théologie, paraît très juste et permet de résoudre bien des cas. Toutefois elle n'est pas suffisante, parce qu'elle ne rend pas compte de toutes les solutions. Ce n'est pas seulement en présence d'un devoir supérieur que je puis parler contre ma pensée. Je le dois alors; mais dans d'autres cas où je pourrais très licitement dire la vérité, où aucun devoir ne me l'interdit, je sais que je n'y suis pas obligé, par exemple pour échapper à des interrogations indiscrètes et ne point révéler mes fautes ou certains secrets personnels. Ici encore, la théorie a besoin d'être complétée pour rendre compte de tout.

III. CONCLUSION. — En combinant avec la doctrine traditionnelle ces diverses théories, qui ne se contredisent pas, mais se complètent, il est possible d'édifier une doctrine du mensonge, à la fois logique,

franche et répondant à toutes les difficultés pratiques.

Elle se résumerait en ces quelques propositions :

1. Le mensonge est une parole dite contre sa pensée avec intention de tromper.

2. C'est aller contre la fin voulue par Dieu que de faire servir au mensonge la parole qui nous a été donnée pour exprimer notre pensée.

3. La raison d'être de la parole n'est pas de donner à la pensée un vêtement sensible, mais d'être pour elle un véhicule. Par la parole, l'homme exprime sa pensée à d'autres hommes. Et c'est pourquoi le mensonge est essentiellement *ad alium*. On ne ment pas quand on se parle à soi-même; on ne ment qu'en parlant à d'autres hommes. L'opposition du mensonge au dessein de Dieu n'est donc pas une opposition abstraite; il faut la comprendre en ce sens que le mensonge s'oppose à la vérité qui doit se trouver dans toute parole humaine, *in quantum ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem*. IIa-IIæ, q. CIX, a. 3.

4. A l'obligation de dire la vérité au prochain correspond chez le prochain un *droit à recevoir la vérité*. Ce droit est lésé par le mensonge.

5. Le mensonge est donc péché parce qu'il est une violation de la vertu de véracité qui s'impose à tout homme *ex honestate*; il est d'abord, et par essence, un manquement envers nous-même, outre que, par corrélation, il lèse le droit du prochain à n'être pas trompé.

6. Mais il y a des cas où, par sa faute, le prochain se prive de ce droit. Celui qui, par des interrogations indiscrètes, en dehors de toute mission et autorité spéciales, prétend pénétrer sur un terrain qui m'est réservé et m'arracher mes secrets, n'a plus de droit à ce que je lui réponde et je n'ai plus le devoir de répondre selon la vérité. Contre son incursion injustifiée, j'ai au contraire le droit de me protéger. Je me protégerai par le silence, par le refus de répondre, si je le puis; mais si je ne puis me dispenser de répondre, ma parole, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, ne lésera plus aucun droit, ne me fera violer aucun devoir.

7. Dans l'hypothèse précédente, j'avais le droit de ne pas dire la vérité. Il peut arriver que j'en aie même le devoir. Même interrogé par quelqu'un qui, de soi et dans les circonstances ordinaires, aurait le droit de le faire, si je ne puis répondre sans nuire gravement à un tiers innocent, mon devoir est tout tracé : en présence de deux obligations qui se contredisent, j'obéirai à celle qui domine, et pour ne pas sacrifier la vie d'un homme, je n'hésiterai pas à sacrifier la vérité. Le bon sens m'y oblige et les principes qui régissent le cas de conflit des devoirs m'y autorisent.

8. Il est évident que ce sont là des cas exceptionnels, auxquels il faut des solutions exceptionnelles. Ils ne peuvent amoindrir la grande loi de sincérité que la raison impose à tout homme, que l'Évangile propose comme idéal à tout chrétien : *Sit sermo vester; Est est; non, non*, Matth., v, 37.

L. GODEFROY.

MERATI Gaétan Marie (1668-1744), théatin de Venise, fut d'abord professeur en diverses maisons de l'Institut, puis finalement consulteur de la Congrégation des Rites, dont il fut une des lumières; il mourut à Rome le 8 septembre 1744. On a de lui un grand ouvrage d'apologétique : *La verita della religione cristiana dimostrata nei suoi fondamenti, nei suoi caratteri, pregi, misteri e dogmi contenuti nella professione della vera fede; ragionamenti polemici*, 2 vol. in-4°, Venise, 1721. Mais notre auteur reste surtout célèbre comme liturgiste. En 1736-1738, il publia une nouvelle édition très améliorée du *Thesaurus sacrorum rituum* de Gavanti, 4 vol. in-4°, Rome; et en 1740 des *Novæ observationes et additiones ad Gavanti commentaria in rubricas missalis et breviarii romani*, 2 vol. in-4°, Augsbourg, 1740; autres éditions à Venise, 1744, 1749, 1823.

Jöcher-Rotermund, *Gelehrten Lexikon*, 1813, t. IV, col. 1741; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 2; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1650 sq.

É. AMANN.

MÉRAULT DE BIZY Athanase René, prêtre de l'Oratoire (1744-1835), né à Paris, fit son éducation au collège de Juilly et entra ensuite dans la congrégation. Dès l'âge de vingt-cinq ans, il fut appelé à diriger la maison d'institution. A la Révolution française, il refusa de prêter le serment exigé par la Constitution civile du clergé et fut forcé de quitter Paris pour se retirer à Orléans où il avait des parents. Emprisonné en 1793 et relâché seulement après le 9 thermidor, il resta dans la ville et devint en 1805 vicaire général de l'évêque Bernier qui le mit à la tête du grand séminaire. Possesseur d'une grande fortune, il en consacra une notable partie à fonder à Orléans plusieurs établissements religieux et charitables. On a de lui plusieurs ouvrages où il essaie de faire l'apologie de la religion chrétienne, surtout par les paroles de ses adversaires : *Les apologistes involontaires ou la religion éternelle prouvée et défendue par les objections mêmes des incrédules*, Paris, 1re édit., anonyme, 1806, 2e édit., signée, 1820, in-12; livre dans lequel, comme ajoute le sous-titre « par des preuves claires et sensibles, par des raisonnements simples et faciles à saisir, on réfute victorieusement les objections les plus connues de l'impiété ». *Les Apologistes ou la religion chrétienne prouvée par ses ennemis comme par ses amis*, Orléans, 1821, suite du volume précédent; *Conspiration de l'impiété contre l'humanité*, Paris, 1822, in-8°; *Voltaire apologiste de la religion chrétienne*, in-8°, 1826; *Rapport sur l'histoire des Hébreux rapprochée des temps contemporains*, Orléans, 1825, in-12; *Instructions pour la première communion*, Orléans, 1825; *Mères chrétiennes; combien leur zèle est nécessaire au succès de l'éducation*, supplément aux instructions pour la première communion, Paris, 1830; *Enseignements de la religion*, Orléans, 1827, 5 vol. in-12; *Preuves abrégées de la religion offertes à la jeunesse avant son entrée dans le monde*, Paris, 1829; *Recueil des Mandements sur l'instruction des peuples et méthode à suivre pour l'enseignement de la religion*, Paris, 1830, in-12. Ces ouvrages assez bien écrits manquent quelquefois de plan et de méthode. Mérault mourut à Orléans le 13 juin 1835.

Ami de la Religion, 1835, t. II, p. 662; t. III, p. 273, 305; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 110-111; *L'Orléanais* du 17 juin 1835 consacre à Mérault un article de M. Hue; *Portraits et histoire des hommes illustres*, 1835; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 54.

A. MOLIEN.

MERBES (Bon de) (1598-1684), naquit à Montdidier vers 1598 et entra à l'Oratoire vers 1630. Il enseigna dans plusieurs collèges et quitta l'Oratoire en 1643. Il devint alors professeur de rhétorique au collège de Navarre et il s'adonna à la prédication; puis il fut principal du collège de Montdidier. A la demande de l'archevêque de Reims, Charles Maurice Le Tellier, il composa une théologie morale. Il mourut, le 2 août 1684, au collège de Beauvais. Merbes n'a publié qu'un seul écrit, mais un écrit qui valut à son auteur une légitime réputation : *Summa christiana seu Orthodoxa morum disciplina ex Sacris Litteris, ex Sanctorum Patrum monumentis, Conciliorum oraculis, Summorum denique Pontificum decretis, fideliter excerpta, in gratiam omnium ad ædificationem corporis Christi (quod est Ecclesia) incumbentium elaborata*, 2 vol. in-fol., Paris, 1683. Dans cet écrit dédié à l'archevêque de Reims, Merbes veut donner des règles certaines pour la conduite des hommes dans

tous les états de la vie chrétienne; il étudie la certitude et la probabilité, le péché, la foi, et diverses questions relatives aux vertus et aux vices, enfin les sacrements en général et en particulier. C'est une *Somme* de théologie morale, en opposition avec les théories des casuistes, utile pour les fidèles et aussi pour ceux qui sont appelés aux fonctions du ministère sacré; on y trouve parfois des traces de jansénisme (*Journal des Savants*, du 17 mai 1683, p. 85-86). L'ouvrage a été réimprimé, 4 vol. in-12, Turin, 1770-1771.

Michaud, *Biographie universelle*, t. xxviii, p. 6; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxxv, col. 3-4; Feller, *Biographie universelle*, édit. Pérennès, 1842, t. viii, p. 333; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. vii, p. 465; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xvi, p. 438; *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol. in-12, Lyon, 1767, t. iii, p. 189-190; Nicéron, *Mémoires*, t. xxx, p. 48-50; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold et Bonnardet, t. ii, Paris, 1903, p. 279-281; Féret, *La Faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. v, Paris, 1907, p. 372-373; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 603-604.

J. Carreyre.

1. MERCATOR Gérard, célèbre géographe, cosmographe et mathématicien, le fondateur de la cartographie moderne, né à Rupelmonde (Flandre orientale) en 1512, mort à Duysbourg en 1594. — Il a droit de figurer dans ce dictionnaire pour quelques-unes de ses œuvres qui touchent aux sciences sacrées. Alors qu'il était encore étudiant à l'Université de Louvain, il avait composé, en 1533, un traité *De mundi creatione et fabrica*, où, méditant les problèmes soulevés par les premiers chapitres de la Genèse, et les conflits au moins apparents que présentait avec la philosophie naturelle d'Aristote le récit biblique, il s'efforçait d'y trouver de raisonnables solutions. Bien que l'ouvrage n'ait pas alors vu le jour, Gérard ne laissa pas d'être inquiété, et partit quelque temps pour Anvers. Il ne tarda pas à rentrer à Louvain où bientôt il fonda un atelier de cartographie. Des soupçons néanmoins continuaient à peser sur lui, et il fut mêlé en 1544 au *procès des bourgeois de Louvain*, qui aboutit à un certain nombre de condamnations capitales. Son innocence fut reconnue, mais le géographe préféra transporter sa maison à Duysbourg où il terminera sa vie. En 1593, tout près de mourir, il mettait la dernière main à son œuvre de jeunesse, qui, dans sa pensée devait figurer en tête de l'*Atlas* qu'il préparait. Cette œuvre monumentale parut l'année après sa mort : *Atlas sive cosmographicæ meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, in-fol., Duysbourg, s. d.; la dissertation *De mundi creatione et fabrica* en forme l'introduction, p. 3-32; elle vaudrait d'être étudiée. Ce fut à cause d'elle que l'Atlas fut mis à l'Index, par décret du 7 août 1603; il y figurait encore en 1891, mais il a disparu depuis la révision de Léon XIII en 1900. De même en a disparu une autre œuvre de Mercator, *Chronologia, hoc est temporum demonstratio ab initio mundi usque ad annum 1568, ex eclipsibus et observationibus astronomicis*, 1568, mis à l'Index en 1569, et qui figure dans l'Index d'Innocent XI sous ce titre : *Chronologia Gerardi Mercatoris, quæ a Sleidano et damnatis authoribus sumpta est, nisi emendetur*. Au contraire l'*Evangelicæ historiæ quadripartita Monas, sive harmonia quatuor evangelistarum*, Duysbourg, 1592, est restée indemne. Nous n'avons pas à discuter ici les sentiments catholiques de Mercator, mais nous ne croyons pas que l'on puisse souscrire au jugement sommaire de Hurter, qui, après avoir admis cet auteur dans la 1re édit. du *Nomenclator*, l'a finalement rayé du cadre des écrivains catholiques à la 3e, t. iii, col. 277, n. 1.

Excellente notice de Wauvermans, dans *Biographie nationale de Belgique*, 1897, t. xiv, col. 372-420; cf. *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxi, 1885, p. 385-396.

É. Amann.

2. MERCATOR Reynier, polémiste catholique (xviie siècle). — Né à Emmerich (alors du duché de Clèves), Reynier Kremer, dont le nom latinisé est devenu *Mercator* (que les bibliographes français ont traduit en *Marchand*), fit ses études à Keulen, au collège hollandais de Léonard Masius; il devint prêtre et licencié en théologie. D'abord vicaire à Gouda, puis, en 1631, curé à Leyde, il fut nommé par l'archevêque d'Utrecht, Rovenius, archiprêtre de la province du Rhin. Il mourut de la peste, à Leyde, le 20 septembre 1636. Il a publié *Examen veri catholicismi, oppositum thesibus Tremonianis Christophori Scheibleri Lutherani*, in-4°, Cologne, où il discute les thèses exposées par Christophe Scheiller, professeur à Dortmund, dans son *Liber de antiqua catholica fide*, 1627, sa *Fides antiqua catholica de eucharistia*, 1627, sa *Manuductio ad antiquam catholicam fidem*, 1628. Mercator polémiqua aussi contre Denys Spranckhuisen, prédicateur calviniste à Delft de 1625 à 1650. Ce dernier écrivant exclusivement en flamand, l'écrivain catholique lui envoya, dans la même langue, un *Emplâtre pour ouvrir et purger les yeux du docteur aveugle Denys Spranckhuisen*. Il a composé aussi des *Scholia in V libros Moysis et sequentes S. Scripturæ libros usque ad Ruth*, qui sont demeurés manuscrits.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, p. 788; Foppens, *Bibl. belgica*, t. ii, p. 1058; Jöcher, *Gelehrten-Lexikon*, t. iii, 1751, col. 454; Van der Aa, *Biographisch Woordenbook der Nederlanden*, t. xii a, p. 625.

É. Amann.

MERCHIER Guillaume, théologien de Louvain (1572-1639). — Né à Ath (Hainaut), il fit à Louvain ses études de philosophie et de théologie, et fut reçu docteur en 1605. Nommé professeur à la chaire royale de scolastique en 1611, il occupa cet emploi jusqu'à sa mort, 6 août 1639; par deux fois il fut élu recteur en 1610 et en 1630. Il reste de lui : *Commentarius in IIIam S. Thomæ, a quæstione LX, de sacramentis, censuris, irregularitate, indulgentiis, purgatorio et extremo judicio*, in-fol., Louvain, 1630. Un commentaire sur la Ia est resté inédit.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 329-330; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. vii, p. 106-109; *Biographie nationale de Belgique*, t. xiv, 1897, col. 431; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 883.

É. Amann.

MERCORI Jules, frère prêcheur italien († 1669) — Né à Crémone, professeur de théologie au couvent dominicain de Naples, inquisiteur à Mantoue, censeur général du Saint-Office à Milan et, le cas échéant, mêlé à des affaires politiques pour le compte de Crémone sa patrie, il fut surtout un moraliste. Il mourut en 1669. Il a laissé trois ouvrages comme témoignages de sa doctrine : *Basis totius theologiæ moralis. Hoc est, Praxis opinionum limitata adversus nimis emollientes, aut plus æquo exasperantes jugum Christi*, Mantoue, 1658, in-fol., 300 p.; *Solutiones trium nodorum in opere de opinionum praxi limitanda agentium juxta censuram D. N. de N. doctoris parisiensis*, Pavie, 1663, in-4°, 130 p.; *Apocrisis pro doctrina de probabilitate Prosperi Fagnani adversus Apologiam Johannis Caramuel*, Pavie, 1664, in-4°. On ne sait si Mercori a mis à exécution son projet d'écrire une *Summa casuum conscienciæ in singulis materiis juxta benignam et simul tutiorem partem ex universa opinionum multitudine*. Ennemi du laxisme, Mercori n'attaqua pourtant pas en polémiste les opinions d'Escobar, de Caramuel, de Pasqualigo. C'était un théologien de caractère doux et qui se mouvait avec

une paisible compétence dans le domaine de la morale spéculative. Amis et adversaires se sont complu à louer son esprit et son talent. Ce qu'il pouvait garder de tutiorisme était tempéré de beaucoup d'optimisme thomiste, et il n'avait rien de la rigidité janséniste.

Aucune monographie n'a été jusqu'à présent consacrée à ce théologien qui fut pourtant justement réputé. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 288-289, ne fait que reproduire la trop courte notice de Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 629.

M.-M. GORCE.

MERINERO Jean, naquit à Madrid en 1600. Il entra dans l'ordre franciscain à seize ans et, ses études achevées, enseigna la théologie au couvent de San-Diego d'Alcala, l'un des plus grands centres de la scolastique espagnole au XVIIe siècle. En 1629, il y publiait son premier ouvrage : *Commentaria in universam Aristotelis dialecticam juxta Duns Scoti, doctoris subtilis, mentem.* Lecteur jubilé, il devint ensuite gardien du couvent de Madrid, puis provincial de Castille. Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. II, p. 190. En 1639, au chapitre célébré à Rome, il fut élu ministre général et le pape Urbain VIII confirma son élection par le bref *Cum sicut* du 20 juillet. De Gubernatis, *Orbis seraphicus*, Rome, 1682, t. I, p. 257-8; Charles Marie de Pérouse, *Chronologia historico-legalis ord. seraph.*, 2e édit., Rome, 1752, t. III *a*, p. 6-50. Ce choix cependant ne plut pas à Philippe IV, roi d'Espagne, qui favorisait la nomination du P. Guerra. Mal informé par son représentant et le duc d'Olivarès, et croyant l'élection de Merinero irrégulière et anticanonique, le roi lui interdit tout séjour en Espagne ainsi qu'à ses électeurs. Mais ce malentendu fut bientôt dissipé et Philippe IV reçut à la cour le nouvel élu avec de grands honneurs. Merinero promulgua les statuts du chapitre de Rome par sa lettre *In præcelsa.* Pendant six ans, il gouverna l'ordre séraphique avec zèle, grandement favorisé par Urbain VIII et Innocent XI. Holzapfel, *Manuale historiæ ord. Fratrum minorum*, Fribourg-en-B., 1909, p. 283-5. En 1645, il fut remplacé par Jean Mazzara de Naples, élu au chapitre général de Tolède. Merinero, de caractère humble et doux, n'aspirait qu'à rentrer dans l'ombre; mais le roi d'Espagne, Philippe IV, le nomma à l'évêché de Ciudad Rodrigo et peu après au siège de Valladolid, 1646-1663. Gams, *Series episcoporum*, p. 89; Gubernatis, *loc. cit.*, p. 258. Merinero mourut en 1663, en renom de sainteté, *plerisque episcopus sanctus appellatus.*

Les ouvrages de Merinero sont considérables. Il publia un cours complet de philosophie scotiste très estimé : *Cursus integer philosophiæ juxta Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti mentem quinque voluminibus Aristotelis logicam parvam et magnam, octo libros de physico auditu, duos libros de ortu et interitu, tres libros de anima copiose et accurate complens*, Madrid, 1659. Un autre de ses écrits a pour objet la définibilité de l'immaculée conception : *Tractatus de conceptione Deiparæ Virginis seu de hujus articuli definibilitate*, Valladodid, 1652. Pendant son généralat il écrivit les deux opuscules suivants : *De reformatione ordinis seraphici*, Madrid, 1641; *Commentarium in regula S. Claræ*, Madrid, 1642. Après la mort de Merinero, des amis qui conservaient pieusement sa mémoire, éditèrent à Madrid en 1668 son *Cursus theologicus juxta mentem Doctoris subtilis.* Le t. Ier traite de la science et de la volonté de Dieu, de la prédestination et de la Trinité, le t. II, de la béatitude, des actes humains et du péché actuel. Les autres ouvrages de Merinero sur l'incarnation et la grâce, conservés manuscrits au couvent d'Alcala, n'ont pas été publiés. Il faut le regretter. « Merinero, dit le P. Dominique de Caylus, O. M. C., mérite d'être compté parmi les meilleurs scolastiques espagnols. » Sa science et l'éclat de ses vertus honorent grandement l'école de Duns Scot.

Nicolas Antoine, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 742; Van den Haute, *Brevis historia ordinis Minorum*, Rome, 1777, p. 338; Othon de Pavie, *L'Aquitaine séraphique*, Tournai, 1907, t. IV, p. 80-96; De Caylus, *Merveilleux épanouissement de l'École scotiste*, dans *Études franciscaines*, Paris, 1911, t. XXI, p. 309-310; Lopez, *Apuntes bibliograficos*, dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1917, t. IV, p. 106; Pou y Marti, *Index regestorum familiæ Ultramontanæ*, dans *Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1919, t. XII, p. 283-288, 544-548.

E. LONGPRÉ.

MÉRITE. — Du latin *meritum*, le mot français mérite se rattache à la racine *mereor*, qui a donné aussi *demereor* et *promereor*. Ce dernier terme devait prendre plus tard, dans la langue théologique, la nuance d'un mérite plus complet : primitivement il semble à peu près synonyme des autres. Suivant le génie de la langue latine, ces verbes ont un sens actif et se disent, par conséquent, de la personne qui mérite ou des actes qu'elle produit. Mais le participe autorise aussi le sens passif et désigne la chose méritée. Cette dualité d'acception a persisté dans les langues modernes.

Il n'est pas inutile d'observer que le grec ne dispose pas d'un terme proprement analogue. Le substantif ἀξία a bien une signification équivalente au latin *meritum*, et c'est ainsi que l'on trouve les expressions παρὰ, κατὰ ou πρὸς ἀξίαν — *extra* ou *secundum meritum.* Mais ce terme n'a déjà pas la même souplesse et le verbe correspondant fait défaut. Cette particularité du vocabulaire ne laisse pas d'avoir son importance pour l'histoire de la doctrine elle-même.

Avant de passer dans la langue religieuse, ces divers termes étaient courants dans le langage profane. *Mereri* était d'abord susceptible d'un sens large : suivi d'un nom de personne à l'accusatif, il signifiait : apaiser, fléchir quelqu'un, ou déterminer ses faveurs. Plus souvent il s'employait avec un nom de chose : mériter un honneur, un blâme, et c'est de ce sens précis que dérive le substantif *meritum.* Dans ce cas, il désigne proprement le rapport d'un acte moral à une sanction appropriée. Par extension, il arrive aussi à signifier la réalité même, c'est-à-dire l'acte qui est à la base de ce rapport.

En lui-même, ce terme était neutre, c'est-à-dire absolument indépendant de la qualité du résultat. Forcellini, *Lexicon*, t. IV, p. 107. Chez les auteurs profanes, on le trouve, en effet, employé dans les deux sens. *Divinum et immortale meritum*, disait Cicéron en parlant des soldats morts pour la patrie, *Phil.*, III, 6. Et de même Suétone, *Aug.*, 45 : *Pro merito adstantium quemque honoravit.* Mais Cicéron écrivait ailleurs, *Sext.*, 17 : *Cæsar a me nullo merito alienus*, où « mérite » se rapporte à une mauvaise action. Ainsi Ovide, *III Pont.*, III, 70 : *Nam gravior merito vindicis ira fuit.* La même neutralité s'observe chez les Pères. C'est ainsi que saint Augustin parle encore dans la même phrase de *meritum supplicii* aussi bien que de *meritum præmii. De div. quaest. LXXXIII*, q. LXVIII, 5, *P. L.*, t. XL, col. 73. Seule une épithète pouvait préciser de quel mérite il s'agissait : c'est ainsi que les expressions *meritum bonum, meritum malum*, sont courantes sous sa plume. Voir, par exemple, *De gratia et lib. arbitrio*, v, 12 et VI, 13-14, *P. L.*, t. XLIV, col. 888-890. Le concile de Trente ne craint pas encore de commettre un pléonasme en parlant de *bona merita*, VIe session, can. 32, Denzinger-B., n. 842; cf. c. XVI, n. 809.

Cependant on devait arriver à distinguer ces deux réalités si différentes par des termes différents, « mérite » étant réservé aux œuvres bonnes et à leurs

suites, tandis que, pour les œuvres mauvaises, était créé, par opposition, le terme péjoratif de « démérite ». Le premier témoin connu de cette distinction est un poète latin du ve siècle, Claudius Marius Victor, *Com. in Gen.*, III, 448, *P. L.*, t. LXI, col. 964 :

> Quanti sit *meriti* divino credere Verbo,
> *Demeriti* contra quanti non credere...

Au Moyen Age, le parallélisme de ces deux expressions était couramment reçu, témoin l'usage qu'en fait saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XXI, a. 3-4 : *Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti ?*

Grâce à cette distinction, dont l'esprit ne peut plus aujourd'hui se défaire, le mérite arrive à prendre, surtout dans la langue vulgaire, la signification d'une valeur réelle dans l'ordre du bien. Mais, en soi, c'est un terme de relation, qui désigne le rapport d'un acte moral à ses suites normales, quelles qu'elles soient. L'idée qu'il évoque tient le milieu entre une relation physique appuyée sur des causes naturelles et ce qui serait une simple consécution accidentelle. A la différence de la première, le mérite appartient à l'ordre moral; mais, à l'inverse de la seconde, il est fondé en raison. Il signifie donc, non pas ce qui est ou n'est pas, mais ce qui doit être : il est un titre inhérent à nos actes en vue d'une rétribution proportionnée; il correspond au droit en matière de sanctions. Mais il est clair que cet aspect extérieur et relatif suppose une dignité intérieure en proportion, un état spirituel dont le droit à la sanction est la juste conséquence : de ce chef, la notion de mérite est inséparablement liée à celle de valeur.

Ainsi entendu, le mérite est un élément constitutif de la vie morale et sociale. On ne conçoit pas un acte humain qui ne soit porteur d'une valeur intrinsèque et n'assure à son auteur un titre réel à en recueillir les fruits, bons ou mauvais suivant le cas. Devant notre raison, le bien mérite à celui qui l'a fait louange et récompense, de même que le mal lui vaut blâme et châtiment. L'ordre social consiste précisémeut en ce que cette loi soit pratiquement observée.

Faut-il appliquer également cette notion dans l'ordre religieux? D'une part, il n'est rien de plus rationnel tout à la fois et de plus instinctif que de concevoir Dieu comme le gardien et, au besoin, le vengeur de l'ordre moral. C'est pourquoi la conscience humaine, si souvent choquée par le spectacle de l'injustice, attend de lui qu'il rémunère les mérites à la mesure de chacun. A la base de cette foi se trouve la conviction élémentaire que nos actes, bons ou mauvais, sont en situation d'être rémunérés devant lui. La psychologie et la théodicée s'unissent donc pour donner au mérite une place essentielle dans nos relations avec Dieu.

D'autre part, comment ne pas tenir compte que Dieu est l'auteur de notre être avec tout ce qu'il peut avoir de bon? Même dans l'ordre naturel, toute conscience éclairée doit bien reconnaître que nos bonnes œuvres sont, en somme, son œuvre. Prétendre à une récompense, se prévaloir d'un mérite devant lui, ne serait-ce pas le traiter comme un étranger à qui nous ne devons rien, alors qu'en réalité il est le maître à qui nous devons tout? Cette difficulté s'aggrave dans l'hypothèse d'un ordre surnaturel, pour cette double raison que l'action prévenante et concomitante de la grâce y est une absolue nécessité, et que la récompense attendue est d'un caractère plus transcendant. Ainsi le sentiment religieux ne semble-t-il pas faire un devoir de nier le mérite que le sentiment moral impose d'affirmer?

Sur ces données intrinsèques d'un problème déjà par lui-même asez délicat sont venues se greffer, par surcroît, toutes les complications de la controverse. La Réforme était logiquement conduite par tous ses principes sur la grâce et la justification à prendre parti contre le mérite. Elle n'y a pas manqué.

Dès la première heure, en effet, cette notion est devenue une de ses plus puissantes machines de guerre, en lui permettant de formuler contre l'Église le grief de pélagianisme. Encore aujourd'hui ses défenseurs n'ont pas désarmé sur ce point et un théologien que nous rencontrerons souvent au cours de cette étude a pu écrire : « Cette position [négative] à l'égard du concept de mérite est tellement liée à toute l'essence du christianisme évangélique, que les catholiques y trouvent avec raison le point proprement central de la contradiction religieuse qui oppose les deux confessions. » H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXVII, 1894, p. 597. Et il est aisé de comprendre combien cette lutte de quatre siècles a dû répandre sur ce problème de confusions et de préjugés.

Soit qu'ils aient subi l'influence du protestantisme, soit qu'ils obéissent à l'action de causes parallèles, certains milieux orthodoxes d'Orient professent une semblable opposition à la doctrine catholique du mérite. Voir S. Tyszkiewicz, *Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre* (d'après le théologien russe S. Zarin, *Ascetism*, Pétersbourg, 1907, p. 156 sq.), dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XLI, 1917, p. 400-406.

Il s'agit, par conséquent, d'interroger la révélation chrétienne dans son ensemble sur l'immense question de la valeur des œuvres humaines devant Dieu. Par sa pratique et sa pensée générale, l'Église avait depuis longtemps résolu en une synthèse harmonieuse l'apparente antinomie de l'ordre moral et de l'ordre religieux. C'est cette foi que le concile de Trente a définie contre les négations de la Réforme, cependant que l'École s'appliquait à l'entourer des précisions et explications voulues pour mettre au point les données diverses du cas. Il en résulte une doctrine du mérite, qui complète et couronne le dogme catholique de la grâce.

Comme tout le système du surnaturel dont elle fait partie, cette doctrine vient au terme d'une longue élaboration, mais qui a dans la révélation divine son point de départ et son guide. On peut montrer, en effet, comment l'Écriture en a fourni les matériaux, que la tradition patristique et médiévale a progressivement analysés, en attendant que l'Église elle-même la dressât comme un élément de sa foi à l'encontre du protestantisme qui lui en contestait la légitime possession. — I. La doctrine du mérite dans l'Écriture. II. Dans la tradition patristique (col. 612). III. Au Moyen Age (col. 662). IV. A l'époque de la Réforme (col. 710). V. Après le concile de Trente (col. 761).

I. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS L'ÉCRITURE. — Dominés par leur attachement exclusif au langage de la Bible, les anciens théologiens protestants accordaient beaucoup d'importance polémique au fait que le terme de « mérite » n'est pas scripturaire. A ce vocable d'invention humaine Calvin reproche : en effet, d'être tout à la fois inutile et malheureux. *Cuperem eam servatam fuisse semper inter christianos scriptores sobrietatem ne usurpare, quum nihil opus foret, extranea a scripturis vocabula in animum induxissent, quæ multum pararent offendiculi, fructus minimum. Inst. chrét.* (édit. de 1539), X, 50, dans *Opera*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. I, col. 769; le passage se retrouve encore textuellement dans l'édition définitive (1559), III, 15, 2, *ibid.*, t. II, col. 579.

Aussi les controversistes catholiques se donnaient-ils beaucoup de peine pour montrer que ce terme n'est

pas absolument étranger aux Écritures. *Non desunt testimonia sacræ Scripturæ*, répond Bellarmin, *ubi ejusmodi nomen vel aperte contineatur vel unde facili negotio deducatur. De justificatione*, l. V : *De meritis operum*, c. II, dans *Opera*, Paris, 1873, t. VI, p. 344. Comme preuve directe, il cite surtout Eccli., XVI, 15, d'après la Vulgate, en s'efforçant de prouver que le grec κατὰ ἔργα est bien rendu en latin par *secundum meritum operum*. Mais l'intérêt ne serait-il pas précisément d'expliquer pourquoi la nuance précise de la traduction manque dans l'original? Il se réclame encore de Hebr., XIII, 16 : *Talibus hostiis promeretur Deus*, en reconnaissant d'ailleurs que ce verbe est synonyme d'apaiser : ce qui, dès lors, enlève à ce texte tout droit de figurer au dossier littéraire de la question. A plus juste titre il relève les passages comme II Thess., I, 5; Apoc., III, 4 et XVI, 6, où se trouve le *nomen dignitatis*. Car, observe-t-il, *quod nos dicimus mereri, dicunt Græci ἀξιοῦσθαι, id est dignum esse, et meritum vocant ἀξίαν*. Mais il reste que, pour voisines qu'elles soient, ces deux idées ne sont pourtant pas de tous points identiques et qu'ici encore le terme propre de mérite n'est pas employé. Aussi l'auteur de le chercher, en définitive, sous l'idée de récompense, où il se trouve équivalemment contenu.

En réalité, cette question de mots n'a qu'un mince intérêt, s'il est vrai que l'Écriture exprime véritablement la chose. Or c'est ce qui ne souffre pas la moindre difficulté, quand on prend le mérite, ainsi que le demande la logique, au sens d'une valeur morale dont le droit à la sanction est tout à la fois le signe et la conséquence. *Merces et meritum relativa sunt*, note avec raison Bellarmin, *ibid.*, p. 345. De même, saint Thomas d'Aquin avait déjà dit : *Meritum et merces ad idem referuntur. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 1. C'est d'après cette méthode qu'il faut chercher les fondements bibliques de la doctrine du mérite.

Dès lors, ce n'est plus d'un ou de quelques textes isolés que la preuve dépend; car il en est peu ou pas qui aient, en cette matière, un relief spécial. Il s'agit plutôt d'un vaste courant à capter, partout diffus dans l'Écriture, où se définit en traits multiples et convergents la relation des œuvres humaines aux récompenses divines. De sorte que la preuve gagne ici en complexité ce qu'elle perd en précision. Ne s'agit-il pas, en somme, de marquer le rôle respectif de Dieu et de l'homme par rapport au salut? Pour les protestants, la question doit se résoudre par l'affirmation exclusive de l'action divine. « L'Écriture tout entière, Ancien et Nouveau Testament, écrit. Aug. Grétillat, est une protestation contre la prétention de l'homme... d'instituer en face de la justice divine des rapports autres que ceux que la grâce divine elle-même a librement créés et consentis. » *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. IV, p. 385. Au contraire, l'Église catholique estime avec raison rester fidèle à l'Écriture en affirmant que cette initiative divine n'exclut pas la collaboration du libre arbitre humain et la valeur normale des œuvres qu'il produit.

Sur une matière qui touche au point le plus profond de la vie religieuse, il faut évidemment s'attendre à rencontrer des nuances différentes suivant les époques et les milieux. D'une manière générale, un progrès incontestable se manifeste, à cet égard, du judaïsme au christianisme, progrès qui coïncide avec la marche même de la révélation. Cependant, sous le bénéfice préalable de la grâce de Dieu qui ne perd jamais ses droits et dont la prépondérance est mise progressivement en lumière, il n'est pas trop malaisé d'apercevoir que la valeur des œuvres humaines, dont la claire affirmation caractérise, d'un commun accord, l'Ancien Testament, se confirme en s'épurant dans le Nouveau. — I. Données de l'Ancien Testament. II. Enseignement de Jésus (col. 593). III. Doctrine des Apôtres (col. 602).

I. Données de l'Ancien Testament. — Une parabole célèbre, Luc., XVIII, 9-14, met en contraste la superbe du pharisien fier de ses œuvres et l'humilité du publicain repentant. D'autre part, pressé par le besoin de revendiquer l'indépendance de l'Évangile, saint Paul souligne en traits énergiques l'opposition de la foi et de la Loi. Sur ces bases la dogmatique protestante aime construire une philosophie de l'histoire religieuse aux contours tranchés, qui se ramène à l'antithèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. En regard de celui-ci, celui-là est la période sacrifiée, où régnerait la « propre justice des Juifs », qui devait être « combattue par Jésus et saint Paul ». A. Grétillat, *op. cit.*, p. 370.

Bien qu'elle puisse favoriser jusqu'à un certain point la tâche de la théologie catholique, cette synthèse est trop superficielle pour être admise comme de tous points exacte. On en retiendra que le protestantisme renonce pour sa conception de l'Évangile à l'appui de la religion juive. Mais un pareil hiatus dans le développement de la révélation divine n'est-il pas bien peu vraisemblable *a priori?* En réalité, si la part de l'homme est particulièrement accentuée dans l'Ancien Testament, il s'en faut que celle de Dieu en soit absente. La véritable imperfection de la religion judaïque lui vient plutôt de ce qu'elle est encore peu ouverte à la recherche des biens éternels et qu'elle envisage moins la destinée des individus que celle de la collectivité. Mais la loi qui règle le sort de celle-ci vaut aussi pour chacun de ses membres et ne tarde pas, du reste, à leur être formellement appliquée. Ainsi les relations entre Jahvé et son peuple esquissent, au moins dans ses grandes lignes, une doctrine générale du mérite. Et si les horizons de l'Ancien Testament sont dominés par la perspective des sanctions terrestres, comme celles-ci sont déjà des rémunérations divines, tout ce que nous savons de son rôle préparatoire invite à penser que les principes qu'il pose à cet égard régneront également dans la sphère supérieure des intérêts éternels, aussitôt que les âmes seront capables d'en faire le principal de leurs préoccupations.

Avec saint Paul, Gal., III, 24, il reste bien vrai de dire que, pour fixer les rapports religieux du Créateur et de la créature, la Loi n'est que le « pédagogue » et non pas le maître définitif; mais encore est-il qu'à ce titre inférieur ses leçons ne seront point perdues, parce que Dieu même en était déjà l'auteur. Elles se développent sur un double terrain : celui des doctrines et celui des résultats, qui correspond au double aspect, objectif et subjectif, sous lequel le mérite humain peut être envisagé.

1° *Doctrine du judaïsme.* — Quoique la Bible tout entière ait pour trait distinctif d'être surtout une littérature d'action sortie de la vie religieuse et destinée à réagir sur elle, certains de ses livres présentent un caractère plutôt didactique, sinon spéculatif, et reflètent davantage ce qu'on peut appeler le côté doctrinal du judaïsme. Les enseignements qu'ils renferment et les faits qu'ils rapportent contribuent également à traduire un certain esprit que l'histoire y retrouve et qu'ils eurent pour but d'inculquer à leurs premiers lecteurs.

1. *Principes généraux de la révélation judaïque.* — En réunissant les souvenirs que la Genèse a retenus de la période patriarcale et les données déjà plus explicites que les autres parties du Pentateuque nous fournissent au sujet de la Loi, c'est-à-dire ce que la tradition juive a de plus ancien et de plus fondamental, on voit se dessiner une philosophie religieuse où Dieu et l'homme ont chacun leur rôle à jouer.

a) Part de l'œuvre humaine. — Si l'anthropologie n'est pas au premier plan du judaïsme, elle découle nettement de sa théodicée. En effet, une des notions les plus essentielles à la religion israélite est, sans conteste, celle de la justice de Dieu. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1734-1735. Cet attribut se manifeste en ce que sa conduite envers les hommes ne procède pas du caprice ou de la faveur. Suivant des formules de date postérieure, mais qui répondent à la foi la plus primitive d'Israël et sont régulatrices de tout son développement, Jahvé, loin de faire « acception de personnes », Deut., x, 17, est un Dieu qui rend à chacun selon ses œuvres, I Reg., XXVI, 23. Ce qui veut évidemment dire que ces œuvres, puisqu'il en tient compte, ont une valeur à ses yeux.

En effet, le rapport logique des actes humains à leur sanction préside à la sentence qui suit la chute originelle. « *Puisque* tu as fait cela, dit Dieu au serpent, tu seras maudit entre tous les animaux. » De même pour Adam : « *Puisque* tu as écouté la voix de ta femme » et mangé du fruit défendu, « le sol sera maudit à cause de toi ». Gen., III, 14 et 17. Un peu plus loin, s'il est écrit que « Jahvé porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande », tandis qu'il détourna sa face des oblations de Caïn, *ibid.*, IV, 5, la suite montre bien que c'est à cause des dispositions différentes des deux frères.

Ainsi, plus tard, c'est parce que « la méchanceté des hommes était grande sur la terre » que Jahvé les veut détruire tous par le fléau du déluge et, si « Noé trouva grâce aux yeux de Jahvé », c'est parce qu'il était « un homme juste et intègre», en un mot parce qu'il « marchait avec Dieu ». VI, 5, 8-9. Noé lui-même ne se conduit pas autrement lorsqu'il maudit Cham pour son irrévérence et bénit Sem ainsi que Japhet pour le respect dont ils ont fait preuve envers lui. IX, 22-27. Qu'il s'agisse de récompense aussi bien que de châtiment, la Providence divine obéit à la même loi morale qui règle les rapports des hommes entre eux. Dans la suite, cette corrélation continue à se vérifier en maints épisodes significatifs. Les Sodomites sont frappés à cause de leurs crimes. XVIII, 20. Ruben et les autres fils de Jacob se sentent punis pour avoir péché contre leur frère Joseph. XLII, 21-22. Au contraire, il n'est pas jusqu'aux sages-femmes égyptiennes qui ne soient récompensées pour le bien qu'elles ont fait aux Hébreux en sauvant leurs garçons. Ex., I, 20-21.

Si grand est le prix des justes devant Dieu que la considération de leurs bonnes œuvres peut retenir sa juste colère à l'égard des méchants. Cette loi de compensation s'affirme avec un admirable relief dans la scène touchante où Abraham marchande auprès de Jahvé le salut de Sodome. Gen., XVIII, 23-32. S'il s'y fût trouvé cinquante, quarante-cinq, quarante, trente, vingt ou seulement dix justes, Jahvé eût épargné la ville coupable « à cause d'eux ». Cette puissance d'intercession appartient surtout aux grands serviteurs de Dieu tels que Moïse, qui en fit l'épreuve lorsque le peuple fut tombé dans l'idolâtrie au pied de la montagne, Ex., XXXII, 11-14, 30-32, cf. XXXIV, 8-9, ou eut murmuré contre Jahvé dans le désert. Num., XXI, 7-8.

Telle étant, si l'on peut dire, la condition naturelle des hommes devant Dieu, l'alliance vient leur conférer un titre nouveau. Abraham, qui était déjà l'élu de Jahvé, reçoit l'assurance d'un surcroît de bénédictions pour lui avoir consenti le sacrifice de son fils unique. « Toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité, *parce que* tu as obéi à ma voix. » Gen., XXII, 18. L'alliance avec Israël prend de même la forme d'un contrat bilatéral, Ex., XXIV, 3-8, dont la portée avait été précédemment exposée en ces termes : « Voici, j'envoie un ange devant toi... Tiens-toi sur tes gardes devant lui et écoute sa voix... *Si* tu écoutes sa voix et *si* tu fais ce que je te dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. » Ex., XXIII, 20-22. Ce qui sous-entend comme contre-partie que le peuple sera châtié s'il devient infidèle. En un mot, l'adoption divine étant posée, c'est désormais la conduite du peuple qui doit déterminer la conduite de Dieu. A cet engagement initial se réfèrent tous les commentaires postérieurs qui remplissent le Deutéronome. Voir, par exemple, V, 28-33; VI, 10-25; XI, 13-17, 26-28; XXVIII, 1-65; XXIX, 19-XXX, 7, 15-18.

Il ne s'agit là que de promesses collectives. Mais de la prospérité ou des épreuves qui atteignent la nation ses membres sont évidemment appelés à ressentir le contre-coup. On rencontre d'ailleurs l'affirmation du même rapport à propos de préceptes individuels. « Honore ton père et ta mère, prononce le Décalogue, Ex., XX, 12, cf. Deut., V, 16, *afin que* tes jours se prolongent dans le pays. » Ce qui importe, quel que soit le cas, c'est que les œuvres de l'homme y soient données comme la cause déterminante de la direction que doit prendre la Providence de Dieu et deviennent la mesure de ses effets.

b) Part de la grâce divine. — Il s'en faut néanmoins que cette part de l'homme, sur laquelle il fallait tout d'abord insister, soit la principale, ni moins encore la seule.

Les théologiens protestants s'évertuent à disqualifier, au nom de la révélation biblique, certaine « théorie mercenaire consistant à établir une parité de rapports entre la prestation humaine et la rémunération divine ». A. Grétillat, *op. cit.*, t. IV, p. 408. Conception simplifiée pour les besoins de la cause, contre laquelle ils dressent ensuite à plaisir tout ce que l'Écriture enseigne du souverain domaine de Dieu sur l'homme, de la libéralité et de la transcendance de ses dons. Il n'est pas douteux que ces vérités n'appartiennent aux couches les plus profondes de la foi juive; mais seul l'esprit de controverse les peut mettre en opposition avec la doctrine du mérite, dont elles ne font, en réalité, que préciser les conditions.

Une méthode objective consiste, au contraire, à constater la coexistence de ces deux courants. Ce qui oblige à y voir les deux aspects complémentaires d'une seule et même révélation. A ce titre, il est intéressant de saisir une première affirmation de la grâce divine, pour incomplète qu'elle puisse être encore, dès cette période primitive, où le rôle des œuvres humaines est si fermement indiqué.

Pour ce qui concerne l'humanité patriarcale avant Abraham, phase qu'on peut pratiquement faire coïncider avec ce que la théologie postérieure devait désigner sous le nom de « loi de nature », il n'y a pas d'indication précise sur ce point. Une suggestion générale est pourtant déjà fournie par le récit de la création. Du moment que l'homme tient de Dieu toutes les puissances de son corps et de son âme, n'est-il pas logique de rapporter, en dernière analyse, à la même source tous les biens qui peuvent en découler?

En revanche, l'idée de grâce se fait absolument nette, dans le cadre propre à l'Ancien Testament qu'il ne faut jamais perdre de vue, aussitôt que surviennent les promesses spéciales au peuple de Dieu. Toutes sont initialement suspendues à l'élection gratuite d'Abraham, Gen. XIII, 1-3; cf. XIII, 14-17; XV, 4-6; XVII, 3-10, qui est ensuite renouvelée et précisée en la personne de Jacob, *ibid.*, XXV, 23. Plus tard, un nouvel élément de libéralité apparaît avec la délivrance du joug égyptien. Ex., XV, 13; cf. Deut., VII, 7-8; VIII, 14-16. D'une manière plus générale, Jahvé peut dire, pour affirmer ses libres et incontestables

initiatives : « Je fais grâce à qui je fais grâce et miséricorde à qui je fais miséricorde. » Ex., xxxiii, 19. Parole que devait reprendre saint Paul, Rom., ix, 15, et qui suffirait à faire voir combien est profonde, sous leurs indéniables différences, la continuité religieuse entre les deux Testaments.

A cette grâce radicale, de laquelle dépendent tous les mérites de la race élue, s'ajoute le fait accidentel de ses perpétuelles infidélités. Car, dès le Sinaï, Israël se montre « un peuple au cou raide », Ex., xxxii, 9, cf. xxxiii, 3 et xxxiv, 9, qui irrite par ses révoltes le Dieu qu'il devait servir. Aussi reçoit-il cet avertissement : « Ne dis pas en ton cœur : c'est à cause de ma justice que Jahvé me fait entrer en possession de ce pays. » Deut., ix, 4; cf. viii, 17.

La seule cause positive ici relevée pour expliquer l'entrée du peuple dans la terre promise relève de la justice commutative, savoir la méchanceté des Chananéens; mais on voit ailleurs que la gloire de Dieu lui-même y est intéressée. « Pourquoi, prie Moïse, les Égyptiens diraient-ils : C'est pour leur malheur qu'il les a fait sortir? » Ex., xxxii, 12. « Considère que cette nation est ton peuple. » Ex., xxxiii, 13; cf. Num., xiv, 13-17. A quoi se joint la fidélité qu'il doit à ses promesses et le souvenir des ancêtres : « Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, tes serviteurs, auxquels tu as dit en jurant par toi-même : Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel. » *Ibid.*, xxxii, 13. La mention des pères, qui est un hommage à leurs mérites, ne fait que mieux souligner le démérite des fils.

Ainsi le sentiment ému des miséricordes divines doit toujours tempérer, en Israël, la confiance qu'il peut et doit avoir en ses œuvres. Pour réels qu'ils soient, ses mérites ne sont et ne peuvent jamais être indépendants de Dieu, qui lui a donné et lui maintient le moyen de les acquérir. Toute la vie religieuse du peuple juif se développe dans la suite sur la base de cette double conviction.

2. *Application au peuple.* — Comme toujours dans l'Ancien Testament, c'est aux destinées collectives du peuple que ces prémisses fondamentales de sa foi vont tout d'abord s'appliquer.

a) *Livres historiques.* — Rien n'est plus connu que la philosophie dans laquelle les écrivains sacrés encadrent tour à tour les événements de leur histoire nationale. Chaque fois que le peuple devient infidèle à son Dieu, il est invariablement puni; mais il retrouve la miséricorde de Jahvé aussitôt qu'il se retourne vers lui.

Dans cette perspective, la corrélation est absolue et va, pour ainsi dire, de plain-pied entre la faute et le châtiment. « Il s'éleva une autre génération qui ne connaissait point Jahvé, ni ce qu'il avait fait en faveur d'Israël. Les enfants d'Israël firent alors ce qui déplaît à Jahvé et ils servirent les Baals... La colère de Jahvé s'enflamma contre Israël. Il les livra aux mains des pillards qui les pillèrent... Partout où ils allaient, la main de Jahvé était sur eux pour leur faire du mal comme il l'avait dit. » Jud., ii, 10-15.

Le morcellement du style hébraïque ne doit pas induire en erreur : entre les deux phénomènes il n'y a pas seulement succession, mais lien intime. « *Puisque* cette nation, déclare Jahvé, a transgressé mon alliance..., je ne chasserai plus devant eux aucun ennemi. » *Ibid.*, 20. Et plus loin, iii, 12 : « Les enfants d'Israël firent encore ce qui déplaît à Jahvé, et Jahvé fortifia Églon, roi de Moab, contre Israël, *parce qu'ils* avaient fait ce qui déplaît à Jahvé. » C'est dire que la conduite sévère de Jahvé est provoquée pa les fautes des Israélites et suppose un démérite de leur part.

Inversement la délivrance est toujours présentée comme une libre initiative de la bonté divine. Le mérite n'a pas à intervenir ici, et pour cause. Mais il n'est pas exclu pour autant d'une manière totale. Car Jahvé attend tout au moins les gémissements de son peuple pour lui venir en aide. Voir Jud., ii, 18; iii, 15; iv, 3; vi, 6-8; x, 10, 15-16. On ne peut demander autre chose à des coupables que ce geste de détresse, qui signifie déjà un commencement de conversion; mais ils ne sont pas dispensés de ce minimum. N'est-ce pas laisser entendre que cette contrition, si imparfaite soit-elle, n'est pas dénuée de toute valeur?

Les livres historiques postérieurs se développent sur un rythme sensiblement identique et autorisent les mêmes conclusions.

b) *Livres prophétiques.* — Avec les prophètes nous rencontrons un enseignement déjà plus explicite, dont l'avenir messianique forme l'objet central.

Il est à peine besoin de rappeler avec quels accents de tendresse ils s'accordent à célébrer les grâces de Dieu sur Israël, qui leur servent de point de départ tout à la fois pour lui montrer son ingratitude et l'exciter à la confiance. Dans le passé, c'est l'élection du peuple, qui résulte uniquement d'un choix bénévole, complétée par le grand miracle de l'exode, Os., xi, 1; Jér., xi, 4, et, plus expressément, Mal., i, 2-3, qui se retrouve chez saint Paul, Rom., ix, 13. Bienveillance initiale suivie d'une protection amoureuse qui suggère les comparaisons les plus délicates : Israël est pour Jahvé comme une fiancée, Os., i, 10; ii, 24 = Rom., ix, 25-26; Ez., xvi, 3-14; comme une vigne, Is., v, 2-4, ou un troupeau, Ez., xxxiv, 6, qui furent l'objet des soins les plus attentifs.

Cette Providence qui veilla sur les origines d'Israël se continue à l'égard de ses destinées présentes. Malgré ses crimes, Jahvé veut encore en laisser subsister tout au moins un « petit reste ». Is., i, 9; vi, 13; x, 20-22; xxviii, 5. A ces « réchappés d'Israël » sont promises les plus larges bénédictions. Is., iv, 2-6; ix, 1-6; xiv, 1-4; er., xxiii, 2-8; xxiv, 4-7. Il est bien clair, d'après toutes ces prémisses réunies, qu'Israël ne saurait revendiquer aucun droit et que tous les biens qu'il est appelé à recevoir sont, en définitive, autant de faveurs gratuites de Jahvé.

Néanmoins la loi générale subsiste qu'il y a un rapport constant entre la conduite de Dieu et celle de son peuple. Elle est fort bien exprimée dans le discours que le prophète Azarias tient au roi Asa : « Jahvé est avec vous quand vous êtes avec lui...; mais, si vous l'abandonnez, il vous abandonnera. » D'où suit cette conclusion pratique : « Vous donc fortifiez-vous et ne laissez pas vos mains s'affaiblir; car il y aura un salaire pour vos œuvres. » II Par., xv, 2-7; cf. Is., xl, 10; Jer., xxxi, 16.

Aussi bien est-ce un lieu commun, chez les prophètes, que de présenter les malheurs d'Israël comme la punition de ses péchés. Am., iii, 1-2, 13-15; iv, 4-12; Os., iv, 1-10; Is., i, 21-26; v, 18-25; Jer., v, 23-29; vii, 16-20. Réciproquement sa délivrance est subordonnée à sa conversion. D'où non seulement les appels réitérés à la pénitence que font entendre tour à tour les hommes de Dieu, par exemple, Is., i, 16-18 et Joël, ii, 12-17 — ce qui déjà permet de supposer que cet acte ne saurait être inutile — mais ces engagements exprès où le retour à Jahvé est une condition assurée de succès. « *Si* cette nation sur laquelle j'ai parlé revient de sa méchanceté, je me repens du mal que j'avais pensé lui faire », dit Jahvé dans Jer., xviii, 8. Cf., iii, 22; iv, 1-2; Is., lv, 7. Les païens eux-mêmes, quand ils sont ainsi disposés, bénéficient du pardon divin, comme en témoigne l'apostolat classique de Jonas à Ninive, iii, 4-10. A n'en pas douter, le droit à la récompense est moins strict que le droit au châtiment; mais celui-là n'est pas non plus négligé

Deux formules symétriques expriment ce double aspect de la providence de Jahvé sur son peuple. Plus sensible à l'initiative divine, Jérémie priait en ces termes : « Fais-nous revenir vers toi, ô Jahvé, et nous reviendrons. » Lam., v, 21. Zacharie, au contraire, insiste sur le rôle de l'homme, I, 3, et lui reconnaît même la priorité : « Revenez à moi, dit Jahvé des armées, et je reviendrai à vous. » Il suffit de se souvenir que le concile de Trente devait un jour reprendre et rapprocher, au sujet de la justification, ces deux aphorismes complémentaires, sess. VI, c. v, Denzinger-Bannwart, n. 797, pour s'assurer qu'on ne fait pas fausse route en allant chercher une première esquisse de la doctrine du mérite dans les vues directrices, d'après lesquelles les prophètes expliquaient la conduite de Jahvé à l'égard d'Israël.

3. *Application aux individus.* — Bien que la pensée religieuse d'Israël se soit toujours attachée de préférence au sort de la collectivité, le point de vue individuel n'est pourtant pas entièrement exclu de son horizon. Déjà la seule logique obligerait à dire que les destinées de la nation commandent nécessairement celles de ses membres, et surtout que ses obligations ne sauraient être remplies que par eux. Cette conclusion est tellement obvie que, chacun à sa façon, historiens et prophètes commencent à la tirer.

a) *Livres historiques.* — En raison de leur but, les livres historiques n'avaient pas à donner des leçons de morale individuelle : il leur suffisait de celles qui ressortent spontanément des faits. Cependant leurs écrits les mettaient au moins en contact avec la personnalité des rois et chefs du peuple, auxquels ils appliquent tout naturellement la loi fondamentale de la nation.

A la base de leur élévation, se trouve une élection toute gratuite de Dieu, comme on le voit pour Saül d'abord, I Reg., IX, 15-20, et ensuite pour David, *ibid.*, XVI, 1-12. Cf. II Reg., VII, 8. Si, plus tard, Saül est réprouvé, c'est uniquement pour ses fautes : « Je me repens d'avoir établi Saül pour roi, prononce Jahvé, *ibid.*, XV, 11; car il se détourne de moi et il n'observe point mes paroles. » De même sont rigoureusement punis les crimes de David, II Reg., XII, 14; XXIV, 10-15; I Par., XXI, 7-14, puis de Salomon, III Reg., XI, 9, et de leurs divers successeurs.

Les bienfaits divins à leur endroit comportent une première part de grâce, savoir la volonté d'affermir à jamais la race de David. II Reg., VII, 12-29. Mais on peut déjà supposer qu'à cette promesse bénévole la fidélité du saint roi au service de Jahvé n'est pas étrangère. Aussi rappelle-t-il lui-même à son fils Salomon que sa bonne conduite sera la condition nécessaire et suffisante des bénédictions de Dieu sur son règne. III Reg., II, 3-4. La même promesse est faite à Jéroboam, *ibid.*, XI, 38, accompagnée de semblables menaces en cas d'infidélité. *Ibid.*, XIII, 21-22; XIV, 8-10, 16. Toute l'histoire postérieure de la royauté se déroule d'après ce schéma.

Jusqu'en cette économie que semble dominer une loi de stricte rétribution, la grâce de Dieu ne cesse pourtant pas de s'affirmer. Salomon eût déjà mérité par ses idolâtries le sort de Saül : si Jahvé lui épargne cette complète réprobation et se contente de lui annoncer la division de son royaume, c'est, dit-il, « à cause de David mon serviteur ». III Reg., XI, 12-13, 32, 36. Providence paradoxale au regard de la justice, mais qui rappelle, d'une part, que la miséricorde ne perd jamais ses droits et, de l'autre, invite ceux qui en bénéficient à une salutaire humilité.

Ces divers sentiments sont comme synthétisés dans la prière que Salomon adresse à Jahvé au moment de la dédicace du temple. On y trouve rappelée, avec l'élection de David, III Reg., VIII, 15-16, la condition à laquelle en reste soumise la permanence. *Ibid.*, 25. De cette condition la réponse de Jahvé, *ibid.*, IX, 3-9, fournit un commentaire explicite, qui se résumerait assez bien dans la formule populaire « donnant-donnant ».

Est-il besoin de dire que cette loi, sur laquelle les écrivains sacrés reviennent avec tant d'insistance à cause du rôle théocratique dévolu aux rois d'Israël, ne saurait leur être personnelle? Aussi bien qu'aux chefs elle convient au peuple tout entier et donc aux individus qui le composent. Le même texte suggère, en termes déjà très nets, cette généralisation indéfinie. « Juge tes serviteurs, dit Salomon, *ibid.*, VIII, 32; condamne le coupable et fais retomber sa conduite sur sa tête; rends justice à l'innocent et traite-le selon son innocence. » Dans une sphère plus modeste, mais, en somme, du même ordre, Noémi disait également à ses belles-filles, Ruth, I, 8 : « Que Jahvé use de bonté envers vous, comme vous l'avez fait envers ceux qui sont morts et envers moi. »

A propos des souverains, on aperçoit donc une règle générale du gouvernement providentiel. Si les hommes doivent à un don de Dieu ce qu'ils sont ici-bas, il dépend de chacun d'y persévérer ou d'en déchoir par leur conduite personnelle et, de toutes façons, leurs œuvres ne se perdent pas.

b) *Livres prophétiques.* — Parce qu'ils étaient essentiellement des prédicateurs, les prophètes devaient avoir plus que personne l'occasion de rappeler aux particuliers leurs devoirs en vue du royaume qu'ils avaient mission d'annoncer.

Autant ils sont ardents à raviver dans le peuple la foi aux espérances messianiques, autant ils sont fermes pour les subordonner à des conditions morales. La conversion du cœur et la pénitence qu'ils réclament de la nation entière ne sauraient avoir de sens que s'il incombe aux individus de les réaliser. C'est donc chacun des Israélites qui doit tout à la fois, avec Zacharie, I, 3, éprouver l'obligation de se convertir et, avec Jérémie, Lam., v, 21, prier Dieu qu'il le convertisse. Par réaction contre l'abus trop réel du sentiment de la solidarité dans le peuple, il est notoire, voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1742, que les prophètes insistent volontiers sur le sens des responsabilités individuelles. Voir Jer., XXXI, 29-30, et surtout Ézéchiel, XVIII, 4 sq., qui conclut son exhortation par ces mots, *ibid.*, 30 : « Je vous jugerai chacun selon ses voies. » Cf. IX, 10; Jer., XVII, 10; XXV, 14; XXXII, 19.

En conséquence, le salut messianique n'est pas applicable à tous automatiquement, mais à ceux-là seulement qui en seront trouvés dignes. « Sion sera sauvée par la droiture et ceux qui s'y convertiront seront sauvés par la justice. Mais la ruine atteindra tous les rebelles et les pécheurs, et ceux qui abandonnent Jahvé périront. » Isaïe, I, 27-28. C'est pourquoi le prophète, tout en s'adressant au peuple en général, y distingue diverses catégories. Il s'élève en justicier contre les pécheurs de tout rang pour leur annoncer les châtiments implacables de Jahvé. Voir v, 8-9; IX, 7-10; X, 1-4; XXVIII, 14-22. Aux justes, au contraire, il promet « la rétribution de Dieu ». XXXV, 4. Cf. XXVI, 2 4; XXX, 18.

Si le point de vue national semble dominer davantage dans Jérémie, c'est qu'il ne voit pas à faire beaucoup de différence parmi les membres du peuple. Tous seront châtiés, parce que tous lui paraissent coupables, VI, 10-15. « Parcourez les rues de Jérusalem, fait-il dire à Jahvé, v, 1, par réminiscence évidente de la prière d'Abraham pour Sodome; regardez, informez-vous, cherchez dans les places s'il s'y trouve un homme, s'il y en a un qui pratique la justice, qui s'attache à la vérité, et je pardonne à Jérusalem. » Cependant Jahvé distinguera entre les captifs de

Babylone, xxiv, 1-5, comme le voyant distingue entre les figues bonnes et mauvaises d'un même panier.

Avec Ézéchiel, le discernement des individus s'affirme en pleine lumière. Quoique Jahvé soit profondément irrité contre tout le peuple, v, 5-17 et vii, 2-4, il remarque dans Jérusalem « ceux qui soupirent et qui gémissent à cause de toutes les abominations qui s'y commettent » : ceux-là reçoivent une marque spéciale sur le front, qui leur vaudra d'être épargnés. ix, 4-6. Ainsi, quand viendra l'heure de la délivrance, il se fera un triage parmi les exilés, xx, 38 : la partie fidèle retrouvera les bienfaits de l'alliance, tandis que, pour les autres, Jahvé fera « retomber leurs œuvres sur leur tête ». xi, 21.

En somme, devant la grande grâce du salut messianique tout comme dans le cours ordinaire de la Providence, la moralité humaine compte aux yeux de Dieu. Qu'il s'agisse du peuple ou des individus, ils doivent s'attendre à la juste punition de leurs fautes et ne peuvent escompter la possession des biens que la bonté divine leur réserve que s'ils ont soin de les conquérir au prix de leurs efforts. Sans doute ne serait-il pas de tout point exact de dire que les rapports de Dieu avec les hommes se règlent suivant une loi de justice; car la miséricorde y intervient de toutes parts, en ce double sens que le châtiment est au-dessous de la culpabilité et plus encore la récompense au-dessus des bonnes œuvres. Mais il reste que Dieu est essentiellement donné comme un rémunérateur et que son attitude, si l'on peut ainsi dire, est fonction de celle qu'Israël prend à l'endroit de ses volontés. Ce rôle des actions humaines n'est-il pas l'affirmation pratique de leur valeur, c'est-à-dire, en d'autres termes, du mérite qui revient à leur agent?

Vainement opposerait-on que cette Providence divine se déroule principalement dans l'ordre temporel. Peu importe ici l'objet : ce qu'il faut retenir, c'est la loi posée à ce propos. Si l'application en est encore restreinte, cette limite tient uniquement à l'insuffisance du développement religieux dans l'ancienne Loi; mais le fondement moral sur lequel elle repose permet de s'attendre à ce qu'elle trouve tout autant sa place dans l'ordre plus élevé des biens spirituels, dès que la phase des ombres disparaîtra devant celle des réalités.

2° *Résultats pratiques du judaïsme.* — En attendant, cette économie imparfaite devait régner pendant de longs siècles sur le peuple de Dieu. Divers indices permettent tout au moins d'entrevoir quelle sorte de fruits elle y produisait.

1. *Littérature canonique.* — Il n'est pas de documents plus précieux à cet égard que ces livres du canon qui tendaient à organiser la vie religieuse d'Israël ou qui sont l'expression vécue de son développement. L'âme juive y apparaît avec une complexité où se révèle l'action des divers courants qui alimentaient sa foi.

a) *Culte juif.* — Dans toutes les religions, la liturgie est une des formes et une des sources les plus importantes de la piété. Le cérémonial juif était particulièrement riche à cet égard. Il est, par malheur, difficile de savoir avec exactitude quelle impression pouvait résulter de ces rites sur les âmes, et il est probable *a priori* que chacune en prenait à la mesure de ses dispositions spirituelles. Aussi importe-t-il de se mettre en garde contre les schématismes contradictoires qui apportent ici des systèmes tout faits. Tout ce qu'on peut entreprendre avec quelque vraisemblance, c'est d'analyser l'esprit général qui anime ce rituel et qu'il tendait sans nul doute à communiquer.

Puisque l'alliance du peuple avec Jahvé avait pris le caractère d'un contrat, il était dans la logique de cette idée qu'une sorte de cahier des charges vînt déterminer, dans le détail, sous forme de clauses réglementaires, les obligations d'Israël envers son Seigneur. La Loi n'a pas d'autre but. Établie sur la ferme notion du Dieu unique et transcendant, elle entourait cette foi monothéiste d'un réseau d'observances aussi abondantes que rigoureuses. Certains actes étaient commandés : circoncision, offrandes, sacrifices et fêtes annuelles. D'autres étaient interdits, parmi lesquels, à côté de fautes morales, figurait un certain nombre de souillures purement matérielles. Pour les unes et les autres, une procédure d'expiation était prévue. Le tout étant ordonné par Jahvé lui-même et donc le moyen assuré de lui plaire. Or la Loi, qui plongeait ses racines dans la plus ancienne tradition religieuse d'Israël, prenait une place croissante dans sa conduite et ses sentiments à mesure qu'il était moins infidèle à Jahvé. Après l'exil surtout, quand elle eut été l'objet d'une promulgation solennelle en vue de renouveler l'antique alliance, II Esd., viii-x, elle devint une règle de plus en plus respectée et obéie.

Il est certain que, par sa nature même, la Loi était un code de pratiques extérieures plutôt qu'une « introduction à la vie dévote ». La tentation pouvait aisément venir aux Israélites de s'arrêter à la lettre de ses prescriptions et de se croire agréables à Dieu par le seul fait de les avoir matériellement observées. Ce formalisme, qui s'épanouit chez les pharisiens de l'Évangile, dut exister de bonne heure. Dans Isaïe, xxix, 13, Jahvé se plaint que le peuple l'honore seulement « de la bouche et des lèvres ». Quand il s'agissait de pénitence, beaucoup se contentaient de déchirer leurs vêtements, alors que c'est le cœur qu'il eût fallu déchirer. Joël, ii, 13. Et si Jahvé peut s'écrier, Is., i, 11 : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? », c'est évidemment que beaucoup se persuadaient l'avoir par là suffisamment honoré.

Aussi cette dernière période du judaïsme, où s'affermit le règne de la Loi et qui coïncide avec le tarissement de l'inspiration prophétique, est-elle appelée par les historiens « la nuit du légalisme ». Voir Judaïsme, t. viii, col. 1636-1638. Les théologiens protestants y trouvent le type de l'altération la plus grave et la plus grossière du principe religieux, celle qui consiste « à placer la condition de la justification dans l'œuvre extérieure issue de la force naturelle donnée une fois à l'homme par le créateur et réputée comme telle méritoire devant Dieu ». A. Grétillat, *op. cit.*, t. iv, p. 370.

Cependant on ne perdra pas de vue que le formalisme populaire est condamné par les auteurs mêmes qui en signalent l'existence : ce qui veut dire que la conscience religieuse d'Israël a toujours été prémunie contre son invasion ou invitée à se guérir de ses atteintes. Au surplus, il est injuste de ne voir dans un système que ses défauts. Saint Paul a dénoncé l'impuissance religieuse de la Loi et la confiance en leur propre justice qu'elle développait chez ses fidèles. Cette polémique ne saurait passer pour une vue historique de tout point complète, et l'abus trop réel qu'un certain nombre de Juifs faisaient de la Loi ne doit pas empêcher de reconnaître que d'autres ont pu en faire un bon usage. Pour bien des âmes, la Loi a dû signifier la volonté de Dieu et ses pratiques éveiller des sentiments de véritable religion. Le symbolisme des sacrifices était assez obvie pour donner ou traduire le sens du péché et susciter le repentir qui en obtient l'effacement. Il n'est pas jusqu'à leur répétition même, Hebr., x, 1-2, cf. vii, 27 et ix, 25, qui ne pût faire naître au cœur une impression d'insuffisance et, par conséquent, d'humilité. Si ces hautes leçons ne furent pas entendues par la masse, pourquoi voudrait-on qu'elles soient restées inaccessibles à tous?

Ainsi, rien qu'à regarder la Loi et les observances cultuelles qu'elle impose, on pourrait déjà soupçonner que la vie religieuse d'Israël ne fut pas aussi exclusivement vouée au pharisaïsme qu'on se plaît parfois à l'imaginer au profit de certaines thèses. Il reste d'ailleurs que d'autres sources venaient compléter celle-là, et, au besoin, en suppléer le déficit.

b) Morale juive. — A côté du Lévitique, il ne faut pas oublier, en effet, que la Loi offrait le Décalogue et que les prophètes furent des moralistes intrépides, qui mirent toute leur énergie à censurer les vices du peuple et à ranimer en lui la conscience de ses devoirs. « Lavez-vous, purifiez-vous, s'écrie Jahvé; ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions; cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien. » Cela fait, « venez et plaidons... Si vos péchés sont comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige. » Is., I, 16-18. Une corrélation est bien établie, à n'en pas douter, entre les œuvres des enfants d'Israël et les bénédictions de Dieu; mais ce sont des œuvres d'ordre éminemment moral qui leur sont demandées.

Cette éthique, partout sous-jacente à la religion juive, fait l'objet spécial des livres sapientiaux. Non pas qu'ils s'occupent précisément de dresser un catalogue précis d'obligations pratiques, mais plutôt de réunir des conseils et des maximes propres à diriger ou stimuler l'action individuelle. Par où ils ne représentent que mieux l'inspiration morale du judaïsme.

Malgré son pessimisme, qui le porte à souligner la vanité de l'effort humain, et cet implacable réalisme qui le fait insister de préférence sur les anomalies que révèle en apparence la marche du monde, l'Ecclésiaste n'oublie pourtant pas que « Dieu jugera le juste et le méchant; car il y a un temps pour toute chose et pour toute œuvre ». III, 17. Cf. VIII, 6. Aussi son dernier mot est-il pour dire, XI, 16-15 : « Crains Dieu et observe ses commandements... Car Dieu amènera toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal. »

Dans les Proverbes, le principe de la justice divine s'affirme de la manière la plus ferme : « Les yeux de Jahvé sont en tout lieu, observant les méchants et les bons. » XV, 3. Cf. XXIV, 12 : « Ne rendra-t-il pas à chacun selon ses œuvres? » Cette Providence justicière s'applique aux collectivités : « La justice élève une nation, mais le péché est la honte des peuples. » XIV, 34. Cf. XVI, 12. Plus encore s'exerce-t-elle sur les individus. « La crainte de Jahvé augmente les jours, mais les années des méchants sont abrégées. » En effet, « la voie de Jahvé est un rempart pour l'intégrité, mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal ». X, 27, 29. — Sur la base de cette théodicée une morale s'élève, où la moralité des œuvres humaines s'achève et se fixe en de justes rétributions. « L'homme bon fait du bien à son âme, mais l'homme cruel trouble sa propre chair. Le méchant fait un gain trompeur, mais celui qui sème la justice a un salaire véritable. Ainsi la justice conduit à la vie, mais celui qui poursuit le mal trouve la mort. Ceux qui ont le cœur pervers sont en abomination devant Jahvé, mais ceux dont la voie est intègre lui sont agréables. Certes le méchant ne restera pas impuni, mais la race des justes sera sauvée. » XI, 17-21. Cf. III, 33; XII, 2-3; XIII, 16, 21. Il est vrai que ces rétributions divines s'exercent encore « sur la terre », XI, 31; mais ce qu'il faut ici retenir, c'est que les œuvres de l'homme en sont le principe et la mesure. — C'est pourquoi l'auteur invite chaleureusement à mener une vie conforme à la sagesse. IV, 4-19. L'âme docile à ses leçons sera comme la femme forte sur le portrait de laquelle se termine son recueil : « Aux portes ses œuvres la louent. » XXXI, 31. Et le sage entend que ces « œuvres » morales l'emportent sur toutes les observances rituelles : « La pratique de la justice et de l'équité, voilà, dit-il, XXI, 3, ce que Jahvé préfère aux sacrifices. »

Plutôt soucieux de résultats que de spéculation, l'auteur ne s'explique d'ailleurs pas sur la source dernière de la bonne conduite qu'il recommande. On voit cependant que la sagesse d'où elle procède est un don de Dieu, II, 6 : ce qui laisse la porte ouverte à l'idée de la grâce. Son expérience, au demeurant, est assez avertie pour interdire à l'homme trop de confiance dans sa propre vertu. « Qui dira, demande-t-il, XX, 9 : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Par où l'on voit suffisamment que le moralisme des Proverbes, où l'effort humain est au premier plan, n'est pas tellement exclusif de cette vue religieuse qui en fait remonter à Dieu tout le mérite.

On retrouverait aisément les mêmes directions fondamentales à travers les autres livres sapientiaux Tous n'ont pas d'autre but que de prêcher le culte de la sagesse, d'exciter aux actes qu'elle inspire et d'en garantir la durable valeur. L'Ecclésiastique s'élève expressément contre le formalisme qui s'attache aux pratiques purement extérieures. VII, 11 et XXXV, 1-5. Il assure que « la charité fait à chacun sa place [devant Dieu] selon ses œuvres ». XVI, 15. Texte dont la Vulgate ne fait que réaliser pleinement la signification en y introduisant le terme qui est aujourd'hui classique : *secundum meritum operum suorum.* Cf. XIV, 21; XVI, 16-24; XXXV, 24. Et déjà l'auteur de la Sagesse étend ces justes rétributions de Dieu, III, 7, 10 et V, 16, jusqu'à la vie éternelle. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1747-1748.

Dans le même ordre d'idées se place le livre de Tobie, dont on peut dire qu'il n'est guère qu'une prédication en acte de ce que doit être la morale d'un véritable Israélite. Voir IV, 7-12; XII, 9-12. La vertu de l'aumône en vue de la rémission des péchés est aussi relevée dans Daniel. IV, 24.

L'intérêt de ces divers livres n'est d'ailleurs pas tant dans le fait qu'ils proclament la nécessité des œuvres et leur valeur au regard de notre destinée que dans leur insistance à les recommander. Ils traduisent une pédagogie où la morale tient le rang principal. Dans la mesure où ces directions furent efficaces — et il n'est pas douteux qu'elles ne l'aient été beaucoup — l'importance du mérite individuel établi sur la pratique assidue des bonnes œuvres cessait d'être une doctrine abstraite pour devenir une réalité psychologique et une source d'action.

c) Piété juive. — Ce que les autres livres laissent deviner des sentiments dans lesquels devait se mouvoir la religion des Israélites pieux, les Psaumes le décrivent au grand jour. Le psautier est le témoignage par excellence de la piété juive, en ce double sens qu'il exprime sur le vif les dispositions les plus intimes de ses auteurs, et qu'il en développa de semblables dans l'âme des générations subséquentes qui en nourrirent leur dévotion.

On y retrouve le principe fondamental que Dieu « rend à chacun selon ses œuvres ». Ps., LXI, 13. C'est pourquoi le Psalmiste attend de lui comme un « salaire » le châtiment des pécheurs. Ps., XXVII, 4-5; CXXXVI, 8; VII, 12, 17. Il n'espère pas d'un moins ferme espoir la protection et, au besoin, la revanche des opprimés. Ps., III, 6-7; V, 12-13; IX, 8-11; X, 14.

Plus intéressante pour la psychologie religieuse du judaïsme est l'application que le psalmiste se fait à lui-même de ces prémisses dogmatiques. Beaucoup de psaumes roulent sur le thème du juste persécuté qui sollicite sa délivrance. On y voit que sa confiance repose assurément sur la puissance et la miséricorde de Jahvé, mais aussi que, pour en obtenir le bienfait, il ne craint pas, à l'occasion, de faire état, et presque

étalage, de ses bonnes actions. — C'est ainsi qu'on peut lire dans Ps., VII, 4-5, 9 :

Jahvé, mon Dieu! Si j'ai fait cela,
S'il y a de l'iniquité dans mes mains,
Si j'ai rendu le mal à celui qui était paisible envers moi,
Si j'ai dépouillé celui qui m'opprimait sans cause,
Que l'ennemi me poursuive et m'atteigne...
Rends-moi justice, ô Jahvé,
Selon mon droit et selon mon innocence.

Et encore, Ps., XVII, 21-22 :

Jahvé m'a traité selon ma droiture,
Il m'a rendu selon la pureté de mes mains,
Car j'ai observé les voies de Jahvé,
Et je n'ai point été coupable envers mon Dieu.

Voir de même Ps., XXV, dont la dernière partie, 6-12, est passée dans l'offertoire de la messe romaine : *Lavabo inter innocentes manus meas*, et Ps., CXXXVIII, 21-24.

Prises au pied de la lettre, ces formules ne semblent-elles pas rendre un son presque pharisaïque? On peut en juger aisément par l'embarras qu'éprouvent les commentateurs du psaume *Lavabo* pour l'accorder avec l'esprit de l'ascétisme chrétien. Il suffit d'observer ici que les plus appuyées ne présentent jamais le secours divin comme un droit. En faisant la part qui convient à l'emphase d'un style poétique, où les traits sont çà et là quelque peu forcés, il reste que ces textes traduisent un des mouvements les plus naturels de l'âme juive, de toute âme religieuse : savoir le bon témoignage qu'une conscience pure est en droit de se rendre à elle-même devant Dieu et le motif d'espérance qu'elle peut y puiser.

A ce sentiment d'autres viennent d'ailleurs faire contrepoids. Le psalmiste est si éloigné de compter uniquement sur ses propres mérites qu'il chante avec amour sa reconnaissance pour l'inépuisable bonté divine, Ps., CII, 1-14, qu'il se confie en Jahvé surtout à cause de son nom, Ps., XXX, 4, et reconnaît à maintes reprises sa propre indignité. « Ne te souviens pas des fautes de ma jeunesse, ni de mes transgressions; souviens-toi de moi selon ta miséricorde. » Ps., XXIV, 7. Voir de même Ps., CXLII, 2 : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur; car aucun vivant n'est juste devant toi »; Ps., XXXI, 2 : « Heureux celui à qui sa transgression est remise et son péché pardonné »; Ps., CXXIX, 3 : « Si tu gardais le souvenir des iniquités, ô Jahvé mon Seigneur, qui pourrait subsister? » A côté de ces textes épisodiques, mais d'autant plus significatifs, est-il besoin de rappeler cette hymne au repentir qu'est le psaume *Miserere?* L'ensemble du peuple doit d'ailleurs s'inspirer des mêmes sentiments que les individus. Ps., LXXVIII, 8-11.

En définitive, le psautier traduit tour à tour et avec une égale énergie la confiance que l'homme de bien est autorisé à mettre en ses bonnes œuvres devant la justice de Dieu, et l'humilité dont il ne peut se défendre au souvenir de ses péchés. L'une ou l'autre de ces impressions domine suivant les circonstances; mais l'une et l'autre y coexistent sans se contrarier ni se détruire. Par où l'on peut voir que l'attitude complexe du croyant juif n'était pas, à tout prendre, tellement différente de celle qui est la nôtre encore aujourd'hui.

Ce même dualisme se constate en d'autres passages, qu'on peut assimiler aux Psaumes pour leur caractère de témoignages psychologiques. L'apologie de sa propre innocence se retrouve sur les lèvres de David, II Reg., XXII, 21-17, de Jérémie, XV, 15-18, et, à plus forte raison, de Job. Voir VI, 30; XIII, 23; XXIII, 3-5; XXXI, 1-35; cf. XXXIII, 8-9. Néanmoins les contradicteurs du patriarche ne sont pas les seuls à rappeler que tout homme doit se sentir pécheur, IV, 17; XI, 4-6 : lui-même a des mots de profonde humilité. IX, 2-3, 15. Jérémie confesse également les péchés du peuple, XIV, 7, et trouve des accents qui font déjà penser à ceux de saint Paul pour dire, IX, 23-24 : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse..; mais que celui qui veut se glorifier se glorifie d'avoir de l'intelligence et de me connaître, de savoir que je suis Jahvé. » « Ce n'est pas à cause de notre justice que nous te présentons nos supplications, dit à Dieu Daniel, IX, 18; c'est à cause de tes grandes compassions. » Les dures leçons de l'exil inspirent à Esdras de semblables sentiments, I Esdr., IX, 6-15, ainsi qu'aux autres rapatriés. II Esdr., IX, 6-37.

On voit que l'âme juive n'était pas à ce point absorbée par la recherche et la contemplation de ses mérites personnels qu'elle n'en sentît déjà l'insuffisance. La préoccupation des bonnes œuvres et la juste estimation de leur prix allaient de pair chez elle avec la perception, au moins confuse et sporadique, de ce qu'elle devait à la grâce de Dieu. Des principes généraux que fournissait la révélation judaïque chacun tirait des applications proportionnées à son niveau spirituel. Mais, au total, ici comme ailleurs, l'Évangile aurait moins à détruire qu'à perfectionner.

2. *Littérature rabbinique.* — S'il fallait un *confirmatur* aux conclusions qu'autorisent ces données de l'Écriture, on le trouverait dans la théologie que les écoles rabbiniques allaient plus tard en tirer. Il est vrai que cette littérature est chronologiquement postérieure à l'essor du christianisme; mais on ne saurait douter qu'elle ne se réfère à des traditions plus anciennes. Or, à défaut d'une systématisation proprement dite, on y rencontre d'assez nombreux aperçus où la doctrine du mérite est déjà touchée sous ses principaux aspects. Voir F. Weber, *Jüdische Theologie*, p. 277-306, et, ici même, JUDAÏSME, t. VIII, col. 1627-1628.

a) *Rôle de la grâce.* — Bien qu'elle n'y soit pas la plus apparente ni la plus développée, la part de Dieu n'y est pas entièrement méconnue.

Elle est une conclusion de la souveraine indépendance du Créateur à l'égard de son œuvre. « Dieu dit à Moïse : Je ne dois rien à la créature; tout ce que l'homme fait est (le résultat d'un) commandement. C'est donc par grâce que je lui donne. Non que je doive quelque chose à n'importe quelle créature; c'est par grâce que je leur donne, car il est écrit, Ex., XXXIII, 19 : A qui je suis favorable, à celui-là je suis favorable et de qui j'ai pitié, de celui-là j'ai pitié. » *Tanchuma*, Eth., 3. Cf. *Schemoth rabba*, c. 45, où il est question d'un trésor d'où Dieu tire par pure grâce ce qu'il donne à ceux qui bénéficient de sa miséricorde.

Les plus grands et les plus saints des patriarches sont eux-mêmes soumis à cette loi. A propos de Gen., XXIV, 12, on lit dans *Beresch. rabba*, c. 60 : « Tous ont besoin de la grâce, même Abraham à cause duquel... la grâce se meut à travers le monde. Lui aussi, il avait besoin de la grâce. »

Il est vrai, selon la remarque de F. Weber, *op. cit.*, p. 304, que « de telles affirmations voisinent immédiatement avec la doctrine du salaire et qu'on n'en tire pas les conséquences [qu'elles comporteraient]. Dieu a plutôt, dans l'ensemble, ainsi réglé les choses que ses grâces dépendent des actions antérieures de l'homme. La voie ordinaire du salut est que chacun s'en rende digne par sa conduite : la grâce est la voie extraordinaire. » Ainsi en est-il également pour le peuple. « Si vous n'avez aucune justice, je vous rachèterai à cause de moi-même », prononce Jahvé, dans *Schemoth rabba*, c. 30. Cf. *Ruth rabba*, I, 6 : « Si Israël en est digne, Dieu procède à son salut; mais, même s'il n'en est pas digne, Dieu le sauve à cause de son grand nom. »

Pour imparfaite qu'en soit la notion et réduite l'importance, il n'en reste pas moins significatif que,

même dans la conception rabbinique, la grâce divine ait sa part.

b) *Rôle du mérite individuel.* — Il n'est pas douteux cependant que la prépondérance ne soit ici franchement accordée au mérite de l'homme

A chaque précepte divin correspond une rémunération déterminée; pour chaque bonne action Dieu a un trésor spécial. *Schemoth rabba*, c. 45. C'est pourquoi la Thora contient plusieurs prescriptions, pour qu'Israël puisse multiplier ses droits à la récompense. *Maccoth*, 23 *b*. Si le salaire de chaque commandement n'est pas connu, c'est pour que l'homme ne se jette pas sur ceux qui en comportent un plus élevé. *Debarim rabba*, c. 6. Ce qui d'ailleurs entraîne comme conséquence, note très justement F. Weber, *op. cit.*, p. 302, que « la pensée de la récompense ne soit pas l'unique règle de la conduite humaine ». En tout cas, *ibid.*, p. 303, « l'accomplissement du devoir a le caractère d'un don fait à Dieu et la récompense est une rétribution de Dieu ».

Toutes les œuvres de la Loi donnent lieu à un mérite, mais dans la mesure des charges qu'elles imposent. Les plus faciles auront une récompense : *a fortiori* celles qui réclament des sacrifices ou font courir des dangers. *Tanchuma*, Bo 11. De toutes la plus importante est l'observation du sabbat : elle remplace la dîme pour les Juifs de la *Diaspora*. « Si quelqu'un consacre quelque chose au sabbat, le sabbat ne manquera pas de le lui payer. » *Schabboth*, 119 *a*. L'aumône a une valeur toute particulière, parce qu'elle est une œuvre surérogatoire. Voir sur ce dernier point W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 395.

Le mérite s'applique d'abord à la destinée individuelle. A celui qui les accomplit avec fidélité les bonnes œuvres assurent, bien entendu, les bénédictions de la vie présente, mais aussi de la vie future. La théologie rabbinique distingue entre le capital et les revenus : « Celui-là est réservé pour le monde à venir, tandis que de ceux-ci on profite dès maintenant. » F. Weber, *op. cit.*, p. 305. Et il est bien évident que de ces deux formes de rétribution la première est la plus importante. « Ici-bas celui qui observe les commandements ne sait pas quel salaire lui sera donné de ce chef. Dans l'autre monde, quand il verra ce salaire, il en sera étonné; car le monde entier ne le peut comprendre. » *Schemoth rabba*, c. 30.

Mais là ne se borne pas le rôle du mérite : Dieu en a fait un des ressorts de sa Providence, de telle façon que ses actes les plus solennels dans l'histoire du salut ont pour condition les bonnes œuvres des saints. « Une chose en entraîne une autre; c'est ainsi que la conduite de Dieu se règle d'après celle de l'homme. » *Bammidbar rabba*, c. 14. « Abraham avait une telle dignité devant Dieu que c'est en vue de lui qu'il créa le monde. » *Pesikta*, 200 *b*. Mais le mérite de Noé soulève des contestations : d'aucuns tiennent qu'il fut assez grand pour sauver le monde au moment du déluge, tandis que d'autres le trouvent insuffisant pour cela. *Beresch. rabba*, c. 29-30. Ainsi les événements de l'Exode ont leur cause, au moins partielle, dans l'attachement dont témoignait le peuple pour la loi de Jahvé. De même en sera-t-il pour la suprême rédemption qui l'attend à l'avenir. Voir F. Weber, p. 307-312.

Un fait cependant procède de la pure libéralité divine, tout comme la pluie et les astres du ciel : c'est le don de la Thora. *Schemoth rabba*, c. 41. Jusque-là c'est la grâce qui régnait et Israël n'avait encore aucun mérite; c'est depuis lors seulement que sa conduite détermine celle de Dieu à son endroit. *Bammidbar rabba*, c. 12. Ce qui veut dire que, jusqu'en cette théologie mercantile, où tout se règle entre Dieu et l'homme suivant la stricte procédure du doit et de l'avoir, un certain soupçon se fait jour qu'à la base de tous nos mérites il faut présupposer un libre engagement divin.

c) *Rôle de la solidarité et réversibilité des mérites.* — On n'aurait pas une idée complète du judaïsme rabbinique si l'on n'ajoutait que la notion de solidarité, déjà constatée dans les plus anciennes couches de la Bible, voir plus haut, col. 579, y avait pris un développement considérable, en vue de remplacer ou de majorer, suivant les cas, les mérites individuels. Voir F. Weber, *op. cit.*, p. 292-302.

Cette idée s'applique d'abord et surtout aux mérites des anciens Pères. Jean-Baptiste devait gourmander, Matth., III, 9, ces Juifs qui se fiaient, pour échapper à la colère divine, sur ce qu'ils étaient des fils d'Abraham. Cette conviction populaire reflétait exactement la doctrine des écoles. « De même que le sarment est soutenu par le roseau, ainsi l'est Israël par le mérite de la Thora, qui fut écrite au moyen d'un roseau. Et de même que le sarment s'appuie sur un tuteur de bois sec, tandis que lui-même est verdoyant, ainsi Israël s'appuie sur le mérite de ses pères, bien qu'ils soient morts. » *Wajjikra rabba*, c. 36. Aussi la communauté peut-elle s'appliquer la parole de l'Écriture, Cant., I, 5 : *Nigra sum sed formosa*. « Je suis noire, dit-elle, par mes propres œuvres, mais belle par l'œuvre de mes pères. » *Schemoth rabba*, c. 23.

Par ces « pères » il faut entendre éminemment Abraham, Isaac et Jacob. Élie ne fut exaucé sur le Carmel que lorsqu'il eut rappelé leurs noms. *Schemoth rabba*, c. 44. Mais il faut également y ajouter tous les justes qui les ont suivis, depuis Moïse et David jusqu'aux rabbins les plus récents que leur renom de sainteté avait rendus particulièrement vénérables. *Wajjikra rabba*, c. 2. Tous ces mérites réunis forment un capital qui est pour Israël comme un bien de famille; c'est pourquoi les Juifs sont instamment mis en garde contre les alliances avec les races étrangères qui leur en feraient perdre le profit.

A ce commun trésor chacun, du reste, est invité à joindre sa part de mérites supplémentaires. « Si quelqu'un veut recevoir une récompense pour ses moindres bonnes actions, son mal ne lui sera pas pardonné. C'est un criminel qui ne laisse rien à ses enfants... Si les premiers pères avaient reçu leur salaire en ce monde..., d'où viendrait le mérite dont bénéficient maintenant leurs héritiers? » *Schemoth rabba*, c. 44.

De ces tendances diverses, toujours complexes, souvent confuses, on conçoit que pussent résulter les états d'âme les plus différents. Le Nouveau Testament nous porte à considérer surtout, dans le judaïsme, ses abus ou ses défaillances. D'instinct on pense tout d'abord au pharisien classique, dont l'Évangile a tracé le portrait, Luc., XVIII, 11-13, cf. Matth., XXIII, 23-28, et dont tout l'horizon se borne au formalisme des pratiques extérieures. Saint Paul a popularisé le type du juif dévot, fier de sa race et de sa fidélité à la Loi, qui attend de Dieu le salaire de ses œuvres. Rom., II, 17; IV, 4. Il serait injuste cependant de ne regarder qu'à ces produits inférieurs d'un judaïsme rétréci ou dévié. On n'oubliera pas que le Christ a aussi rencontré sur son chemin de ces « bons Israélites » dans lesquels il n'y avait pas d'artifice, Joa., I, 47; de ces docteurs qui savaient ramener toute la Loi au double commandement qui prescrit l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et du prochain comme soi-même, Marc., XII, 28-34; de ces âmes droites et saines, comme celle du jeune homme riche, Matth., XIX, 16-22, qui n'avaient plus qu'à s'élever au suprême renoncement que comporte l'Évangile. Si trop de branches stériles déparent le vieux tronc

d'Israël, cf. Luc., XIII, 6-9 et Matth., III, 10, pourquoi ne pas tenir compte de ces fleurs délicates qu'il suffit au maître de voir, Marc., X, 21, pour les aimer? Aux côtés mêmes du pharisien orgueilleux et superficiel, n'est-ce pas l'ancienne Loi qui fournit à Jésus le type du publicain pénitent?

Malgré tout, l'Ancien Testament ne représente qu'une forme encore imparfaite de la révélation. Son rôle fut surtout d'accentuer l'aspect éthique des relations de l'homme avec Dieu. De ce chef, bien que l'idée de grâce n'en soit pas complètement absente, la première place y est accordée à la notion des œuvres et du mérite qui en est la conséquence. C'était là une vérité de valeur éternelle, et qui devait survivre, parce que liée à la notion même de l'ordre moral. Mais il y avait lieu de mettre plus nettement à la base des destinées individuelles, cette élection et cette miséricorde divines qu'Israël n'appliquait guère qu'au sort de la collectivité. Il fallait surtout détacher les âmes des espérances terrestres pour tourner leurs aspirations et leurs efforts vers les biens de l'au-delà.

Cette spiritualisation de la foi et de la vie religieuses sera l'œuvre du Nouveau Testament. Mais, dans la poursuite de ces fins supérieures offertes à l'activité humaine par la révélation évangélique, les lois fondamentales qu'avait posées l'Ancien Testament, sur la nécessité, la valeur et la récompense de nos bonnes œuvres, garderont leur place et développeront leur jeu.

II. Enseignement de Jésus. — Par opposition aux ténèbres du judaïsme, l'Évangile, d'après la dogmatique protestante, serait l'avènement de la pleine et définitive lumière. Tandis que là dominait la Loi et le culte servile de ses préceptes à fins intéressées, ici rayonnerait dans toute sa pureté l'affirmation de la grâce, et d'une grâce tellement souveraine que l'homme n'aurait plus qu'à se l'approprier avec amour.

Au lieu de ce contraste absolu, les faits révèlent une véritable continuité. Il n'est pas douteux que l'Évangile ne mette au premier plan les libres initiatives de Dieu et, par suite, ne réagisse d'autant contre les prétentions du pharisaïsme en tout ce qui concerne le salut. Mais l'œuvre divine appelle ici encore l'œuvre humaine, bien loin de s'affirmer à son détriment. De même que le judaïsme a tout au moins entrevu que Dieu est pour nous l'auteur de tous nos biens et que l'âme religieuse doit se sentir par rapport à lui dans un état de perpétuelle dépendance, le Christ, en donnant à cette vérité son plein relief, ne manque pas de la compléter en ajoutant tout ce que ces faveurs divines imposent d'obligations, tout ce qu'elles font naître d'espérances. Et c'est ainsi qu'aux diverses phases de ce qui est éminemment une économie de grâce, on peut voir la considération de l'homme intervenir.

1° *Principe du salut : Don de l'Évangile.* — Il est notoire que la foi messianique se résumait, pour les juifs pieux, dans l'attente du salut, quelle que pût être d'ailleurs la diversité de leurs conceptions à cet égard, et que cette aspiration se nuançait d'une particulière impatience à mesure qu'approchait la « plénitude des temps ».

A cet élan des âmes fidèles l'Évangile fut la réponse. Dès sa naissance, Jésus avait été salué comme « sauveur ». Luc., II, 11 et 30. Cette même conviction inspire ensuite tout son ministère public et fonde la foi des premiers croyants. Saint Pierre prêchait devant le sanhédrin : « Il n'est pas sous le ciel d'autre nom (que celui de Jésus) qui soit donné aux hommes pour être sauvés », Act., IV, 12, et saint Paul devait bientôt écrire de l'Évangile, Rom., I, 16, qu'il est « une vertu de Dieu pour le salut de quiconque croit ». Rien n'est donc plus important que de voir dans quelles conditions se présente cette première et fondamentale manifestation du plan providentiel.

1. *Don initial de Dieu.* — Or c'est à Dieu qu'appartient ici incontestablement l'initiative.

« Dieu a tellement aimé le monde, lit-on, Joa., III, 16, qu'il a donné son Fils unique. » « Non que nous ayons aimé Dieu, commente l'Apôtre, I Joa., IV, 10 : c'est lui qui nous a aimés et nous a envoyé son Fils. » Cf. *ibid.*, 14. Pour saint Paul également, c'est « Dieu qui envoie son Fils dans la ressemblance d'une chair de péché ». Rom., III, 3. Ce mystère est un de ceux qui relèvent uniquement de son bon plaisir et ne saurait avoir d'autre fin que « la louange de la gloire de la grâce dont il nous a gratifiés en son bien-aimé ». Eph., I, 6.

Sans présenter d'affirmations aussi dogmatiques, les Synoptiques, à n'en pas douter, suggèrent sous forme concrète la même impression. Déjà pour les Juifs fidèles dont l'Évangile de l'enfance rapporte les sentiments, l'avènement du Messie, dont ils ont la joie de saluer l'aurore, est un acte de la seule miséricorde divine. Luc., I, 54, 68, 72, 78. Jésus, lui aussi, se donne comme un « envoyé », et sa mission vient au terme de toutes les avances que Dieu n'a cessé jusque-là de faire à son peuple. Matth., XXI, 33-39; XXIII, 34-37. En lui, c'est le Père qui révèle sa personne et ses éternels secrets. *Ibid.*, XI, 27; XIII, 16-17.

Non moins que l'origine de son message, le milieu auquel Jésus l'adresse de préférence en fait ressortir le caractère de miséricordieuse bonté. Dès le début de son ministère, à la synagogue de Nazareth, il s'applique les paroles prophétiques par lesquelles Isaïe, LXI, 1-2, décrivait l'époque messianique comme une année jubilaire, qui serait marquée par l'évangélisation des pauvres gens, la guérison des âmes meurtries, la délivrance des captifs, le soulagement des opprimés. Luc., IV, 17-21. Plus tard, il réserve son ministère aux « brebis perdues de la maison d'Israël ». Matth., XV, 24; cf. X, 6. Car ce sont les malades et non pas les bien portants qui ont besoin du médecin. *Ibid.*, IX, 12. — Qu'il s'agisse de l'ensemble de l'humanité ou de ses destinataires immédiats, l'Évangile se présente comme un bienfait divin d'où le mérite de l'homme est absolument exclu.

2. *Conditions individuelles d'application.* — De même la répartition individuelle de cette première grâce semble tout d'abord porter le caractère exclusif d'un don gratuit.

Ce n'est pas à tous indistinctement, mais à un petit nombre de privilégiés, qu'il est « donné de connaître les mystères du royaume ». Matth., XIII, 11. Non seulement il y faut une révélation d'en haut, *ibid.*, XVI, 17, mais la distribution de cette lumière divine obéit à des lois qui renversent l'échelle commune des valeurs. Elle est refusée aux sages et aux prudents de ce monde pour être accordée aux tout petits. Matth., XI, 25. Les « fils du royaume » s'en voient frustrés, tandis que des étrangers en profitent. *Ibid.*, VIII, 12; cf. Luc., IV, 25-27. « Les publicains et les prostituées vous précéderont dans le royaume », déclare Jésus aux pharisiens. Matth., XXI, 31. Programme en apparence déconcertant, qui ne s'applique pas seulement dans la parabole des « deux hommes qui montent au temple pour la prière », Luc., XVIII, 8-14, mais dont les exemples de Zachée le publicain, *ibid.*, XIX, 5-9, et de la pécheresse, *ibid.*, VII, 37-49, tendent à faire une vivante réalité. Cf. Joa., IV, 16-29. Suivant l'aphorisme proverbial retenu par Joa., III, 8, « l'esprit souffle où il veut ».

Il s'en faut néanmoins que la gratuité des voies divines soit synonyme d'arbitraire. Car l'appel des publicains et des courtisanes est évidemment subor-

donné à leur conversion. Le publicain de la parabole fait au moins un acte d'humilité, Luc., XVIII, 13; celui de l'histoire répare largement ses injustices et donne aux pauvres la moitié de ses biens, *ibid.*, XIX, 8, et, si la courtisane reçoit son pardon, c'est « *parce qu'*elle a beaucoup aimé ». *Ibid.*, VII, 47. De même la réprobation des « fils du royaume » a pour cause leur infidélité, cf. Matth., XXII, 8, dont la repentance des autres a précisément pour but de faire ressortir l'anomalie. Tout ce que l'Évangile veut marquer ici par ce contraste, c'est que les dispositions réelles des âmes ne sont pas toujours conformes à ce que leur tenue extérieure semblerait de prime abord devoir faire supposer.

Pour tous, en effet, une condition est indispensable, savoir la pénitence. Après Jean-Baptiste, Matth., III, 2, Jésus ouvre par là sa prédication *Ibid.* IV, 17. Les reproches qu'il adresse aux villes infidèles des bords du lac, *ibid.*, XI, 20, la leçon menaçante qu'il tire du figuier stérile, Luc., XIII, 3-9, indiquent suffisamment que cet acte est à la portée de chacun. Voilà pourquoi l'attitude des hommes à l'égard de l'Évangile commande celle de Dieu à leur endroit : la pénitence des Ninivites jugera l'incrédulité de la génération présente. Matth., XII, 41.

Il n'est pas jusqu'aux décrets les plus généraux de la Providence divine qui ne tiennent compte des œuvres humaines : si le royaume est enlevé aux Juifs pour être transféré aux païens, *ibid.*, XXI, 43, c'est que ces derniers sont « une race qui en fait les fruits ». Qu'il s'agisse là de « fruits » présentement constatés ou seulement augurés pour l'avenir, l'idée est toujours la même, savoir que les dons de Dieu sont étroitement conditionnés par les œuvres de l'homme. Autre eût été le sort des Juifs, s'ils avaient marché suivant « le peu de lumière », Joa., XII, 35, cf. IX, 4, qui était encore en eux.

Ces œuvres elles-mêmes dépendent pour une large part de notre bonne volonté. Si personne ne vient au Christ que par un « don du Père », Joa., VI, 44 et 65, chacun n'en a pas moins le devoir et le moyen de se porter vers lui. De même que la semence tombe sur tout le champ, la parole de Dieu s'adresse à toutes les âmes dont quelques-unes la font fructifier tandis que la plupart la laissent perdre, Matth., XIII, 18-23, sans qu'il y ait à cette inégalité d'autre cause que la différence de leurs dispositions. « Que celui-là entende qui a des oreilles pour entendre », *ibid.*, 9 et 43 : cette formule d'allure énigmatique semble faite pour marquer ce qui revient à l'homme jusque dans le mystère des appels divins.

Il y a plus, et l'on peut entrevoir qu'il existe un certain rapport entre l'acceptation de l'Évangile et la vie antérieure. Si tant d'hommes préfèrent les ténèbres à la lumière, c'est parce que « leurs œuvres sont mauvaises ». Au contraire, celui qui « fait la vérité », c'est-à-dire dont « les œuvres sont faites en Dieu », vient à la lumière, Joa., III, 19-21; cf. VII, 17. C'est ainsi que le scribe qui met au-dessus de tous les holocaustes l'amour de Dieu et du prochain s'entend dire par le Maître, évidemment comme récompense : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Marc., XII, 34. De ce cas il faut manifestement rapprocher celui du jeune homme riche, *ibid.*, X, 21, que Jésus aima pour l'avoir trouvé fidèle à la Loi bien comprise. Si les exemples du publicain et de la pécheresse semblent faire fi de toute préparation humaine à la grâce de la foi, ceux-ci en montrent, au contraire, l'importance et le prix.

On ne rendrait pas justice à la complexité de l'Évangile si, à côté du don divin qu'il signifie, on oubliait d'apercevoir l'élément humain qui en conditionne normalement l'application.

2° *Terme du salut : Don du royaume.* — Bien loin d'être une fin en soi, l'Évangile n'est qu'un moyen en vue du royaume. Il n'est donc pas étonnant que le même dualisme préside à ces moments solidaires du salut.

1. *Gratuité du royaume.* — En effet, le royaume est tout d'abord présenté comme le suprême don de Dieu. « Réjouissez-vous, petit troupeau, parce qu'il a plu à votre Père de vous donner le royaume. » Luc., XII, 32. Et quand Jésus parle de ce royaume que le Père destine à ses élus « depuis le commencement du monde », Matth., XXV, 34, ou encore de ce livre sur lequel les siens doivent se réjouir que leurs noms soient écrits, Luc., X, 20, on entrevoit un mystère de prédestination qui relève de la seule bonté divine. La prière sacerdotale de Jésus, dans Joa., XVII, 6, 14-16, 24, cf. XV, 16, développe explicitement la même idée.

Cette élection est un acte souverainement libre et gratuit de la part de Dieu. On le devine à travers l'histoire de l'enfant prodigue, puisque le cadet coupable et dissipateur est, en fin de compte, aussi bien traité, sinon mieux, que son aîné resté fidèle. Luc., XV, 22-32. Mais ce caractère s'affirme surtout dans la parabole des ouvriers de la vigne. Matth., XX, 1-15. Quelle que soit l'heure où ils ont commencé leur travail, le père de famille leur alloue à tous également un denier et, contre le journalier qui murmure au nom de l'équité naturelle, il réclame le privilège de se montrer bon. D'où cette conclusion paradoxale, qui résume la morale de l'apologue : « Ainsi les derniers seront les premiers et les premiers les derniers. » *Ibid.*, 16; cf. XIX, 30. On ne saurait marquer avec plus de force que le don du royaume n'est pas soumis aux règles de la justice distributive.

« La parabole du maître qui a loué des ouvriers pour sa vigne, écrit P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 166, et qui les récompense en donnant autant aux derniers venus qu'à ceux de la première heure, est une parabole que l'évangéliste applique au royaume des cieux, et qui témoigne que Dieu revendique le droit de faire de son bien ce qu'il veut. On a dit avec raison que l'antinomie de la grâce divine et de la liberté humaine, que saint Paul mettra en pleine lumière, est impliquée dans l'évangile du royaume ». Et l'on voit que c'est dans la prépondérance de la grâce qu'en est ici cherchée la solution.

2. *Rapport du royaume aux actes humains.* — Au risque de dérouter notre besoin de systématisation, il se rencontre que le même Évangile donne à la contrepartie un non moindre relief, en faisant du royaume la suite et la récompense de nos bonnes œuvres.

Cette logique apparaît avec une particulière abondance dans le sermon sur la montagne. Matth., V, 3-12. Toutes les béatitudes y sont conçues de telle sorte que les pauvres et les affligés, les purs, les miséricordieux et les doux y sont proclamés « bienheureux » en raison du bonheur céleste qui les attend et que ce bonheur leur est réservé précisément parce qu'ils ont été affligés et pauvres, doux, purs et miséricordieux.

Or ce qui est ici affirmé surtout des épreuves l'est ailleurs tout autant des œuvres positives. Celui qui fait la volonté du Père entre au royaume, et non pas celui qui s'écrie : « Seigneur, Seigneur. » Matth., VII, 21. Le royaume est promis à la simplicité et à la pureté du cœur qui font ressembler l'homme à l'enfant, *ibid.*, XVIII, 3; à l'aumône qui échange les richesses périssables d'ici-bas contre les trésors du ciel, Luc., XII, 33-34; à la continence des eunuques volontaires. Matth., XIX, 12. « Ces premiers traits, note P. Batiffol, *op. cit.*, p. 159-160, font entrevoir le royaume comme un but que l'on atteint par une démarche morale; mais il est clair que la conversion n'est vraie qu'autant

qu'elle dure. » Ainsi le royaume devient le terme d'une vie tout entière dirigée selon l'esprit de l'Évangile.

Dès lors, le royaume ne peut qu'avoir le caractère d'une rétribution. Deux paraboles symétriques, celle des talents, Matth., xxv, 14-30, et celle des mines, Luc., xix, 12-27, tendent à montrer que la joie qu'il réserve sera proportionnée au bon vouloir de chacun. Sans doute ici encore la liberté divine affirme ses droits, puisque le serviteur qui avait le plus reçu est également celui qui recevra avec plus de surabondance. Mais, au total, il y a corrélation pour les serviteurs fidèles entre la récompense obtenue et le travail produit, comme pour le serviteur négligent entre son incurie et le châtiment dont il est l'objet. Dans les deux cas, les œuvres de la vie comptent au même titre en regard des destinées éternelles. « Suivant la mesure d'après laquelle vous mesurerez vous serez mesurés à votre tour. » Matth., vii, 2.

Ainsi, de même que l'Évangile est un bienfait que l'homme peut préparer et doit faire fructifier, le royaume dont il nous promet la possession, tout en étant un don de la libéralité divine, peut et doit être conquis par nos efforts. Mais, du moment que Dieu veut compter avec nos œuvres, n'est-ce pas dire qu'elles ont une valeur devant lui? Et c'est par là que, dans une doctrine toute dominée par la grâce, l'idée de mérite vient légitimement s'insérer.

3° *Moyens du salut : Don de la justice.* — Pour reconnaître le don de l'Évangile et préparer le don du royaume, un renouvellement de la vie est indispensable, dont la conversion du cœur est le point de départ et la « justice » le terme idéal.

1. *Aspect négatif : Critique du pharisaïsme.* — Dans le milieu historique où s'est développé l'Évangile, la prédication de cette « justice » a d'abord un caractère polémique et s'oppose au pharisaïsme ambiant, qui sert à la définir par opposition. Au lieu de condamner irréductiblement le mérite des œuvres, comme le veulent les protestants, cette critique permet, au contraire, d'en saisir la véritable signification.

Il n'est pas douteux que la parabole du pharisien et du publicain ne soit dirigée contre ceux « qui se croyaient assurés d'être justes »; mais on n'oubliera pas que l'évangéliste ajoute aussitôt : « et qui méprisaient les autres ». Luc., xviii, 9. Si la première phrase pouvait, à la rigueur, paraître condamner toute prétention à la « justice » et prendre, de ce chef, une portée dogmatique absolue, la seconde y introduit une nuance morale qui la ramène sur le terrain du relatif. Il ne s'agit pas ici de juger un système, mais de censurer un défaut. De fait, la prière du pharisien porte en elle un double vice, celui de traduire une suffisance orgueilleuse : « Je ne suis pas comme le reste des hommes », et, par surcroît, de l'appuyer sur des œuvres purement extérieures comme l'acquittement des jeûnes et des dîmes. En regard, mieux vaut l'attitude du publicain, qui avait sans doute des fautes plus graves à se reprocher, mais qui s'humilie en se proclamant « pécheur ». « La comparaison, dit fort bien le P. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 478, est entre deux personnes, non entre deux justices. » Jésus n'a pas un mot sur ou contre les pratiques dont se prévaut le pharisien : il blâme seulement l'orgueil qui le porte à s'en vanter.

Ailleurs le Christ insinue que cette « justice » des pharisiens est illusoire, mais sans quitter encore le domaine des simples faits. « Vous êtes de ceux, leur dit-il, qui se font passer pour justes devant les hommes; mais Dieu connaît vos cœurs, car ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu. » Luc., xvi, 15. « Leur erreur religieuse, explique le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 439, c'est d'apprécier ce que Dieu compte pour rien et de s'en faire un argument pour établir leur justice. Ils posent donc pour justes, et tout cela : richesse, bonne réputation, art de se faire valoir, constitue une très haute façade, mais une façade aux yeux des hommes, non aux yeux de Dieu qui voit le dedans et qui déteste cette élévation. » Tout ce qui peut ressortir de ce reproche, c'est, ici encore, une leçon d'humilité.

Cet orgueil des pharisiens s'accompagne assez naturellement de vaine gloire. Ils aiment faire ostentation devant les hommes de leurs aumônes, de leurs prières, de leurs macérations. Matth., vi, 2, 5, 16. A quoi Jésus oppose, *ibid.*, 2, 3-4,6, 17-18, le précepte de faire le bien « dans le secret », de telle sorte qu'il soit connu de Dieu seul. Ce n'est pas déprécier les œuvres, c'est plutôt les consacrer, que d'inviter à la pureté d'intention qui leur assure leur véritable valeur.

Encore faut-il ne pas prendre le change sur leur nature. Indépendamment de ces défauts de surface, le plus grand tort des pharisiens consiste dans leur formalisme. Attentifs aux observances légales, ils négligent le service effectif de Dieu. Soucieux d'éviter la moindre souillure rituelle, ils laissent subsister le péché dans leur cœur. Ce n'est pas qu'ils ignorent la Loi; mais, outre qu'ils la surchargent de leurs interprétations au point d'en faire un insupportable fardeau, « ils disent mais ne font pas ». A l'encontre de cette hypocrisie, Jésus demande le culte « en esprit et en vérité », Joa., iv, 23-24, c'est-à-dire la pratique sincère des commandements et la fuite du péché. Matth., xv, 1-20; xxiii, 1-33.

« L'imperfection de la morale du judaïsme », telle du moins que la comprenaient et la pratiquaient les pharisiens, « tient à ce qu'elle est un catalogue de préceptes et de prohibitions au lieu de créer dans l'homme intérieur un cœur bon. C'est au dedans du cœur des hommes qu'il faut mettre la lumière et l'énergie. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 114-115. Et c'est ainsi que l'Évangile s'oppose au pharisaïsme sans qu'on puisse alléguer contre l'usage des œuvres ce qui est dit des abus qui en défigurent la pratique. Au contraire, serait-il excessif d'induire que la censure de ces défauts est une recommandation de la morale dans la mesure même où elle vise à une rectification de la moralité ?

2. *Aspect positif : Rôle et valeur d s œuvres.* — Aussi bien est-il à peine besoin de démontrer que la religion du Christ se traduit par l'obligation d'un plus strict assujettissement aux lois de l'ordre moral.

a) Données évangéliques — D'une part, en effet, « l'Évangile ne répudie aucun des préceptes du décalogue : il les confirme, il les nuance, mais surtout il en fait une loi intérieure ». P. Batiffol, *op. cit.*, p. 113. Il y ajoute, d'autre part, sa note spécifique sous forme d'exigences plus hautes. « Le discours sur la justice nouvelle, qui se lit dans le premier Évangile, Matth., v, 20-48, est tout entier l'antithèse de ce que la morale juive impose et de ce que Jésus réclame. Il s'ouvre sur cette déclaration : « Si votre justice ne l'emporte pas sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Et il se clôt par celle-ci : « Soyez donc parfaits, vous, comme votre Père céleste est parfait. » Batiffol, *op. cit.*, p. 116-117. Autant dire que l'Évangile n'est rien s'il ne doit devenir une école de vie meilleure. Et cette règle n'en est que plus exigeante dès là qu'on fait intervenir l'amour. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. » Joa., xiv, 15. Cf. xiii, 13-15, 35; xv, 8-17.

Cela étant, serait-il possible que cet effort fût dénué de valeur? La question ne se pose même pas : d'emblée le Christ assure une récompense aux œuvres dont il prêche la nécessité. En effet, la sanction des actes

humains est en rapport immédiat et logique avec l'inspiration morale de leurs auteurs. Parce qu'ils obéissent au désir de la vaine gloire, les pharisiens ont déjà « reçu leur récompense ». Matth., vi, 2, 5, 16. Au contraire, c'est Dieu même qui « rendra » aux fidèles le bien qu'ils auront fait pour lui seul. *Ibid.*, 1, 4, 6, 18.

Une première rétribution a lieu dans la vie présente par l'effet propre du bien accompli. Dès les Synoptiques, on trouve, sous forme concrète, quelques indications du bonheur que l'œuvre sainte entraîne nécessairement à sa suite. N'est-ce pas déjà beaucoup que de se savoir les « fils de Dieu » en imitant sa conduite, sans compter la joie de faire par là glorifier son nom? Matth., v, 16 et 45. Le quatrième Évangile surtout donne à ce mysticisme un développement considérable en identifiant la vie éternelle au service présent de Dieu et *vice versa*. Voir Joa., vi, 57; x, 10; xiv, 15, 19-21; xv, 4-6; xvii, 3.

Cependant, dans un Évangile tout orienté vers les perspectives de l'au-delà, il faut s'attendre à ce que le bien prolonge ses effets bienfaisants jusque dans l'éternité. Voilà pourquoi le chrétien est invité à se faire « un trésor dans le ciel ». Matth., vi, 20. Cf. xix, 21; Marc., x, 21; Luc., xii, 33. Tandis que l'homme aux aspirations terrestres cherche à obliger ceux qui peuvent le lui rendre ici-bas, le disciple du Christ fera du bien aux pauvres gens, qui sont incapables d'user de retour, n'escomptant pas d'autre rétribution que celle qui aura lieu « à la résurrection des justes ». Luc., xiv, 14. Les grandes épreuves assurent « une récompense abondante dans le ciel », Matth., v, 12; mais les moindres bonnes actions auront aussi la leur, ne fût-ce que le fait d'avoir donné un verre d'eau fraîche à l'un des fidèles au nom de Jésus, *ibid.*, x, 42. Entre toutes, l'aumône a un prix tout particulier : « Donnez et l'on vous donnera. » Luc., vi, 38. Cf. xi, 41; xii, 33; xvi, 9. A plus forte raison le renoncement total que propose l'Évangile : il assure « le centuple » ici-bas et, par surcroît, « la vie éternelle ». Matth., xix, 27-29. Par où l'appel aux œuvres rejoint le thème déjà étudié, col. 595, des conditions préparatoires au royaume.

En même temps que l'idée contenue dans ces textes, il n'est pas inutile de remarquer le caractère des termes qui servent à l'exprimer. Non seulement la vigueur en égale la simplicité, mais ils semblent choisis pour marquer, sous la forme la plus étroite qui soit possible, la relation de l'œuvre à la récompense. Dans saint Luc, xiv, 14, il est parlé de « rétribution », ἀνταποδοθήσεταί σοι, et celle que Dieu réserve au bienfaiteur désintéressé des pauvres est un acte du même ordre qu'aurait été le leur s'ils avaient eu les moyens de l'accomplir : ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι. Chez saint Matthieu, v, 12 et x, 42, et saint Luc, vi, 23, 35, il est question de « salaire », μισθός. Pris dans toute leur rigueur, l'un et l'autre de ces termes sembleraient indiquer un rapport de stricte justice. Sans les presser jusque-là, on ne peut méconnaître qu'ils énoncent de la manière la plus ferme la valeur objective inhérente à nos œuvres et qu'ils en font un véritable titre par rapport au bonheur céleste. Le mérite est-il autre chose?

Au demeurant, cette économie de juste rétribution n'est pas seulement un fait : elle intéresse les attributs de Dieu. De même, en effet, que jadis pour Jahvé, il est écrit du Fils de l'homme qu'il viendra « rendre à chacun selon ses œuvres », ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ, Matth., xvi, 27. Principe qui se retrouve ailleurs pratiquement inclus dans les sentences du dernier jugement. *Ibid.*, xxv, 34-36; cf. Joa, v, 29. Rien n'est plus significatif, pour montrer l'accord des deux alliances, que de retrouver dans l'Évangile cette formule caractéristique de l'Ancien Testament. Dans les deux cas, c'est la justice divine qui apparaît au premier plan; mais, dans les deux aussi, elle se manifeste par le respect du mérite humain : les deux vérités vont toujours de pair dans l'économie de la révélation.

b) Objections protestantes. — Pour échapper à cette conclusion, il est classique, chez les protestants, de distinguer entre salaire et récompense, celui-là seul impliquant une sorte de dette qui supposerait un mérite, tandis que celle-ci ne signifierait qu'un acte libéral de l'amour divin. Un père peut promettre et donner à son fils une récompense sans qu'il soit besoin d'admettre que l'enfant ait sur elle un droit.

Cette distinction, derrière laquelle s'abritaient déjà Mélanchthon, *Loci communes*, édit. de 1543, dans *Corpus Reform.*, t. xxi, col. 798-799, et Calvin, *Inst. chr.*, édit. de 1539, x, 77-80, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. i, col. 792-796, se retrouve encore chez des théologiens modernes, tels que A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, t. iv, p. 422, cf. t. iii, p. 283-284, et H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 14. « Si on la prend dans son ensemble, écrit ce dernier, la conception de la vie qui émane de Jésus rend impossible l'idée d'un rapport juridique entre Dieu et ses enfants. Pour lui, la valeur de la conduite repose toujours sur le fait qu'elle exprime une intention dirigée vers le royaume des cieux. La récompense s'applique à la personnalité qui se révèle dans l'œuvre, mais non pas à l'action comme telle. »

Est-il besoin de dire que ce prétendu « rapport juridique » de l'homme à Dieu est un mythe forgé par l'esprit de controverse? L'objection atteindrait en plein l'idée d'un mérite indépendant et qui s'imposerait, pour ainsi dire, à Dieu du dehors : elle n'effleure même pas la conception catholique d'un mérite dont Dieu est le premier auteur et qui ne vaut qu'en vertu de ses promesses. De même, parler de « la personnalité qui se révèle dans l'œuvre », c'est réclamer cet élément moral qui seul donne à nos œuvres leur prix, par opposition au formalisme pharisien qui ne regarderait qu'à la matérialité des actions. Mais c'est aussi reconnaître indirectement que les actes accomplis dans ces conditions — et tous les chrétiens sont d'accord sur leur nécessité — portent en eux-mêmes un principe réel de valeur dont la récompense est la consécration.

Il n'est donc pas possible de se dérober devant cette logique élémentaire qu'en promettant le ciel à nos bonnes œuvres Jésus en affirmait implicitement la dignité propre et, par voie de conséquence, le caractère méritoire devant Dieu. Aussi bien l'enseignement indéniable de l'Évangile sur la récompense des œuvres semble-t-il embarrasser les théologiens protestants, si l'on en juge par les efforts qu'ils prodiguent périodiquement pour l'accorder avec les principes de l'orthodoxie selon la Réforme. Voir la bibliographie. N'est-ce pas dire par là-même que la doctrine catholique du mérite y trouve à bon droit son point d'appui?

3. *Appréciation subjective des œuvres.* — De ces principes qui commandent l'activité humaine au regard de la grâce divine se dégage une pédagogie pratique. Quelques traits supplémentaires de l'Évangile en éclairent la direction, qui complètent l'enseignement de Jésus sur la valeur objective des œuvres par l'indication précise de l'importance qu'il convient à chacun de leur attribuer.

Contre la confiance excessive que les Juifs étaient tentés de mettre dans les mérites de leurs pères, il est certain que le Christ accentue le sens de l'individualisme dans l'affaire de salut. « Aux yeux de Dieu

l'âme individuelle est l'unité. Il faut rappeler la parole de saint Jean Baptiste aux pharisiens et aux sadducéens : « N'essayez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père » Matth., III, 9. Ni le sang d'Abraham, ni la justice selon la loi, ne sauraient plus rassurer l'homme sur ce qu'il doit à Dieu. » P. Batiffol, *op. cit.*, p. 113. C'est pourquoi Jésus proclame l'indifférence de la famille, Matth., XII, 48-50, du voisinage, Luc., XIII, 26-27, voire même des charismes, Matth., VII, 22-23. « Si vous êtes les fils d'Abraham, faites donc les œuvres d'Abraham. » Joa., VIII, 39. Une seule chose compte, qui est d'accomplir la volonté de Dieu : c'est uniquement d'après ses œuvres que chacun sera traité au dernier jour. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1752-1753. Ce qui n'exclut d'ailleurs pas la médiation rédemptrice de Jésus, Matth., XX, 28 et XXVI, 28, ni son intervention devant Dieu au profit de ceux qui l'auront dûment confessé ici-bas. Matth., X, 32. Cf. *ibid.*, XVIII, 20; Joa., XIV, 14; XV, 16; XVI, 23-24.

Dans ces perspectives d'une stricte responsabilité personnelle on s'étonnerait de ne pas voir apparaître le sentiment de notre indignité. Quelle que soit son insistance à présenter Dieu sous un aspect paternel et à nous suggérer, en conséquence, des dispositions de fils à son endroit, dans la prière même où il nous invite à le saluer comme « notre père qui est aux cieux », Jésus nous interdit d'oublier les « dettes » dont nous avons toujours à solliciter la rémission. Matth., VI, 12. La parabole du maître et des serviteurs, *ibid.*, XVIII, 23-35, suggère que nous devons nous tenir à son égard pour des débiteurs insolvables et préparer par la miséricorde à l'égard de nos frères celle dont nous aurons nous-mêmes besoin.

En dehors même de la considération de nos fautes, il ne faut pas perdre de vue ce que nous devons à Dieu par le fait de notre dépendance. « Qui de vous, s'il a un serviteur qui laboure ou garde les troupeaux, lui dira quand il rentre des champs : Va vite te mettre à table? Mais ne dira-t-il pas plutôt : Prépare-moi à souper et ceins-toi pour me servir jusqu'à ce que j'aie mangé et bu; après quoi tu mangeras et boiras toi-même? Doit-il de la reconnaissance à ce serviteur de ce qu'il a exécuté ses ordres? De même vous, quand vous avez fait tout ce qui vous est ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire. » Luc., XVII, 7-10.

On aurait ici, d'après la théologie protestante, le texte régulateur des relations entre l'homme et Dieu. « Sentence classique » pour s'opposer « aux éternelles prétentions du mercenaire », écrit A. Grétillat, *op. cit.*, t. IV, p. 385, après Calvin, *Inst. chr.*, X, 51, col. 770. H. Schultz s'en prévaut également, *loc. cit.*, p. 15 : « Du moment que Jésus se plaît à présenter le rapport de Dieu aux siens sous l'image du maître et de ses serviteurs, la notion d'un salaire et d'un mérite au sens strict est exclue par là même. Un serviteur au sens de l'antiquité ne peut acquérir aucun mérite... Le maître peut le récompenser; mais ceci reste, au fond, un acte de son bon plaisir. »

A cette exégèse tendancieuse il suffit d'opposer le sens littéral de la parabole. Elle s'appuie, observe le P. Lagrange, sur les usages du temps en matière de service, « que Jésus ne blâme ni n'approuve, et qui servaient seulement de terme de comparaison ». Tel étant le cadre, voici le sens de la partie narrative. « Le maître sait bon gré à son serviteur de remplir son office; mais il ne lui doit pas une reconnaissance spéciale pour avoir accompli ses ordres. Il n'est pas question du rapport des œuvres avec le salaire, encore moins du mérite des œuvres. Le serviteur qui continue son service la journée terminée n'est pas un salarié, mais un esclave. Entre le maître et lui nul contrat. » La partie morale doit s'entendre suivant la même ligne. « Quoique les serviteurs ne représentent pas les hommes, ni le maître Dieu à la façon d'une allégorie, cependant il est fait application des rapports entre maître et serviteurs à ceux des hommes envers Dieu... Le Sauveur ne refuse pas d'admettre qu'on ait observé tous les commandements... Il ne dit pas non plus que ce soit peu de chose, encore moins qu'on demeure pécheur malgré cela. Il invite simplement les Apôtres à s'établir dans des sentiments d'humilité, exprimés par la formule : nous sommes des serviteurs, ἀχρεῖοι, inutiles... Le mot ne doit pas être analysé en toute rigueur, ni surtout comme un verdict de la part de Dieu. Les serviteurs de la parabole n'avaient point été inutiles dans la rigueur du terme; mais ils devaient s'estimer inutiles, et, comme l'humilité doit avoir un fondement réel, ce fondement est indiqué : « nous avons fait ce que nous devons faire ». On n'a point coutume de s'enfler pour cela... Voir ici « le non-mérite des œuvres » (Godet) ou « l'infériorité de la simple pratique des commandements » (Maldonat), c'est introduire dans l'exégèse des précisions théologiques étrangères au sujet. » *Évangile selon saint Luc*, p. 455-457. Cf. Knabenbauer, *Ev. sec. Lucam*, Paris, 1905, p. 487-489.

Ainsi la parabole et sa conclusion ne veulent être qu'un correctif à l'orgueil humain. Loin de contredire la doctrine du mérite affirmée par ailleurs, elles apportent au principe dogmatique ce qu'on pourrait appeler le complément d'un directoire moral. Il n'est pas question de demander à l'Évangile une systématisation de tous points arrêtée : il suffit que la valeur des œuvres humaines y soit reconnue et que, sous le bénéfice de la grâce qui les environne de toutes parts, elles soient néanmoins partout prises en considération dans l'économie du salut individuel pour que la foi de l'Église apparaisse en légitime continuité, non seulement avec la lettre de l'enseignement de Jésus, mais avec l'esprit qui en ressort.

III. DOCTRINE DES APÔTRES. — En présentant l'Évangile au monde, les Apôtres étaient amenés à le mettre en rapport avec l'activité humaine dont il venait tendre toutes les énergies en vue du royaume des cieux. Il s'agissait pour eux de justifier au regard des juifs et des païens les droits de l'économie nouvelle à laquelle ils entendaient soumettre leurs intelligences, de consoler ou stimuler les chrétiens au nom des espérances qu'autorisait leur foi. C'est ainsi que, sans être nulle part traitée *in extenso*, la question du mérite des œuvres revient souvent dans leurs écrits et finit par y être touchée sous la plupart de ses aspects.

1° *Saint Paul.* — Dans sa vie comme dans sa doctrine, le pharisien converti qui est devenu l'apôtre saint Paul est, à n'en pas douter, le témoin par excellence de la grâce divine. C'est à tel point que la Réforme a toujours émis la prétention de mettre sous son patronage ses thèses les plus paradoxales sur la vanité des œuvres et la justification par la seule foi. Pour écarter ces interprétations tendancieuses, il suffit de rétablir l'équilibre de sa pensée en distinguant les divers plans où elle se meut.

1. *Avant la justification.* — Une des originalités les plus marquantes de saint Paul, et qui fait de lui le docteur éminent du surnaturel, est la systématisation qu'il esquisse pour la première fois de l'état de l'humanité en regard de l'économie chrétienne. Deux affirmations complémentaires définissent sa position à cet égard : impuissance de l'homme à se justifier, souveraine gratuité de notre justification dans le Christ, l'une et l'autre ayant pour commun résultat d'exclure toute idée d'un mérite préparatoire à la justice et à la foi qui en est le principe.

Le début de l'Épître aux Romains développe *ex professo* cette vue synthétique de l'histoire religieuse. Aux païens, qui avaient à leur disposition la loi naturelle, il reproche de n'en pas avoir tenu compte et de s'être laissé choir dans la plus grossière immoralité. i, 18-ii, 16. Favorisés des oracles divins, iii, 3, les juifs n'en ont pas mieux profité; car ils n'ont pas mis en pratique la Loi qu'ils se glorifient de posséder. ii, 17-iii, 8. Ainsi, non seulement les hommes n'arrivent pas à se justifier par eux-mêmes, mais ils sont tous gravement coupables. ii, 9-23. « L'Écriture, comme le dit ailleurs l'Apôtre, Gal., iii, 22, a renfermé toutes choses sous le péché, pour que la promesse qui vient de la foi au Christ Jésus fût donnée à ceux qui croient. » De cette égale indignité des deux groupes humains il suit que leur justification est absolument gratuite. Rom., iii, 24. « Nous sommes sauvés par grâce au moyen de la foi, et non par nous-mêmes ; car c'est un don de Dieu et qui ne vient pas de nos œuvres, afin que personne ne se puisse glorifier. » Eph., ii, 8-9; cf. Tit., iii, 5. A quoi il faut joindre, pour voir jusqu'où s'étend cette gratuité, ce que saint Paul ajoute ailleurs sur le redoutable mystère de la prédestination. Rom., viii, 29-30; ix, 11-17.

Ces principes étant posés pour tous les hommes en général, saint Paul se plaît à insister sur le cas des juifs, pour affirmer à leur adresse l'insuffisance des œuvres purement légales. Rom., iii, 20, 28; Gal., ii, 16. Affirmations derrière lesquelles on devine une polémique contre la conception qui réduirait le salut à une sorte de marché. Rom., iv, 2-4. Plus que cela, c'est la Loi elle-même qui devient pour ses adeptes une occasion de mal faire, soit à cause de la multitude de ses exigences, Gal., iii, 10-12, soit parce qu'elle donne la connaissance du précepte sans accorder la force de l'accomplir. Rom., vii, 7-25. Voir Justification, t. viii, col. 2049-2067.

On se méprendrait d'ailleurs à étendre immédiatement à tous les juifs ou à tous les païens la doctrine de saint Paul sur le paganisme et le judaïsme comme systèmes. L'Apôtre ne se place pas ici au point de vue psychologique pour apprécier l'état réel des individus, mais au point de vue dogmatique pour juger la valeur des deux économies. « Dans le Christ Jésus, la circoncision ne sert de rien et pas davantage le prépuce, mais bien la foi qui opère par la charité. » Gal., v, 6; cf. vi, 15.

Au contraire, quand il condamne les païens qui, ayant connu Dieu, « ne l'ont pas honoré comme tel », Rom., i, 21, quand il les blâme de n'avoir pas suivi les indications de leur conscience au sujet des crimes dont ils se rendent coupables, *ibid.*, 32, ce qu'il leur reproche, au fond, n'est-ce pas l'absence d'œuvres? Dans la suite, *ibid.*, ii, 7, 13-14, 26, il envisage sans y contredire l'hypothèse d'un gentil qui observe les préceptes de la loi naturelle.

Il semble tout d'abord plus sévère pour les juifs, qui mettent leur confiance dans les « œuvres de la Loi » et, par là, s'obstinent à poursuivre une justice propre qui leur fait tourner le dos à la justice de Dieu. Rom., x, 3; cf. ix, 30. Mais ceci encore ne vise que l'abus de quelques-uns, voir Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 253, celui que l'Apôtre avait caractérisé plus haut, iv, 4, comme la prétention d'acquérir devant Dieu un titre *secundum debitum*, et n'interdit pas de supposer que certains puissent pratiquer avec profit une Loi bien comprise. Alors la circoncision sert à quelque chose, ii, 25 : c'est la circoncision du cœur qui fait le véritable juif, celui « qui ne se montre pas » au dehors et « qui tient sa louange non des hommes mais de Dieu ». L'Apôtre eût-il pu tenir ce langage si cet idéal représentait une impossibilité?

Dans ces systèmes impuissants il peut donc y avoir place pour des vertus individuelles. En les supposant réalisées, quelle en serait la valeur au regard de l'accession à la foi chrétienne qui est le seul principe efficace du salut? Saint Paul ne semble pas s'être posé la question. Attentif à souligner de préférence la grâce de Dieu, il se plaît à rappeler aux convertis la déchéance morale dont la profession de l'Évangile les a retirés. I Cor., vi, 11; Eph , ii, 3-4, 8; Col., i, 13. Mais ceci ne dépasse pas la simple constatation d'un fait. Du moment que les bonnes œuvres sont possibles pour les non-chrétiens, elles ne peuvent pas ne pas avoir leur prix. L'Apôtre reconnaît que le vrai juif est agréable à Dieu, οὗ ὁ ἔπαινος... ἐκ τοῦ Θεοῦ, Rom., ii, 30, qu'il peut, et tout autant le païen, obtenir « gloire et honneur et paix » au jugement divin, *ibid.*, 10, c'est-à-dire, en somme, atteindre le salut. Il n'est donc pas contraire à sa pensée d'admettre que la gratuité de la justification n'est pas incompatible avec une certaine préparation de leur côté.

Aussi bien voit-on ailleurs, Act., xvii, 23-24, que le même saint Paul ne craint pas de s'appuyer sur la religiosité des Athéniens pour leur annoncer le Dieu qu'ils honorent sans le connaître. N'est-ce pas laisser entendre que cette bonne volonté, quelque confuse qu'elle soit, les met néanmoins sur le chemin de la vérité? Plus nettement, les prières et aumônes du centurion Corneille sont mises en rapport direct avec sa conversion. Act., x, 1-4, 31, 35. Autant il serait excessif de chercher là un mérite proprement dit, autant ne faut-il pas négliger l'indication qui s'en dégage. Ces touches concrètes achèvent de préciser ce que saint Paul laissait tout au moins entrevoir du rôle et de l'efficacité relative des œuvres pour acheminer les âmes à la grâce de la foi.

2. *Après la justification.* — En regard du triste tableau de ce qu'est l'humanité sans le Christ, saint Paul dessine en traits éclatants celui des effets qu'y développe l'action puissante de son esprit. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que l'Apôtre conçoit la grâce comme une régénération intérieure de l'âme, voir Justification, t. viii, col. 2067-2075 ; il suffit de marquer les conséquences qui en découlent sur l'importance et le mérite des œuvres.

Rien n'est plus notoire que l'insistance de saint Paul à réclamer du chrétien une conduite conforme à sa foi. La vie morale est pour lui profondément enracinée dans le dogme. C'est parce que l'âme justifiée possède en elle l'esprit de Dieu qu'elle doit montrer au dehors les œuvres qui en sont le « fruit ». Gal., v, 22. Ensevelis avec le Christ par le baptême, nous devons ressusciter avec lui et « marcher dans une vie nouvelle ». Rom., vi, 4; cf. vii , 12-14. Le grand malheur pour nous serait de « recevoir la grâce de Dieu en vain ». II Cor., vi, 1.

En faisant de nous les « fils de Dieu », Rom., viii, 14, ces œuvres saintes nous font également ses « héritiers » et les « cohéritiers du Christ ». *Ibid.*, 17. Saint Paul glisse sans transition de cette réalité présente à cette espérance future. « Affranchis du péché, devenus les esclaves de Dieu, vous possédez le fruit que vous en retirez pour la sainteté, et la fin est la vie éternel e. Car la solde du péché est la mort, tandis que le don de Dieu est la vie éternelle. » Rom., vi, 22-23. Il y a donc continuité de nos œuvres à leur sanction dans l'au-delà. Ce dernier texte indique pourtant une nuance, depuis longtemps remarquée, entre la sanction du bien et celle du mal. En effet, l'Apôtre y parle de « solde », τὰ ὀψώνια, uniquement à propos de la mort, tandis que la vie éternelle y est qualifiée de « don gracieux », τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ. « Le changement de tournure est voulu, observe à ce sujet le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 158, et a été noté par saint

Augustin. » Il l'était même déjà par Origène. Voir plus bas, col. 627 et 650. « Les protestants en concluent que Paul exclut le mérite. Mais les mérites dont parlent les catholiques sont des mérites acquis sous l'influence de la grâce. » C'est dire que, si ce passage invite à ne pas oublier ce qu'il y a de gratuit dans le don de la vie éternelle, il n'empêche pas de reconnaître, à condition qu'il soit constant par ailleurs, le caractère méritoire de nos œuvres à son endroit.

Or il n'est pas douteux qu'il n'y ait corrélation, aux yeux de l'Apôtre, entre notre vie d'ici-bas et nos destinées futures. Il en est ainsi déjà pour le Christ, qui fut couronné de gloire à cause de son sacrifice. Phil., II, 8-9. De même en sera-t-il pour nous: « Ce que l'homme aura semé, il le moissonnera. » Et cette règle vaut pour la « vie éternelle », tout autant que pour la « corruption ». Gal., VI, 7-8; cf. Rom., VIII, 13. Aussi bien ailleurs, et cela dans un contexte nettement eschatologique, saint Paul parle-t-il expressément de « récompense », μισθός, I Cor., III, 8, 14, le même mot qu'il écartait, Rom., IV, 4, à propos des œuvres qui précèdent la justification. Mais est-il besoin de noter que, si l'idée de récompense n'exclut pas du tout la bonté chez celui qui l'accorde, elle implique nécessairement un certain titre chez celui qui la reçoit?

Cette valeur objective de nos actes est, du reste, formellement rattachée par saint Paul à l'attribut divin de justice. Il faut se souvenir, en effet, qu'un jour doit se manifester « le juste juger de Dieu », δικαιοκρισία τοῦ Θεοῦ, qui « rendra à chacun selon ses œuvres », ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Et ceci comporte la double alternative de « la vie éternelle à ceux qui se livrent avec persévérance aux bonnes œuvres » et de la colère à ceux « qui, indociles à la vérité, sont dociles à l'injustice ». Rom., II, 5-8; cf. II Cor., V, 10; XI, 15; II Tim., IV, 14. « C'est, note le P. Lagrange, *op cit.*, p. 45, le principe fondamental de la sanction morale, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien. » Et c'est aussi, par le fait même, la consécration du mérite qui en fait la base. Cf. I Cor., IV, 5, où il est dit à propos du dernier jour : Τότε ὁ ἔπαινος... ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ.

A propos de ce « juste jugement de Dieu », l'Apôtre énonce encore la même loi dans II Thess., I, 5-7: «...Dieu veut vous rendre dignes de ce royaume pour lequel vous souffrez, εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας. Car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction, ἀνταποδοῦναι, à ceux qui vous affligent et de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous. » « Dieu, expose fort bien F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 10e édition, 1925, p. 456, nous ménage l'épreuve pour nous rendre dignes de la couronne; en l'accordant, il fait acte de justice; il exerce un jugement aussi juste qu'en la refusant aux impies; des deux côtés, il y a rétribution. On ne saurait dire plus clairement que le royaume de Dieu se conquiert, se gagne, se mérite. Certes, on travestirait la pensée de Paul en supposant que le mérite, tout réel, tout personnel qu'il est, puisse être le fait de nos seuls efforts. C'est Dieu qui, après nous avoir mis en main le pouvoir de mériter, nous excite et nous aide à en faire usage... Il n'en est pas moins vrai que le mérite est nôtre et nous crée un droit véritable auprès de Dieu. »

C'est pourquoi le céleste « héritage » reçoit ailleurs, Col., III, 24, le nom même de « rétribution »: Εἰδότες ὅτι ἀπὸ τοῦ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. « Visiblement, conclut avec raison H. Schultz, *loc. cit.*, p. 13, Paul n'a ressenti aucune difficulté dans ces conceptions qui pour les réformateurs, dans leur systématisation de la pensée paulinienne, sont devenues difficilement assimilables. »

On peut même entrevoir qu'il y a une certaine proportion entre nos œuvres et les degrés de la récompense. Car la gloire qui attend les hommes à la résurrection est inégale, I Cor., XV, 41-42, et cette inégalité ne saurait avoir d'autre cause que le travail ou la générosité de chacun. *Ibid.*, III, 8; II Cor., IX, 6; Eph., VI, 8. Il reste, au demeurant, qu'on ne saurait établir de commune mesure entre nos humbles efforts et la gloire qui en est le terme, soit à cause de la transcendance propre à celle-ci, I Cor., II, 9, soit parce que nos épreuves momentanées d'ici-bas ne sont rien en comparaison d'une béatitude sans fin. Rom., VIII, 18; II Cor., IV, 17-18. Et par là s'accuse encore ce qu'il y a de grâce jusque dans la récompense que nous sommes admis à mériter.

De ces principes découle une pédagogie spirituelle, dont saint Paul esquisse çà et là les grandes lignes. Parce que le salut est entre nos mains, nous devons « abonder en toute œuvre bonne », II Cor., IX, 8, cf. Gal., VI, 9, avec la ferme assurance que « notre effort n'est pas vain dans le Seigneur ». I Cor., XV, 58. Mais aussi, parce qu'il est entièrement subordonné à la grâce, ce n'est pas en nous-mêmes, mais en Dieu qu'il convient de nous glorifier. I Cor., I, 31; II Cor., X, 17-18; cf. Rom., XI, 17-24. Et parce que nous sommes des êtres fragiles, il y a toujours lieu pour nous de travailler « avec crainte et tremblement ». Phil., II, 12. C'est entre ces deux pôles également certains de sa foi que l'âme chrétienne doit se tenir, sans que la confiance en Dieu doive lui faire méconnaître sa propre responsabilité et, réciproquement, sans que celle-ci puisse lui faire perdre de vue celle-là.

3. *Exemple personnel de l'Apôtre.* — Ces divers aspects théoriques du mérite des œuvres se reflètent dans l'âme de saint Paul. L'Apôtre s'est assez souvent et assez vivement dépeint au cours de ses épîtres pour offrir, si l'on peut ainsi dire, le type du chrétien dans la variété de ses sentiments à l'égard de Dieu.

Nul n'a reconnu avec plus de force et d'émotion reconnaissante la part de Dieu à l'origine de sa vocation, Gal., I, 15, et de sa persévérance. II Cor., XII, 9. Mais, s'il doit tout à la grâce, il sait également qu'elle n'est pas demeurée stérile en lui et qu'il a « travaillé plus abondamment que personne ». I Cor., XV, 10. C'est pourquoi il ne craint pas, lui aussi, de « se glorifier un petit peu » et d'énumérer avec une noble fierté les labeurs, les traverses, les joies et les fruits de son apostolat. II Cor., XI, 16-XII, 10; cf. VI, 4-10. Longue apologie dont il s'excuse sans pour cela y renoncer, et dont l'accent spirituel rappelle celui du psalmiste qui célèbre ses œuvres pour plaider son innocence. Voir plus haut, col. 588. Ici encore le sentiment de la grâce et l'humilité qu'elle inspire n'empêche pas le légitime témoignage que la bonne conscience se rend à elle-même.

De ses œuvres l'Apôtre recueille tout d'abord, avec la satisfaction de remplir dignement son ministère et d'en constater les résultats, I Cor., IX, 18; Rom., XV, 16-19; II Cor., VII, 4; XII, 12, le bonheur de se sentir uni au Christ d'un incomparable et indissoluble amour, Rom., VIII, 35-39, d'être à lui à la vie et à la mort. *Ibid.*, XIV, 8; cf. I Thess., V, 10. Mais, comme l'athlète dans le stade, I Cor., IX, 24-27, il est aussi soutenu par l'espoir de la « couronne incorruptible » qu'il attend pour prix de ses efforts et il écarte, *ibid.*, XV, 32, la pensée que ceux-ci aient pu être inutiles en vue de l'éternité. « Personne, en effet, n'est couronné sans avoir régulièrement combattu », II Tim., II, 5; mais, « si nous sommes morts (avec le Christ), nous vivrons avec lui et, si nous participons à ses souffrances, nous aurons aussi part à son règne ». *Ibid.*, 11-12.

C'est pourquoi, en voyant approcher l'heure de sa

mort, saint Paul aime s'entretenir dans cette espérance, II Tim., IV, 7-8 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai conservé la foi. Il me reste à recevoir la couronne de justice que me décernera en ce jour-là le Seigneur, le juste juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui ont aimé son avènement. » L'expression « couronne de justice », ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, est sans doute une tournure hébraïque pour dire que cette couronne est justement méritée. En tout cas, elle est associée à l'idée du « juste juge » et attendue comme une rétribution de sa part, ὃν ἀποδώσει μοι... ὁ δίκαιος κριτής.

Quand bien même l'Apôtre ne le dirait pas expressément, chaque croyant fidèle aux obligations de sa foi aurait le droit de professer une semblable assurance. De même que l'enseignement de saint Paul montre comment la notion du mérite humain entre sans la fausser dans l'économie dogmatique du christianisme, son exemple en autorise et règle l'usage dans la vie pratique du chrétien.

2° *Saint Jacques*. — Longtemps il fut à la mode, chez les théologiens protestants, de mettre en opposition saint Paul et saint Jacques sur la place qui revient aux œuvres dans le système du salut. Cette antithèse classique est d'ailleurs de plus en plus abandonnée par les défenseurs de l'orthodoxie selon la Réforme, qui ne craignent plus aujourd'hui de reconnaître l'accord substantiel des deux Apôtres. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2204-2206. Aussi bien est-il évident que la différence indéniable de leur langage ne tient pas à une divergence de fond, mais à la diversité de leurs points de vue respectifs.

1. *Rôle des œuvres*. — Tandis que saint Paul est un spéculatif qui se penche volontiers sur le mystère des voies divines en matière de justification, un polémiste aussi qui veut rabattre les prétentions des juifs aussi bien que des Gentils, saint Jacques est un simple pasteur d'âmes, qui s'adresse en moraliste à des chrétiens pour leur apprendre ou rappeler leurs devoirs. Voir JACQUES (*Saint*), t. VIII, col. 269-270.

Ce point de vue moral s'accuse dès les premières lignes de l'épître et ne se dément pas un instant dans la suite. Il est d'ailleurs impossible de saisir le moindre essai d'ordre logique dans la succession de ses thèmes; mais on ne peut pas se méprendre sur leur caractère exclusivement pratique. L'auteur expose tout d'abord la vertu bienfaisante de l'épreuve, I, 2-18, puis la nécessité de conformer sa vie à la parole entendue, 19-27. D'où il passe à la « loi royale » de la fraternité sans « acception de personnes », II, 1-13, à l'obligation de refréner sa langue, III, 2-12, de pratiquer la concorde et la charité, III, 13-IV, 7, aux devoirs spéciaux des riches. V, 1-11.

Dans la trame un peu lâche de cette parénèse, exactement entre le développement sur la fraternité chrétienne et celui qui roule sur le gouvernement de la langue, vient s'insérer le passage célèbre, II, 14-20, sur la foi et les œuvres. La nécessité des œuvres ressortait déjà du chapitre premier, où l'auteur exhorte ses lecteurs à ne pas écouter seulement la parole de Dieu mais à la mettre en pratique, I, 22, et ramène la vraie religion à la pureté de la conscience et à la miséricorde envers les affligés. I, 27. Il y revient ici avec une plus grande insistance pour en marquer le rôle par rapport à la justification. « Que servirait-il, mes frères, si quelqu'un prétend avoir la foi sans avoir les œuvres? La foi le pourra-t-elle sauver? » Telle est la thèse fondamentale de l'Apôtre, II, 14, qu'il établit d'abord sur la raison, II, 15-19 : la foi sans les œuvres est une « foi morte », au lieu que la présence des œuvres traduit celle de la foi; puis sur l'Écriture, II, 20-26 : Abraham ne fut justifié que pour avoir consenti au sacrifice d'Isaac et la courtisane Rahab le fut aussi pour sa charité envers les messagers d'Israël.

La justification dont parle ici saint Jacques n'est pas la même dont traite saint Paul. Celui-ci se préoccupe de la genèse de la foi; celui-là de son utilisation et des conditions nécessaires pour obtenir, à la fin de la vie, miséricorde devant Dieu. La différence manifeste de leur objectif interdit d'admettre entre les deux apôtres la moindre contradiction. Voir JACQUES, t. VIII, col. 279-281, et JUSTIFICATION, col. 2075-2076. Tout ce qu'on peut raisonnablement conclure, c'est que saint Jacques, conformément à son but pratique, insiste sur l'obligation de traduire sa foi en actes et, parmi les différents aspects du christianisme, s'attache de préférence à son aspect moral.

2. *Valeur des œuvres*. — Déjà cette recommandation des œuvres morales en indique, en gros, la valeur. Elles donnent le moyen de « se sauver », II, 14 : par elles on devient « ami de Dieu », II, 23; comme Abraham et Rahab, on est « justifié ». II, 21, 23-25. Ailleurs on voit que celui qui travaille à la conversion d'un pécheur couvrira par cet acte de miséricorde « la multitude de ses péchés ». V, 20.

Ces divers biens représentent dès maintenant une réalité : celui qui s'adonne aux œuvres trouve déjà son bonheur dans son action même. I, 25. Mais, par delà cette vie passagère, l'Apôtre porte aussi et surtout son regard sur l'avènement du Seigneur qui approche, V, 7-8. C'est évidemment en vue de ce jugement divin que les œuvres ont, à ses yeux, tellement d'importance. « Elles nous y vaudront la couronne de vie promise par Dieu à ceux qui l'aiment. » I, 12; cf. II, 5.

Saint Jacques dit « couronne de vie », τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, exactement comme saint Paul disait « couronne de justice ». Voir plus haut, col. 607. Plus nettement que celui-ci, il précise que cette « couronne » est subordonnée à la promesse divine. Mais, pour l'un et l'autre, comment serait-elle une récompense s'il n'y avait pas de notre part quelque chose pour la mériter?

3. *Conditions des œuvres*. — Non seulement saint Jacques recommande les œuvres, mais il indique çà et là en quelques mots les conditions qu'elles supposent. Ces traits fugitifs achèvent de fixer sa position par rapport au mérite humain.

Évidemment la part principale et déterminante revient ici à notre bonne volonté. Il n'est pas besoin d'insister sur ce pragmatisme moral de saint Jacques, puisqu'il constitue l'âme de tout son enseignement. A la suite du Maître, Matth., VII, 21, ce qu'il se préoccupe surtout d'obtenir, ce sont des réalisations, γίνεσθε ποιηταὶ λόγου. I, 22. Mais cet effort spirituel ne va pas sans le secours de Dieu. Dès le début, il invite ses lecteurs qui ont besoin de la sagesse à se tourner vers Dieu par la prière. I, 5. Car la vraie sagesse, comme il l'indique plus loin, III, 17, « vient d'en haut ». D'une manière générale, c'est du Père des lumières que descend tout don parfait. I, 17. Et c'est ainsi que l'action dont saint Jacques se fait énergiquement le prédicateur est, en définitive, à base de grâce. Sans compter qu'il ne nous laisse pas le droit d'oublier l'abondance et la persistance de nos manquements. III, 2.

De ces deux facteurs présents à son esprit il n'en est pas moins certain que l'Apôtre souligne plutôt le premier. « Approchez-vous de Dieu, s'écrie-t-il à la manière des anciens prophètes, et il s'approchera de vous. Purifiez vos mains, pécheurs... Humiliez-vous et il vous élèvera ». IV, 8-10. Ce qui ne veut pas dire qu'il attribue à l'homme l'initiative de son salut, mais uniquement qu'il insiste sur l'effort personnel qu'il s'agit d'obtenir. Ailleurs il apparaît suffisamment

que tout ce qu'il y a de bon chez nous est un don de Dieu. Par où le moralisme de saint Jacques se trouve rejoindre le mysticisme de saint Paul.

3° *Autres témoins de l'Église apostolique.* — Chez les derniers écrivains du Nouveau Testament, le mérite des œuvres tient une place encore plus épisodique. Mais on relève aisément les mêmes tendances fondamentales à travers ce que leurs écrits peuvent çà et là fournir d'indications.

1. *Épître aux Hebreux.* — Si elle se distingue des autres lettres de saint Paul par les procédés littéraires, l'Épître aux Hébreux n'en diffère aucunement par la doctrine.

A l'impuissance et à la caducité du judaïsme le but principal de l'auteur est d'opposer le salut qui vient du Christ. Pour s'en approprier le bienfait, il demande la foi, dont les derniers chapitres affirment l'importance et décrivent le rôle. Mais cette foi doit être féconde : sans traiter expressément de la justification, l'écrivain complète son exposé dogmatique par des exhortations morales, où la part de l'action humaine trouve tout naturellement sa place. « Excitons-nous les uns les autres, dit-il, x, 24, à une émulation de charité et de bonnes œuvres. » Cf. xii, 28; xiii, 15.

Ces bonnes œuvres sont efficaces pour le salut. A la différence des sacrifices périmés de l'ancienne Loi, « ce sont de telles victimes qui sont agréables à Dieu ». xiii, 16. C'est pourquoi elles nous obtiennent ses bénédictions. A ces chrétiens qui avaient déjà connu l'épreuve ou compati à la persécution de leurs frères l'auteur dit par manière d'encouragement : « Ne perdez pas votre confiance, qui vous assure une grande rémunération », ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν. x, 35; cf. xi, 26. On remarquera ce terme intraduisible μισθαποδοσία, qui suggère avec tant d'énergie l'idée de salaire compensateur. En regard, il avait parlé un peu plus haut, x, 29, du châtiment mérité par ceux qui auront méprisé le Fils de Dieu, χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καταπατήσας. De part et d'autre, c'est la même loi de rétribution qui s'accuse. Et il est à peine besoin de noter que l'exercice en est tout entier conçu en fonction des fins dernières. Cf. xi, 35.

Non qu'il faille oublier la part primordiale de Dieu à la source de nos actes. L'Épître se clôt par cette bénédiction d'accent tout paulinien, xiii, 20-21 : « Que le Dieu de paix... vous dispose à toute œuvre bonne pour accomplir sa volonté et fasse en vous ce qui lui plaît par Jésus-Christ », ποιῶν ἐν ἡμῖν τὸ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ. Mais, cette prémisse étant supposée, nos œuvres ont une valeur telle que la justice divine elle-même est intéressée à la reconnaître. Les chrétiens sont autorisés à compter sur la récompense. « Car, ajoute l'auteur inspiré, vi, 10, Dieu n'est pas injuste au point d'oublier votre œuvre et l'amour que vous avez montré pour son nom, en ayant servi et servant encore les saints. »

2. *Épîtres de saint Pierre.* — Au cours de ses deux épîtres, saint Pierre a plus d'une fois l'occasion de revenir sur les œuvres.

L'Apôtre en fonde tout d'abord la nécessité sur la sainteté du Dieu que les chrétiens ont reçu la grâce de servir, et il leur applique au sens réel, I Petr., i, 15-16, la prescription de Jahvé qui présidait aux rites de l'ancienne Loi : « Soyez saints, parce que moi je suis saint. » Lev., xi, 44; xix, 2; xx, 7. Cette raison morale se complète d'une raison mystique, quand on songe au lien qui existe entre le Christ et les fidèles. Élevés par lui à une sorte de dignité sacerdotale, ils doivent, en conséquence, avoir à cœur d' « offrir des victimes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus-Christ ». I Petr., ii, 5. A quoi s'ajoute un motif apologétique : la bonne conduite des croyants doit être assez patente et assez incontestable pour fermer la bouche à leurs détracteurs. *Ibid.*, ii, 11-12; iii, 16.

Est-il besoin de dire que ces œuvres ne sont pas perdues? » Si elles existent chez vous, enseigne l'Apôtre, II Petr., i, 8, elles ne vous laisseront pas inactifs ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Ce que le contexte invite à entendre de sa suprême manifestation eschatologique. Elles sont, en effet, la condition pour entrer « dans l'héritage incorruptible, sans tache et inaltérable, qui nous est réservé dans les cieux ». I Petr., i, 4. Aux presbytres qui auront dignement rempli leur ministère l'Apôtre promet, *ibid.*, v, 4, « la couronne indéfectible de gloire », τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. C'est évidemment la même récompense qui s'applique au commun des fidèles. Ainsi que dans saint Jacques, v, 20, l'aumône a la vertu spéciale, I Petr., iv, 8, de « couvrir une multitude de péchés ».

Cette économie n'est d'ailleurs pas arbitraire : elle est liée à la foi en la justice de Dieu qui, suivant la formule classique, « juge suivant l'œuvre de chacun », τὸν...κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, i, 17; cf. iv, 5, où l'on voit que les pécheurs auront à « rendre leurs comptes », et II Petr., i, 12, où ils reçoivent « le salaire de leur iniquité », κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας. Sans nul doute la récompense qui attend les justes, *ibid.*, iii, 13-14, doit être comprise dans le même sens, sinon avec la même rigueur.

Aussi l'Apôtre de conclure, II Petr., i, 10-11 : « Hâtez-vous d'affermir votre vocation et votre élection. » En ajoutant ici : *per bona opera*, la Vulgate ne fait que résumer le contexte qui précède immédiatement, *ibid.*, 5, où il est question de joindre à la foi la vertu. « C'est ainsi, en effet, que vous sera largement départie l'entrée dans le royaume éternel de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. »

3. *Écrits johanniques.* — Obligé de reconnaître que « le postulat d'après lequel les œuvres de l'homme ont leur récompense est tout à fait général » dans le Nouveau Testament, H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 13-14, croit du moins pouvoir en excepter le « cercle johannique ». Non qu'il n'ait été, lui aussi, « tout au moins effleuré » par cette conception ; mais elle était, au fond, incompatible avec ses principes. Ici, en effet, « la foi donne déjà la vie éternelle comme possession et comme espérance ». Dès lors, « ce que les chrétiens obtiennent n'est pas un salaire..., mais la confiance filiale en l'amour du père, qui n'est pas séparable de leur qualité de fils ».

Tel est bien le trait dominant de la doctrine johannique; mais on se gardera pour autant de transformer en opposition ce qui n'est qu'une nuance dans la présentation de la commune foi.

a) *Apocalypse.* — Il faut, en tout cas, mettre dans un rang à part l'Apocalypse, où l'idée de rétribution s'affirme plus que partout ailleurs.

Écrivant pour des chrétiens persécutés, le voyant est amené à leur remettre sous les yeux les compensations que leur réserve la justice divine. Dieu est pour lui essentiellement celui qui « scrute les reins et les cœurs », qui « rend à chacun selon ses œuvres », ii, 23. S'il va venir bientôt, c'est en justicier, ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ. xxii, 12. Et ce principe ne vaut pas seulement pour la « bête » cruelle qui s'est enivrée du sang des saints et devra payer au double tout le mal qu'elle a fait, xviii, 5-6 : il s'applique également aux justes, qui attendent de Dieu le « salaire » de leur fidélité, ἦλθεν ... ὁ καιρὸς ... δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου. xi, 18.

Cette espérance ne sera point déçue. A l'ange de l'Église de Smyrne, comme prix de sa persévérance, Dieu assure « la couronne de vie », ii, 10, et les autres Églises reçoivent de semblables promesses, ii, 17;

III, 5, 11, 21; cf. XXI, 17. Dès maintenant, ces morts sont « heureux », parce qu' « ils se reposent de leurs fatigues », et la raison en est que « leurs œuvres les suivent ». XIV, 13. Aussi l'auteur dit-il des saints de Sardes qu'ils sont « dignes », ἄξιοι, de la gloire éternelle, III, 4, comme plus loin, XVI, 6, des persécuteurs qu'ils sont « dignes » de boire du sang puisqu'ils en ont versé. Manifestement le mérite de l'homme est ici tellement bien affirmé qu'il y manque seulement le mot.

b) *Épîtres de saint Jean.* — Conformément au ton du quatrième Évangile, c'est, au contraire, le mysticisme qui déborde des épîtres johanniques.

Le but de la vie chrétienne est ici d'entrer en union, κοινωνία, avec le Père et son Fils Jésus-Christ. I Joa., I, 3. « Rester avec le Père et le Fils », c'est le suprême bonheur que Dieu a promis aux siens, et « cette promesse qu'il nous a faite, c'est la vie éternelle ». *Ibid.*, II, 24-25. Or la foi anticipe déjà cette récompense. « Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. Je vous ai écrit cela pour que vous croyiez au nom du Fils de Dieu. » *Ibid*, V., 12-13; cf. 20-21.

Mais, au lieu de s'opposer au souci de la morale, ce mysticisme l'entraîne comme conséquence. Parce que Dieu est lumière, nous devons, nous aussi, fuir les œuvres de ténèbres. I Joa., I, 5-7; cf., II, 11. Dieu se révèle dans le Christ : celui qui prétend le connaître doit observer les commandements de celui-ci, marcher comme il a marché lui-même. En un mot, le moyen de montrer qu'on a la véritable charité de Dieu, c'est de suivre sa parole. *Ibid.*, II, 4-6. Or à l'amour de Dieu l'amour du prochain est étroitement connexe. Par conséquent, « celui qui n'est pas juste n'est pas de Dieu, et pas davantage celui qui n'aime pas son frère ». *Ibid.*, III, 10; cf., IV, 7-8, 21; II Joa., 6.

Fruits et preuves de la vie divine en nous, ces œuvres morales dont la charité est le principe nous assurent la possession de Dieu. Tandis que « le monde passe..., celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement ». *Ibid.*, II, 17. Et il ne faut pas se méprendre sur la réalité qu'expriment ces paroles abstraites : il s'agit pour nous de pouvoir nous présenter avec confiance « au jour du jugement », IV, 17. Or, en vue de cette fin, notre fidélité pratique à l'amour de Dieu est l'unique moyen. « Restez en lui, mes petits enfants, afin que, lorsqu'il apparaîtra, nous ayons confiance et ne soyons pas confondus par lui au jour de la parousie. » *Ibid.*, II, 28.

De cette « confiance » saint Jean ne dégage pas ici la conclusion, qui, du reste, s'entend assez d'elle-même. Il le fait en propres termes dans sa seconde épître : « Prenez garde à vous-mêmes, afin de ne point perdre le fruit de votre travail et de recevoir une pleine récompense », ἵνα ... μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε, II Joa., 8. D'où l'on peut induire que l'amitié de Dieu dont jouit dès ici-bas l'âme régénérée est déjà une « récompense », mais encore incomplète, et qui doit recevoir sa « plénitude » dans le bonheur de l'éternité. Ainsi les réalités présentes sont raccordées aux espérances futures, de telle sorte que la mystique de saint Jean, loin d'exclure l'idée de la rétribution éternelle, l'appelle comme terme et, avec elle, cette valeur de nos œuvres qui en est le présupposé.

Il y a donc, au total, identité foncière entre les Apôtres, comme il y a continuité de leur doctrine à l'enseignement de Jésus et, d'une manière plus générale, entre la nouvelle et l'ancienne Loi, sur les rapports essentiels de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. Les contrastes allégués à plaisir par la dogmatique protestante se laissent résoudre en une parfaite harmonie. Si la part de la grâce est, à n'en pas douter, mise en plus grand relief depuis l'Évangile, il s'en faut qu'elle fût inconnue dans l'Ancien Testament et toutes les substructions morales de celui-ci se retrouvent dans celui-là.

Des protestants eux-mêmes finissent aujourd'hui par se rendre à cette évidence. « Lorsque le christianisme entra dans le monde et y trouva sa première expression, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 9-10, dans les cercles dirigeants du judaïsme aussi bien que chez les porte-parole de la civilisation hellénique, on acceptait comme allant de soi l'idée d'une Providence divine qui décide suivant les règles du droit et, par conséquent, du côté de l'homme, celle d'un « bon ou mauvais mérite »... Avec la foi en Dieu comme représentant de l'ordre moral dans le monde, la conclusion paraissait aussi naturellement donnée qu'il récompense ou punit d'après les règles du droit humain. Et cette foi cache en elle le droit inaliénable de la conviction qui nous fait admettre la souveraineté de l'ordre moral dans l'univers. Ainsi ce postulat appartient au patrimoine religieux que la communauté chrétienne a emprunté à la culture religieuse et morale qui régnait jusque-là. Elle n'a pas eu le moindre motif de le transformer de fond en comble... Ce que nous lisons sous ce rapport dans le Nouveau Testament, à titre de simple postulat qui n'a pas besoin d'autres preuves, sur la récompense et le châtiment des œuvres n'est pas autre chose, en substance, que l'expression de la piété commune en Israël. »

Mais, si telle est l'inspiration fondamentale de la révélation judéo-chrétienne, comment échapper aux conséquences qui s'ensuivent sur la valeur objective et le caractère méritoire des actes de l'homme? Il est vrai, comme l'observe le même H. Schultz, *loc. cit.*, p. 16, « que le Nouveau Testament parle bien de récompense, mais non pas de mérite ». L'Ancien Testament n'en parle pas davantage et personne ne disconvient pourtant que cette idée ne ressorte de son enseignement sur les œuvres. De même en est-il pour le Nouveau. Vainement y chercherait-on un exposé abstrait d'anthropologie théorique; mais, sous la forme concrète qui est dans le style de l'Écriture, des principes y sont inclus que la réflexion ne peut pas ne pas en dégager.

Et rien ne servirait d'arguer que le christianisme de Jésus et des Apôtres exalte la part de la grâce de Dieu à l'origine de nos actes bons, qu'à l'encontre de la suffisance pharisaïque il prône le repentir et l'humilité, qu'il oppose aux calculs intéressés d'une religion mercenaire les libres élans et la douce confiance de l'amour filial, si l'on n'ajoutait qu'il incorpore toute la moralité humaine au service de Dieu et, par là-même, consacre cette dignité intrinsèque de nos actes que toutes les langues désignent sous le nom de mérite. Alors, mais alors seulement, on conçoit que Dieu veuille tenir compte de nos œuvres, que nous soyons jugés d'après elles et que la gloire éternelle en soit le fruit.

C'est à la tradition qu'il était réservé d'exprimer en concepts précis la doctrine dogmatique impliquée dans l'enseignement moral des Écritures, en vue d'analyser la nature exacte, les conditions et le rôle du mérite humain. Mais ce travail d'inventaire ne ferait que lui donner la connaissance plus explicite de la vérité simple et féconde dont la révélation biblique contenait déjà tout le dépôt.

II. LA DOCTRINE DU MÉRITE DANS LA TRADITION PATRISTIQUE. — Il appartenait à l'Église de faire entrer dans la pensée et la vie de ses fidèles les données diverses de l'Écriture sur la valeur des œuvres humaines et la place qu'elles doivent tenir dans la préparation personnelle du salut. Cette incorporation, comme on peut s'y attendre en pareille matière, s'est faite surtout d'une manière pratique,

c'est-à-dire par la direction même que l'Église donnait à la piété de ses enfants. Mais le besoin ne devait pas se faire sentir avant longtemps de classer et équilibrer les éléments respectifs du cas.

Aussi chercherait-on en vain à l'époque patristique, même sous forme d'ébauche, une systématisation que rien n'appelait. C'est seulement en groupant les déclarations occasionnelles et relevant les indices épars que l'on peut retrouver la doctrine des Pères sur le mérite. Dès lors, l'obligation s'impose d'une particulière prudence avant de prêter à ces témoins de l'ancienne Église des synthèses qu'ils n'ont pas eux-mêmes conçues. Sous le bénéfice de cette réserve, il n'est pas difficile d'apercevoir de quelle manière ferme et constante s'affirme l'orientation catholique de leur pensée.

Quand vinrent les controverses du XVI[e] siècle, les protestants ont souvent chicané sur le sens et la fréquence du terme mérite chez les Pères. Au rapport de Bellarmin, *De justificatione*, l. V : *De meritis operum*, c. I, *Opera omnia*, t. VI, p. 344, Bucer aurait même avancé qu'il leur était totalement inconnu. On verra sans peine que rien n'est moins exact et qu'il ne fut pas de mot plus familier tout au moins à la théologie latine. Au demeurant, c'est surtout la chose qui importe. Or il n'y a pas de doute possible sur leur conviction relativement à la valeur des œuvres du chrétien justifié.

La controverse pélagienne elle-même n'a rien introduit d'essentiellement nouveau sur ce point. Tout au plus peut-on dire qu'elle a fourni l'occasion d'affirmer plus nettement la part nécessaire de la grâce à la source du mérite humain. Mais, au fond, à peine marque-t-elle une étape dans la marche continue de la tradition catholique dont il nous faut suivre la formation et le développement. — I. Le christianisme primitif : I[er]-II[e] siècles. II. L'Église du III[e] siècle. (col. 619). III. L'Église du IV[e] siècle (col. 628). IV. La controverse pélagienne (col. 639). V. Après saint Augustin (col. 651).

I. LE CHRISTIANISME PRIMITIF : I[er]-II[e] SIÈCLES. — Esclaves de leur dogmatisme et insensibles au mouvement historique, les anciens polémistes protestants croyaient pouvoir opposer à la tradition catholique le témoignage des Pères, surtout des plus anciens. Il leur suffisait pour cela de réunir quelques textes disparates qui semblent supprimer ou réduire le mérite de l'homme, sans prendre garde à tous ceux qui en impliquent par ailleurs la réalité. C'est contre une argumentation de ce genre qu'est dirigée la discussion de Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. VI, *Opera omnia*, t. VI, p. 355-357, à laquelle s'opposent, du côté de l'orthodoxie luthérienne, les longues réfutations de J. Gerhard, *Confessio catholica*, l. II, p. III, art. XXIII, c. 8, édition de Francfort, 1679, p. 1533-1544, et *Loci theologici*, loc. XVIII, c. VIII, n. 124, édition Cotta, Tubingue, 1768, t. VIII, p. 147-150.

Aujourd'hui, au contraire, les protestants reconnaissent assez volontiers que la tendance catholique s'affirme de « bonne heure » chez les Pères. F. Lichtenberger, art. *Mérite*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 89. Mais ils rachètent cet aveu en la présentant comme une déviation par rapport aux principes chrétiens. « S'ils n'est pas douteux que cet esprit pharisaïque qu'avait dû combattre saint Paul méconnaissait et altérait l'idée fondamentale de l'Évangile, la plus ancienne littérature issue du pagano-christianisme, celle des Pères apostoliques et des Apologistes, nous montre cependant que l'Évangile fut tout aussitôt et comme involontairement introduit dans les cadres rigides de la notion de mérite. » J. Kunze, art. *Verdienst*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XX, p. 501. Nous avons assez vu par l'etude directe des textes la complexité de l'Évangile pour pouvoir recueillir sans arrière-pensée cet hommage rendu à la continuité de la tradition catholique.

Tout au plus voudrait-on maintenir une diversité de tendances et d'esprit entre l'Orient et l'Occident. Fortement charpentée par Tertullien, la théologie du mérite serait restée depuis une des caractéristiques du catholicisme latin, tandis qu'une tournure plus mystique et donc plus détachée des œuvres humaines aurait toujours présidé à la pensée et à la vie religieuse des Grecs. En attendant de voir à quoi se ramènent ces nuances et de se rendre compte qu'elles ne constituent pas une opposition, il faut rappeler comment s'affirment, dès les premiers siècles, les principes catholiques reconnus communs à tous.

Différents à bien des points de vue par leurs préoccupations doctrinales et le caractère de leurs œuvres, les Pères des deux premiers siècles se ressemblent en ceci qu'ils reflètent en toute paix et simplicité la foi de l'Église sur une matière pratiquement liée à toute la vie chrétienne sans que rien amenât encore à en préciser le concept. A cet égard, « l'ancienne Église n'a ni éprouvé de difficulté ni tenté de systématisation. A côté de la grâce de Dieu, l'acquisition d'une récompense pour l'action de l'homme apparaît comme chose naturelle et qui va de soi. » H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes*, p. 17-18.

1° *Pères Apostoliques*. — On peut d'autant plus s'attendre à voir se vérifier cette observation générale chez les Pères Apostoliques que les petits écrits qui nous restent d'eux ont un but tout parénétique et moral. Il n'est pas de témoins plus qualifiés pour nous faire connaître ce que fut sur ce point le christianisme primitif.

1. *Témoins anonymes*. — Un groupe distinct est fait de deux écrits anonymes qui remontent à la fin du I[er] siècle ou au début du second. — Premier en date de tous les catéchismes, la *Didachè* débute par le thème classique des deux voies, où sont classées les œuvres qui conduisent à la vie et celles qui mènent à la mort. *Didachè*, I-VI. Résultat qui suppose, sans que l'idée soit formellement exprimée nulle part, que ces œuvres constituent la base du jugement divin que l'auteur évoque en terminant devant ses lecteurs. *Ibid.*, XVI. — Ce même développement reparaît dans l'Épître dite de Barnabé, XVIII-XX, pour aboutir à cette conclusion d'un incontestable moralisme : « Il est donc bien pour l'homme qui connaît les commandements du Seigneur d'y marcher selon qu'ils sont écrits. Car celui qui les accomplit sera glorifié dans le royaume de Dieu; celui, au contraire, qui choisit les autres périra en même temps que ses œuvres. Voilà pourquoi il y a une résurection, voilà pourquoi une rétribution », διὰ τοῦτο ἀνταπόδομα XXI, 1. Plus haut, l'auteur avait dit expressément qu'au jour du jugement chacun recevra selon ses œuvres. « S'il est bon, sa justice le précédera; s'il est mauvais, le salaire de son iniquité est devant lui. » IV, 12. La corrélation des deux actes oblige, de toute évidence, à concevoir également comme un « salaire » la récompense des actes bons.

2. *Saint Clément*. — D'inspiration toute pratique sont aussi les écrits qui portent le nom de saint Clément, mais avec des vues plus complètes sur la psychologie de l'âme chrétienne devant Dieu.

a) *Lettre aux Corinthiens*. — Seule est aujourd'hui retenue comme authentique la lettre célèbre à l'Église de Corinthe. Elle tend tout entière à détourner les chrétiens des « œuvres vaines », IX, 1, et à leur recommander les autres. Il n'est pas inutile d'observer qu'aux yeux de l'auteur les bénédictions qu'Abraham et les patriarches reçurent de Dieu ont, à bien des égards, le caractère d'une récompense. « A cause de sa

foi et de son hospitalité, un fils lui fut donné dans sa vieillesse. » C'est aussi « à cause de son hospitalité et de sa piété » que Loth a pu échapper à la destruction de Sodome. x, 7, et xi, 1. On voit dans quel sens devait s'orienter la piété des chrétiens à qui ces saints personnages sont donnés comme modèles. Aussi sont-ils invités à travailler de toutes leurs forces à « l'œuvre de justice », xxxiii, 8, et cela non plus seulement en vue de faveurs terrestres, mais aussi des biens éternels. Car l'auteur fait entrevoir tout aussitôt, avec Isaïe, xl, 10; lxii, 11, et Apoc., xxii, 12, l'approche du jugement où Dieu va rendre à chacun « selon son œuvre ». *Ibid.*, xxxiv, 3. Cf. xxviii, 1, et lix, 3, où Dieu est appelé « l'examinateur des œuvres humaines ». — Néanmoins, bien que nous ayons à « nous justifier en œuvres et non en paroles », notre louange « doit être en Dieu et non pas provenir de nous-mêmes ». xxx, 3 et 6. Car « nous ne sommes pas justifiés par nous-mêmes, ni par notre sagesse, notre intelligence, notre piété ou nos œuvres, mais par la foi, grâce à laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés depuis l'origine ». xxxii, 4. A quoi s'ajoute le sentiment de nos misères, qui nous oblige toujours à paraître devant Dieu en suppliants. « Dieu... juste en tes jugements, lit-on dans la formule liturgique conservée à la fin de la lettre, lx, 1-2,... pardonne-nous nos iniquités et injustices... N'impute pas tout le péché de tes serviteurs et servantes, mais purifie-nous dans ta vérité... »

Ces données diverses s'unissent sans se contredire. Devant le chrétien, « une porte de justice est ouverte qui mène à la vie ». Il s'agit d' « y entrer, d'y diriger son chemin dans la sainteté et la justice ». Mais tout cela se fait « dans le Christ », et, quand il s'agit de pécheurs comme le furent les Corinthiens, ils doivent tout d'abord « se jeter aux pieds du Seigneur et le supplier avec larmes de nous pardonner, de nous réconcilier avec lui, de nous rétablir dans notre bonne et pure conduite d'autrefois ». xlviii, 1.

b) Secunda Clementis. — En tête de l'ancienne homélie éditée sous le titre de deuxième lettre de saint Clément aux Corinthiens, s'affiche l'affirmation dogmatique que notre salut est un bienfait que nous devons au Christ Rédempteur. Mais tout aussitôt, i, 3, l'auteur de nous exhorter à le payer de retour. « Quelle rétribution lui donnerons-nous ou quel fruit digne de ce qu'il nous a donné? » Ce « fruit » n'est autre que celui de nos œuvres saintes, qui nous vaudront d'être confessés par lui devant son Père. ii, 2. Plus loin, il donne nettement la vie éternelle comme une récompense. viii, 4 et 6 ; cf. xx, 2-4. « Ainsi donc, mes frères, conclut-il, xi, 5-7, persévérons dans l'espérance pour obtenir notre salaire, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. Car il est fidèle celui qui a promis de rendre à chacun selon ses œuvres. Si donc nous faisons la justice devant Dieu, nous entrerons dans son royaume et nous recevrons les promesses. » Mais l'accomplissement de ces « promesses » est, comme on le voit, subordonné à notre « justice ». Ici encore la part de Dieu et de l'homme ne se séparent pas. — Comme œuvres plus profitables, l'auteur recommande spécialement le travail de la sanctification des autres et de nous-mêmes — « car, dit-il, c'est la rémunération que nous pouvons rendre au Dieu qui nous a créés », xv, 2 — et l'aumône. « Le jeûne, en effet, est meilleur que la prière, et l'aumône l'emporte sur l'un et l'autre ». xvi, 4. « Faisons donc la justice, poursuit-il, xix, 3, pour être sauvés au moment de la fin. »

3. *Saint Ignace et saint Polycarpe.* — Pasteurs d'âmes, saint Ignace d'Antioche et saint Polycarpe de Smyrne devaient tout naturellement accentuer plus que personne le côté moral du christianisme.

a) Saint Ignace. — De fait, saint Ignace ne veut pas qu'on soit seulement chrétien de nom, mais de vie. *Magn.*, iv. Cf. *Rom.*, iii, 2. Il s'agit de « glorifier Jésus-Christ qui nous a glorifiés », *Eph.*, ii, 2, et c'est pour en donner les moyens que ses épîtres au mysticisme ardent s'achèvent toujours en conseils de morale. Voir Ignace d'Antioche, t. vii, col. 709-710. « De deux choses l'une, écrit-il aux Éphésiens, xi, 1 : ou craignons la colère à venir, ou aimons la grâce présente, pourvu que nous soyons trouvés dans le Christ Jésus pour la vie éternelle. » — Cette vie éternelle nous est proposée comme une récompense dont l'attrait doit nous inviter au bon combat. « Là où plus grande est la peine, [plus grand] est le profit. » *Polyc.*, i, 3. Mais les moindres actions elles-mêmes ne sont pas perdues : c'est ainsi qu'Ignace prie Dieu de « rendre » aux Smyrniotes, ix, 2, les services qu'il en a reçus. Rien n'empêche d'ailleurs, comme le saint martyr en donne l'exemple, *Trall.*, xii, 3 et *Phil.*, viii, qu'il faille toujours compter sur la miséricorde de Dieu et la prière de nos frères pour être justifiés.

Bellarmin, *De meritis operum*, c. iv, p. 349, se contente de citer quelques lignes de *Rom.*, iv, 1, où Ignace ferait allusion à son prochain martyre comme à un mérite aux yeux de Dieu. Mais J. Gerhard, *op. cit.*, n. 124, p. 147, a eu beau jeu de relever contre lui que tout autre est le sens de cette parole : « Laissez-moi, s'écrie l'évêque d'Antioche, devenir la pâture des bêtes, par lesquelles il m'est donné d'aller à Dieu. » Il n'y a pas lieu d'insister sur ce lapsus et moins encore d'en tirer argument, alors que tant d'autres textes expriment nettement la pensée de saint Ignace sur les œuvres et leur valeur.

b) Saint Polycarpe. — Non moins ferme est la doctrine de son ami et correspondant saint Polycarpe. « Celui, dit-il, *Phil.*, ii, 1, qui a ressuscité le Christ des morts nous ressuscitera aussi, si nous faisons sa volonté et marchons dans ses commandements. » Et encore, v, 2 : « Si nous lui sommes agréables dans la vie présente, nous recevrons [de lui] la vie future. Car il a promis de nous ressusciter et, si nous menons une conduite digne de lui, de nous associer à son règne. » La pensée des comptes à rendre doit donc nous inciter à « servir Dieu avec crainte et respect », vi, 3, sans oublier, viii, 1, que « le gage de notre justice c'est le Christ ».

Une valeur toute spéciale s'attache au martyre pour le nom chrétien : Ignace, Paul et les autres n'ont pas couru en vain et il ne faut pas douter qu'ils ne soient maintenant auprès du Seigneur dans le lieu qui leur est dû. *Ibid.*, ix, 2.

4. *Hermas.* — De tous les Pères apostoliques, Hermas est communément donné comme le meilleur représentant du christianisme populaire, celui, par conséquent, « chez qui la piété chrétienne revêt un caractère entièrement légal ». F. Lichtenberger, art. *Mérite*, p. 89. Aussi bien peut-on dire que le *Pasteur* tout entier, en raison de son but moral et réformateur, est consacré à la doctrine des œuvres, qu'il s'agisse des charges morales qu'impose au chrétien la profession de son baptême ou des pénitences laborieuses auxquelles il est tenu pour obtenir, s'il y a lieu, le pardon de ses péchés. Voir Hermas, t. vi, col. 2282-2286.

Les œuvres normales sont constituées par la fidèle observation des commandements divins, qui assure la vie éternelle, *Sim.*, x, et l'auteur, pour montrer qu'elle est possible, insiste sur le libre arbitre que nous avons reçu de Dieu. *Mand.*, xii, 3,5-5,1. Elles valent à qui les accomplit la vie éternelle comme récompense : le Pasteur voit déjà Dieu qui vient « rendre à ses élus avec beaucoup de gloire et de joie la promesse qu'il leur a promise, s'ils observent ses lois ». *Vis.*,

I, 3, 4. — Parmi ces « lois », les circonstances l'amènent à faire une place particulière à celle qui prescrit la confession de la foi par le martyre. *Sim.*, IX, 28, 5-6. Il insiste également sur le devoir de l'aumône qui incombe aux riches, « sachant que ce qu'ils font pour le pauvre trouve sa récompense auprès de Dieu ». *Sim.*, II, 5. Le serviteur du père de famille est déjà élevé au rang de cohéritier « pour le travail qu'il a fait » à la vigne de son maître; à plus forte raison quand il se montre libéral envers ses compagnons. *Sim.*, V, 2. Hermas profite de ce dernier apologue pour signaler aussi les œuvres surérogatoires comme source d'un plus grand mérite : « Observe, dit-il, les commandements du Seigneur et tu seras agréable à Dieu et tu seras inscrit au nombre de ceux qui gardent la loi. Mais, si tu fais quelque chose en dehors du commandement divin, tu acquerras une gloire plus abondante et tu seras plus glorifié auprès de Dieu que tu ne l'eusses été sans cela. » *Ibid.*, III, 3. Comme œuvre de ce genre, il avait signalé plus haut le renoncement à un second mariage. *Mand.*, IV, 4, 2.

Son exhortation finale, en qui se résument toutes les autres, est celle-ci : « Faites donc le bien pour recevoir une récompense du Seigneur. » *Sim.*, X, 4, 4. Conclusion toute pratique, qui rappelle à la lettre celle de l'homélie clémentine citée plus haut, col. 615, et qui montre combien l'Église apostolique fut soucieuse d'associer au mysticisme chrétien la culture du sens moral.

Il n'est pas inutile de faire observer qu'on ne remarque à cet égard aucune différence entre l'Orient et l'Occident. « La juxtaposition de la grâce et de la rétribution selon le mérite, jointe à l'habitude de mesurer la récompense d'après la difficulté de l'œuvre et son caractère non obligatoire qui caractérise dans la suite le catholicisme vulgaire, domine déjà sans aucun doute en Orient depuis le milieu du second siècle. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 20. Cette constatation d'un historien protestant nous garantit d'avance que la même communauté d'inspiration entre les deux parties de l'Église ne manquera pas de se vérifier également plus tard.

2° *Pères apologistes.* — A la différence des Pères apostoliques, les apologistes, qui furent pour la plupart des philosophes, sont surtout des spéculatifs et leurs œuvres s'adressent d'ordinaire à « ceux du dehors ». Double raison pour qu'il n'y ait pas à leur demander beaucoup d'éléments d'information sur les réalités de la vie chrétienne. Les principes de leur doctrine permettent tout au moins de reconnaître dans quel sens elle continuait à s'orienter autour d'eux.

1. — Saint Justin, toujours attentif à établir la valeur du christianisme en regard des écoles profanes, insiste, contre le fatalisme des stoïciens, sur la liberté de toutes les créatures. Privilège qui donne à chacune le moyen d'être l'arbitre de sa propre destinée. « Dieu, en effet, ayant voulu que tous, anges et hommes, soient doués de liberté et d'autonomie, les a créés capables d'accomplir ce qu'il leur a donné la puissance de faire. Si donc ils choisissaient ce qui lui est agréable, il les garderait exempts de corruption et de peine. Que si, au contraire, ils faisaient le mal, il les châtierait suivant sa volonté. » *Dial.*, 88, *P. G.*, t. VI, col. 685-688. En vertu de ce principe, Justin ne conclut pas seulement que les coupables seront « justement » punis pour leur péché. *Apol.*, II, 7, col. 456; cf. *ibid.*, 14, col. 468. La récompense des bons est mise par lui en rapport non moins strict avec la qualité de leurs actes. « S'ils se montrent dignes du plan de Dieu par les œuvres, nous avons appris qu'ils obtiendront de vivre et régner avec lui, soustraits à la corruption et à la souffrance. » *Apol.*, I, 10, col. 340-341.

Ainsi « les châtiments et les punitions, mais aussi les récompenses, sont répartis à chacun au *prorata* de ses œuvres », κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἑκάστου. Le chrétien ne connaît donc qu'un « destin inévitable » : c'est que « ceux qui choisissent le bien recevront la récompense qui leur est due, τὰ ἄξια ἐπιτίμια, et de même ceux qui font le contraire, le châtiment mérité. » *Apol.*, I, 43, col. 392-393.

2. — On trouve chez les autres apologistes de semblables revendications du libre arbitre et pour le même motif. — « Dieu seul est bon par nature : l'homme le devient par libre choix, de telle sorte que le méchant soit justement puni, puisqu'il s'est perverti lui-même, et que le juste reçoive les louanges méritées par ses bonnes actions. » Tatien, *Oratio*, 7, *ibid.*, col. 820. Cf. Athénagore, *Legatio*, 24, col. 948. Pour Théophile également, le premier homme avait été fait libre : « Si donc il avait observé les commandements de Dieu, il aurait reçu de lui l'immortalité comme récompense. » Et la même capacité nous est aujourd'hui rendue par la divine miséricorde. *Ad Autol.*, II, 27, col. 1096. Voir J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 195-207.

C'est ainsi que de l'attitude pratique dont témoignent les Pères apostoliques, les apologistes confirment la persistance et dégagent philosophiquement la raison.

3° *Pères anti-gnostiques.* — A la fin du IIe siècle, le danger gnostique allait amener saint Irénée à reprendre et défendre cette même position.

1. *Anthropologie de saint Irénée.* — Toute la théodicée et l'anthropologie de la Gnose aboutissait à « une division du genre humain en catégories distinctes et fermées, chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initiative libre et personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir ». J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 7e édit., Paris, 1915, p. 199-200. Cette tendance au fatalisme explique pourquoi saint Irénée a mis à défendre le libre arbitre et ses œuvres, contre ces chrétiens égarés, la même ardeur que les apologistes avaient déployée contre les philosophes païens.

Pour l'évêque de Lyon, il n'y a pas d'hommes naturellement bons ou naturellement mauvais : la différence des destinées est due tout entière à l'usage différent que chacun fait de sa liberté. *Liberum eum fecit Deus ab initio... Posuit autem in homine potestatem electionis..., uti hi quidem qui obedissent juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt juste non invenientur cum bono et meritam pœnam percipient. Contr. hær.*, IV, XXXVII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1099. Où l'on voit que, pour être un « don de Dieu », la récompense céleste ne laisse pas d'être la « juste » rémunération de nos libres efforts. Et c'est pourquoi il nous faut, pour être sauvés, *cum vocatione justitiæ operibus adornari.* IV, XXXVI, 6, col. 1095. La couronne doit même nous paraître d'autant plus précieuse, IV, XXXVII, 7, col. 1104, qu'il faut plus de luttes pour la conquérir.

2. *Théodicée de saint Irénée.* — Un autre principe mène saint Irénée à la même conclusion : celui de la justice divine. Avec une insistance significative il revendique la possession de cet attribut pour le Dieu suprême, à l'encontre de Marcion, non moins que de la bonté. Voir, par exemple, III, XXV, 2-3, col. 968-969; IV, XXVII, 4, col. 1060-1061. — De cette justice le jugement sera la manifestation, *justo judicio Dei ad omnes æqualiter perveniente et in nullo deficiente.* V, XXIV, 2, col. 1187. Car là il sera rendu à chacun selon ses œuvres. Après avoir rappelé la description évangélique du grand jour, d'après Matth., XXV, 31-41, l'évêque de Lyon conclut : *Unus et idem Pater mani-*

festissime ostenditur... præparans utrisque quæ sunt apta, quemadmodum et unus judex utrosque in aptum mittens locum.

Ces sanctions et destinations « appropriées » ne supposent-elles pas un mérite chez celui qui les reçoit? Quelques lignes plus bas, on en devine presque le mot sous la gaucherie de la traduction. *Qui ergo regnum præparavit justis Pater, in quod assumpsit Filius ejus* DIGNOS, *hic et caminum ignis præparavit in quem* DIGNOS *mittent... angeli.* IV, XL, 2, col. 1113. Et l'on remarquera le parallélisme qui fait que, pour lui, cette « dignité » existe aussi bien en vue de la récompense qu'en vue du châtiment. La parabole de la semence, allégoriquement interprétée des âmes humaines, lui permet ailleurs d'affirmer que cette récompense elle-même est proportionnée à la « dignité » de chacun. Car la vision béatifique sera mesurée καθ' ὡς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν, et, d'une manière générale, *omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit.* V, XXXVI, 1-2, col. 1222-1223.

Il ne faut pas oublier cependant que ces rétributions finales sont subordonnées au don gratuit de l'appel divin. La parabole des invités aux noces fournit à saint Irénée l'occasion de le rappeler expressément et de marquer, en conséquence, la nuance qui distingue la conduite de Dieu envers les justes et les pécheurs. *Gratuito quidem donat in quos oportet, secundum autem meritum dignissime distribuit adversus ingratos et non sentientes benignitatem ejus justissimus retributor.* IV, XXXVI, 6, col. 1096. Il est remarquable que le terme *meritum* soit ici réservé aux coupables ; mais cette particularité de son vocabulaire ne doit pas faire méconnaître que, pour l'évêque de Lyon, le concept de mérite s'applique également aux saints.

Sous des formes différentes, qui tiennent aux tempéraments ou aux circonstances, tous les témoins du christianisme primitif sont d'accord pour demander des œuvres au chrétien justifié par la grâce divine et affirmer que son salut en dépend. Tout l'essentiel du mérite tient en cette double affirmation.

II. L'ÉGLISE DU IIIe SIÈCLE. — Sur cette base commune la théologie naissante du IIIe siècle ne tranche guère que par l'abondance des témoignages et la précision croissante des concepts

1° *En Occident.* — A l'Église latine le « génie positif » de ses représentants, Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 410, ainsi que la rigueur juridique de la langue dont ils disposent, assurent, à cet égard, une incontestable supériorité. Elle s'affirme chez ses deux premiers docteurs : Tertullien et saint Cyprien, qui, sur ce point comme sur bien d'autres, allaient créer dès le premier jour les formules de l'avenir.

1. *Tertullien.* — « Étrangers à la spéculation philosophique et proprement religieuse, dominés par un moralisme étroit mais puissant, les Latins ont eu, depuis le commencement, la tendance à faire descendre la religion dans le domaine du droit. » A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édition, Tubingue, 1909, t. II, p. 179. D'où la grande importance qu'ont chez eux les concepts juridiques de satisfaction et de mérite. Le « juriste Tertullien » serait de cette tendance le premier témoin, et, pour une bonne part, l'auteur responsable.

Cette vue synthétique de l'historien berlinois est demeurée régulatrice pour les auteurs protestants. H. Schultz s'y réfère en tête des pages qu'il consacre à Tertullien, *loc. cit.*, p. 24-28, et la thèse du Dr K.-H. Wirth, *Der Begriff des « Meritum » bei Tertullian*, Leipzig, 1892, reprise peu de temps après comme première partie de son étude intitulée : *Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche*, Leipzig, 1892, semble écrite tout entière pour l'appuyer. Ces deux monographies, la dernière surtout, ont l'avantage d'offrir un dépouillement très complet et très méthodique des textes. Elles donnent par là le moyen de voir comment Tertullien a mis sur la tradition générale de l'Église l'empreinte de son génie particulier.

a) Le terme de mérite. — On doit tout d'abord à Tertullien la première attestation, sinon la création, du terme précis qui manquait encore à la langue chrétienne sur ce point.

L'idée qui paraît fondamentale chez lui, et en cela il fait écho à la plus pure foi traditionnelle, est celle des rétributions futures. En effet, le principal de la révélation confiée aux prophètes tient pour lui dans la communication de la loi divine et dans l'annonce du jugement qui aura lieu *ad utriusque meriti dispunctionem. Apol.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 434-435. Dogme capital dont il est heureux de saisir l'intuition dans les mouvements spontanés de l' « âme naturellement chrétienne ». *Ibid.*, 17, col. 433; *De testimonio animæ*, 2, *ibid.*, col. 685. Voilà pourquoi il s'élève plus tard avec ironie contre l'étrange théodicée de Marcion, qui veut ravir au vrai Dieu l'attribut de justice. *Adv. Marc.*, I, XXVII, t. II, col. 303-305; cf. IV, XVII, col. 429-430. — Entre les justes eux-mêmes cette loi de justice établit une inégalité proportionnelle à la valeur de chacun. *Quomodo multæ mansiones apud Patrem si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria nisi pro diversitate radiorum? Scorpiace*, 6, t. II, col. 157. Cf. *De patientia*, 10, t. I, col. 1376 : *Par factum par habet meritum*, et *Lib. ad Scapulam*, 4, col. 782 : *Majora certamina majora sequuntur præmia.*

Il n'y a là de nouveau que l'introduction du terme technique de « mérite ». Tertullien le rencontre tout naturellement sous sa plume pour exprimer le titre subjectif qui motive de notre part la diversité des sanctions divines. Et ceci prouve combien profondément cette notion est liée à celle de récompense. La précision de la langue latine ne fait ici que dégager explicitement le rapport qui restait implicite dans le langage plus simple et plus direct de l'Écriture ainsi que des premiers Pères. Ce progrès de l'analyse et du vocabulaire allait rester acquis pour toujours en Occident; il n'est pas contestable que Tertullien en soit le plus ancien témoin et sans doute le principal ouvrier.

b) Le cadre du mérite. — Mais, loin de rester une sorte de bloc erratique, cette idée est encadrée dans un système cohérent. Tous les historiens sont d'accord pour relever l'esprit juridique dont s'inspire la théologie de Tertullien et qui se reflète dans son langage. « Les rapports entre Dieu et l'homme, d'après J. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 409, sont présentés par lui comme des rapports de maître à serviteur et en entraînent les conséquences. » « Tout le christianisme, écrit de son côté R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Leipzig, 1908, p. 353, tombe chez lui sous le point de vue de la loi. » Voir les nombreux textes réunis dans ce sens par A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 16-19.

C'est ainsi que Dieu est avant tout regardé comme le législateur et l'Évangile comme l'expression de sa volonté sur nous. Le bien consiste essentiellement à se conformer à son vouloir et non pas à chercher ce qui nous est utile : *Neque enim quia bonum est auscultare debemus, sed quia Deus præcepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinæ potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis. De pænitentia*, 4, t. I, col. 1234. Parce que maître souverain, il appartient à Dieu d'être aussi le suprême rémunérateur. *Bonum factum Deum habet debitorem, sicuti et malum, quia judex omnis remunerator est causæ. Ibid.*, 2, col. 1230.

De notre part, ce droit à la rémunération se traduit aussitôt pour Tertullien en catégories juridiques, presque commerciales. Si l'acte bon nous vaut un mérite qui fait de nous les créanciers de Dieu, *bonum factum Deum habet debitorem*, l'acte mauvais, au contraire, nous rend ses débiteurs. *De orat.*, 7, t. I, col. 1162. Mais nous avons le moyen d'éteindre cette dette par les compensations de la pénitence : *Pænitentiæ compensatione redimendam proponit impunitatem. De pænit.*, 6, t. I, col. 1237.

Tertullien introduit ainsi logiquement l'idée de *satisfactio*, qui signifie parfois la fidélité normale aux préceptes de Dieu, *De orat.*, 18, t. I, col. 1178, cf. 23, col. 1192, mais surtout la réparation qui lui est due en cas de péché. A ce titre, elle comporte des œuvres laborieuses, des afflictions volontaires, dont le *De pænitentia* trace le tableau en même temps qu'il en développe les motifs et les fruits. Voir surtout 7, 10-11, t. I, col. 1240-1242, 1244-1247. Cf. *De resurrectione carnis*, 8, t. II, col. 806.

c) Le principe du mérite. — On a retenu, d'ordinaire, comme principale caractéristique de Tertullien cette présentation juridique du christianisme, qui n'intéresse guère, en réalité, que la forme de sa doctrine, dont la substance n'est autre que le fond permanent de l'Évangile et de toute religion. En tout cas, outre ce développement en surface, la théologie du mérite a reçu de lui un développement en profondeur d'une tout autre importance.

Non content, en effet, d'affirmer la réalité du mérite, Tertullien a déjà dégagé ce qui en forme le principe. La plus simple réflexion suffisait à dire que le mérite suppose la liberté et que la liberté engendre à son tour le mérite. Tertullien, lui aussi, revendique dans ce sens l'existence du libre arbitre. *De anima*, 21-22, t. I, col. 727-728; *Adv. Marc.*, II, VI, t. II, col. 317-318. Mais de plus il y montre en quelques mots une source objective de valeur. *Non est bonæ et solidæ fidei sic omnia ad voluntatem Dei referre... ut non intelligamus esse aliquid in nobis ipsis. De exhort. castitatis*, 2, t. II, col. 964. Et ceci ne vaut pas seulement pour le mal, dont notre théologien déclare aussitôt, *ibid.*, col. 965, qu'il vient *ex nobis ipsis*, mais encore pour le bien : *Quædam enim sunt divinæ libertatis, quædem nostræ operationis. Ad uxorem*, I, 8, t. I, col. 1400.

Il n'est pas inutile d'observer que protestants et catholiques, cf. Schulz, p. 24, et Tixeront, p. 408-409, s'accordent à reconnaître que Tertullien proclame la nécessité de la grâce pour tout acte bon. Voir, par exemple, *De anima*, 21, t. II, col. 727; *De patientia*, 1, t. II, col. 1361. Mais on voit que la part de la Cause première ne lui fait pas oublier celle de la cause seconde. Et c'est de quoi l'orthodoxie protestante se montre à bon droit choquée. « L'élément anti-chrétien dans cette doctrine du mérite se montre en ce que... l'activité de l'homme apparaît, à côté de la grâce de Dieu, comme un facteur absolument autonome, et de si éminente valeur que la béatitude n'est plus seulement pour l'homme un présent divin, mais un salaire auquel ses actions donnent un droit fondé. » Wirth, *op. cit.*, p. 58. C'est justement par là que Tertullien doit compter dans la tradition catholique comme un des plus heureux interprètes de la foi chrétienne, dont le premier peut-être il analyse en philosophe le fondement.

d) Sources du mérite : Les œuvres méritoires. — Tel étant le facteur essentiel du mérite, peu importe l'occasion immédiate qui lui fournit l'occasion de s'exercer.

Suivant les préjugés irréductibles de la Réforme, H. Wirth, *op. cit.*, p. 17-22, voudrait subordonner toute la doctrine de Tertullien en la matière à celle des œuvres surérogatoires. Il s'appuie sur le *De exhort. cast.*, 1, t. II, col. 963, où l'auteur, distinguant entre ce que Dieu autorise et ce qu'il veut, c'est-à-dire préfère, donne cette règle générale : *Nemo indulgentia [Dei] utendo promeretur, sed voluntati obsequendo.* Or ce point de départ est assez justement contesté par Loofs, *Dogmengeschichte*, 4ᵉ édit., Halle, 1906, p. 165, comme entaché de montanisme. En réalité, c'est là seulement un cas d'espèce. Car, ainsi que le reconnaît plus exactement H. Schultz, p. 26, Tertullien entend que la loi de notre être moral est la soumission à Dieu comme au maître dont nous sommes les serviteurs. Dans cette fidélité normale il faut voir une occasion de mériter : *Artificium promerendi obsequium est. De patientia*, 4, t. I, col. 1366. En effet, comme il l'a dit ailleurs, *De pænitentia*, 7, *ibid.*, col. 1351 : *Timor hominis Dei honor est.* De ce chef seul, il y a donc lieu de s'attendre à des sanctions méritées : *Sicut de contemptu... pœna, ita et de cultu... speranda merces. Adv. Marc.*, IV, XXXVIII, t. II, col. 461. Aussi bien tout ce qu'on a vu plus haut, col. 620, de la *dispunctio meriti* qui doit avoir lieu au jour du jugement s'applique-t-il uniquement à l'usage que chacun aura fait de sa liberté à l'égard du service dû à Dieu. Il faut donc entendre que les œuvres surérogatoires sont seulement la source d'un mérite plus grand. C'est pourquoi Tertullien exhorte aux renoncements volontaires *de meliori bono.* Ils ne deviennent obligatoires que pour le pécheur, qui trouve là le moyen de compenser auprès de Dieu la dette de son péché. Et c'est ainsi que les pratiques de l'ascétisme chrétien deviennent des sacrifices. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 463-467. La raison de cette valeur, en vertu du principe posé ci-dessus, est sans doute, encore que Tertullien ne l'énonce nulle part expressément, que ces sortes d'actes, parce que plus difficiles, impliquent une plus grande part de volonté. On ne voit toujours pas ce qui pourrait donner à H. Wirth, *op. cit.*, p. 25, le droit d'attribuer « un caractère plutôt passif » au mérite qui en résulte.

Ce même principe permet de comprendre le rapport entre les deux idées de satisfaction et de mérite. Pour H. Wirth, *op. cit.*, p. 25-37, le mérite serait dû au surplus de la satisfaction, c'est-à-dire à ce qui dépasse les strictes exigences de la loi divine. Avec beaucoup plus de raison, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 27, ramène la satisfaction à une variété du mérite, c'est-à-dire à la manifestation qu'elle suppose du prix de nos actes dans l'ordre moral.

Obsédés par une conception incurablement pessimiste de la nature humaine, les historiens protestants vont chercher la genèse de cette doctrine du mérite dans les influences combinées de l'esprit juridique et de la philosophie stoïcienne, voire du paganisme. Wirth, *op. cit.*, p. 54-73. Cet acharnement se conçoit sans peine du moment qu'il est entendu que « Tertullien a donné le ton à tout le christianisme occidental ». J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 502. Et c'est pourquoi il y a un intérêt majeur à se rendre compte, non seulement que ces catégories juridiques ne sont qu'un vêtement de surface superposé au fond de la morale et de la théodicée chrétiennes, mais que de ces réalités religieuses cette terminologie a pu favoriser un réel approfondissement.

2. *Saint Cyprien.* — « A cause de son montanisme, Tertullien n'a pas eu sur l'Église toute l'influence qu'il aurait pu exercer. Mais ce qu'il avait élaboré est passé chez Cyprien », et celui-ci fut jusqu'à saint Augustin « l'écrivain ecclésiastique par excellence » de l'Occident. Or, « dans son important écrit *De opere et eleemosynis*, les idées de Tertullien sur le mérite et la satisfaction sont strictement développées et presque sans aucun égard à la grâce de Dieu ». A. Harnack,

Dogmengeschichte, t. III, p. 23. Cf. t. II, p. 179-180. Ici encore cette appréciation fait loi pour H. Schultz, *loc. cit.*, p. 32-33, et inspire la nouvelle monographie de K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901. C'est dire qu'il nous suffira de quelques indications sur une doctrine dont ces jugements mêmes attestent suffisamment l'inspiration catholique.

a) *Réalité du mérite.* — Pour l'évêque de Carthage comme pour Tertullien, le jugement divin, qui est l'œuvre éminemment de sa justice, doit consister dans le discernement des mérites : *Singulorum merita recognoscere. Epist.*, LVIII, 10, édition Hartel, p. 665. Aussi, pour les justes, l'éternité promise a-t-elle le caractère d'une récompense : *Meritis atque operibus nostris præmia promissa contribuens. De opere et eleem.*, 26, édit. Hartel, p. 394. Cf. *De dominica oratione*, 32, p. 290 : *Præmium pro operibus.* Récompense qui n'est pas uniforme, mais comporte des degrés en proportion de nos œuvres : il y a place pour des *ampliora præmia*, *De mortalitate*, 26, p. 314, et donc aussi pour des *meritorum titulos ampliores. Epist.*, LXXVI, 1, p. 828. Autres textes dans Wirth, p. 85-89.

Voilà pourquoi la grande affaire de la vie est de s'acquérir des « mérites » en vue du dernier jour. Chef d'une grande Église, et à une époque où le relâchement se faisait déjà sentir, moraliste et homme d'action par tempérament, Cyprien insiste sur ces exigences pratiques de la vie chrétienne. S'il est vrai que toute son œuvre est « un grand et pressant appel » à l'acquisition de mérites pour la vie future, Wirth, p. 93, c'est la preuve de l'application que mit toujours l'Église à faire fructifier en réalités morales les principes de la foi.

Dieu, en effet, étant le maître que nous devons servir, notre devoir envers lui prend une double forme : *Deo bonis factis placere et pro peccatis satisfacere. Epist.*, XI, 2, p. 496. Tout le monde étant plus ou moins pécheur à quelque titre, l'expérience oblige le docteur chrétien à insister plutôt sur la satisfaction. Ce terme, qui s'applique parfois au service normal de Dieu, *Ad Demetr.*, 25, p. 369, cf. Wirth, p. 34 et 38, désigne en effet, d'ordinaire, l'œuvre nécessaire de réparation. Elle se fait tout d'abord par l'ensemble de la vie chrétienne : *Deo... precibus et operibus suis satisfacere*, *Epist.*, XVI, 2, p. 518, et Cyprien de bien préciser, en moraliste averti, que les prières toutes verbales sont peu de chose si elles ne s'accompagnent d'œuvres effectives. *De dom. orat.*, 32, p. 290. Les grands moyens de satisfaction sont donc l'exercice de la pénitence canonique, *De lapsis*, 15-21, p. 247-253, et la pratique de l'aumône. *De opere et eleem.*, 5, p. 376-377. Abondantes citations dans Wirth, p. 30-54.

b) *Principe du mérite.* — Moins philosophe que Tertullien, Cyprien ne s'explique guère sur ce qui fait, à ses yeux, le mérite de ces œuvres.

On devine pourtant sa pensée dans le fait qu'il insiste à plusieurs reprises sur le libre arbitre, *Epist.*, LIX, 7, p. 674, voir Wirth, p. 51, 105-110, et qu'il en appelle perpétuellement à la générosité du chrétien, soit pour endosser les charges salutaires de la pénitence, *De lapsis*, 29, p. 258, soit pour se livrer à des œuvres de surérogation comme la virginité, *De habitu virginum*, 23, p. 203-204, ou la charité sans limites, *De opere et eleem.*, 9-11, p. 380-382. Textes dans Wirth, p. 54-74. Dans les unes et les autres, ce qui est fondamental, c'est l'effort personnel qu'elles traduisent. Aussi bien ne lui a-t-on pas reproché, du côté protestant, Wirth, p. 148, « cette surestime de la personnalité morale de l'homme » ?

Il n'y aurait vraiment lieu de crier à la « surestime » de l'œuvre humaine que si cette valeur morale était indépendante de Dieu. Mais l'évêque de Carthage n'oublie pas de la subordonner à la grâce, et non pas seulement à la grâce lointaine de la rédemption qui nous est libéralement communiquée par la régénération baptismale, nombreux témoignages réunis dans Wirth, p. 111-121, mais à l'action immédiate de Dieu sur notre volonté : *Dei est, inquam, Dei omne quod possumus. Ad Donat.*, 4, p. 6. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 433, cf. p. 389, reconnaît que la grâce signifie déjà pour lui, comme pour saint Augustin, « une communication intérieure de force pour le bien ».

Rien de plus normal que de rencontrer, au terme de telles prémisses, ces formules purement augustiniennes qui surprennent A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 22, note : *[Deus] adjuvat dimicantes, vincentes coronat, retributione bonitatis ac pietatis paternæ remunerans in nobis quidquid ipse præstitit et honorans quod ipse perfecit. Epist.*, LXXVI, 4, p. 831. Entre l'homme et Dieu il y a donc collaboration. « Le don divin de la grâce est un commencement et l'homme est responsable de sa continuation. » Wirth, p. 113. Régénérés par le baptême, incorporés à l'Église, nous sommes en possession d'un « vaste instrument de grâce ». « Mais que cet instrument fonctionne à notre profit, c'est le mérite de notre propre action. » *Ibid.*, p. 117-118.

c) *Valeur du mérite.* — Pour exprimer ce mérite, Cyprien emploie bien, à l'occasion, des termes juridiques qui sembleraient indiquer un droit absolu de notre part. Wirth, p. 165-167. Non seulement il donne, à tout instant, la gloire céleste comme une sorte de salaire, *merces*, mais il parle de nos mérites comme de « titres », *Epist.*, LXXVI, 1, p. 828, et il assure que nos aumônes font de Dieu notre créancier : *Qui miseretur pauperis Deo fœnerat. De opere et eleem.*, 15, p. 385. Cf. *De dom. orat.*, 33, p. 292.

Il ne faut pourtant pas être dupe de ces images et s'empresser d'y voir, avec R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 544, l'expression d'un « droit contractuel ». H. Wirth lui-même, après avoir affirmé l'existence de ce rapport juridique, est obligé de convenir qu'il doit s'entendre sous beaucoup de réserves. *Op. cit.*, p. 52 et 74. En réalité, il est objectivement annulé par l'affirmation préalable de la grâce dont il dépend. Aussi l'évêque de Carthage ne manque-t-il pas d'emprunter à l'Écriture la leçon fondamentale *quod nemo in opere suo extolli debeat. Testim.*, III, 51, p. 154. Ce n'est pas sans raison que, plus tard, saint Augustin devait faire état de ce passage. *De correptione et gratia*, VII, 12, *P. L.*, t. XLIV, col. 924.

Même quand ils rendent convenable justice aux divers aspects de sa doctrine du mérite, leurs préjugés confessionnels forcent les historiens protestants à conclure que par là Cyprien quittait le terrain du christianisme. Wirth, p. 146. C'est la preuve que le christianisme a bien chez lui le sens que l'Église lui a toujours donné.

2° *En Orient.* — Vérifiée en Orient « depuis le milieu du second siècle », voir plus haut, col. 617, l'affirmation simultanée de la grâce et du mérite continue à rester « une chose qui va de soi pour les épigones postérieurs de la piété orientale ». Mais « les deux concepts de grâce et de mérite ne sont nulle part rapprochés et systématisés en une doctrine ferme. Nulle part on n'y trouve employées avec suite des notions de caractère juridique. Les éléments moraux, religieux et juridiques, y apparaissent côte à côte. Un langage précis, comme celui qui s'organise chez les Occidentaux autour du terme *meritum*, n'est pas encore formé. Et l'on ne se sent aucunement empêché de parler de grâce dans un sens purement religieux. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 21.

Ce qui veut dire que la différence entre l'Orient et l'Occident, sur laquelle A. Harnack appuie encore

avec insistance, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 52, se ramène, en somme, même aux yeux des historiens protestants que le culte des synthèses n'aveugle pas entièrement sur les faits, à des nuances de pure forme. Rien n'est, en effet, plus facile que de se rendre compte qu'il existe sur ce point, entre les Grecs et les Latins, une parfaite identité de fond.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Dans le grand mouvement de gnose chrétienne qu'a développé l'École d'Alexandrie, on sait que Clément s'est appliqué de préférence à la morale. Mais, tandis que Tertullien et saint Cyprien étaient avant tout des moralistes pratiques, Clément, même sur ce terrain, reste philosophe et spéculatif. De plus, ceux-là s'adressaient à la masse des chrétiens, tandis que celui-ci vise expressément l'élite des parfaits. Par suite de cette double tendance, son œuvre porte une empreinte de mysticisme qui tranche avec la tournure positive et réaliste des Latins. Ce qui ne doit pas empêcher de reconnaître, à la base ou au terme de ses spéculations, les principes essentiels qui lui sont communs avec eux. Voir G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (dans la collection des *Moralistes chrétiens*), Paris 1926.

a) *Aspect mystique de la vie chrétienne.* — Tout l'effort de Clément tend à tracer l'idéal du « gnostique » chrétien. Et pour cela il demande, bien entendu, la foi, qui doit s'épanouir en contemplation, mais aussi la charité qui fructifie en œuvres. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 188-195. Seulement cette pédagogie spirituelle semble tout d'abord trouver en elle-même sa récompense. Le but, en effet, étant de s'assimiler à Dieu, *ibid.*, col. 173-174, l'amour et la pratique du bien y suffisent sans autre considération. Clément va même jusqu'à exclure de la parfaite morale la préoccupation intéressée des récompenses ou des châtiments : son gnostique doit s attacher au bien en soi, alors même qu'il ne devrait en retirer aucun profit. *Strom.*, IV, 22, *P. G.*, t. VIII, col. 1345-1356.

b) *Aspect moral de la vie chrétienne.* — Jusque dans ce programme d'absolu mysticisme, on voit néanmoins que notre philosophe ne veut envisager qu'une hypothèse extrême. Car il sait que la « gnose » divine n'est pas séparable du « salut éternel », *ibid.*, col. 1348, et qu'il est impossible que Dieu se désintéresse de nos actes. *Ibid.*, col. 1356 B. Aussi lit-on ailleurs qu'après avoir invité le juste à se rendre semblable à Dieu, *Strom.*, VII, 14, t. IX, col. 520 A, il lui fait entrevoir aussitôt qu'on devient ainsi « ce fils complet, cet homme saint, impassible, gnostique, parfait, formé par la doctrine du Seigneur, afin que, après s'être attaché au Seigneur en œuvres, en paroles et en esprit, il reçoive cette demeure qui est due à celui qui s'est conduit de la sorte ». *Ibid.*, col. 521 C.

La recherche idéaliste du bien pour lui-même n'est donc pas exclusive, chez Clément, du sentiment moral de la valeur personnelle et de la sanction qu'elle comporte. « Ceux qui n'ont pas fait le mal, avait-il dit plus haut, espèrent recevoir la récompense de leur abstention; celui qui a fait le bien par pure préférence réclame le salaire du bon ouvrier, ἀπαιτεῖ τὸν μισθὸν ὡς ἐργάτης ἀγαθός. Il le recevra double, et pour ce qu'il n'a pas fait [de mal], et pour ce qu'il a fait de bien. » *Strom.*, VII, 12, t. IX, col. 501.

c) *Valeur des œuvres humaines.* — Et comme le travail, même des bons ouvriers, est inégal en ce monde, il s'ensuit qu'inégales aussi doivent être les récompenses. — Notre moraliste lit cette vérité dans le texte de Joa., XIV, 2, qui parle de « plusieurs demeures dans la maison du Père », et ne manque pas d'observer qu'elles sont réparties κατ' ἀναλογίαν βίων, selon τὰς κατ' ἀξίαν διαφορὰς τῆς ἀρετῆς. *Strom.*, IV, 6, t. VIII, col. 1248. Cf. *ibid.*, VI, 14, t. IX, col. 337 : κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων. Toutes expressions qui sont l'équivalent grec du latin *meritum*. Aussi était-il question, un peu plus haut, *ibid.*, col. 329, de la juste rétribution qui nous attend à la mesure de nos œuvres : ἀξιολόγως ἐκδέχεσθαι σὺν καὶ τῇ τῶν ἔργων ἀνταποδόσει τε καὶ ἀντακολουθίᾳ.

C'est ainsi que la notion de mérite, loin d'être exclue, est appelée par le mysticisme de Clément.

2. *Origène.* — On a dit d'Origène qu'il « manifeste partout des préoccupations plus *ecclésiastiques*... que celles de Clément ». J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 318. Il en est tout particulièrement ainsi dans la question de la valeur des œuvres humaines, où, sans cesser de se montrer philosophe, Origène se révèle plus théologien. Ce qui l'amène à poser nettement les données diverses du problème surnaturel.

a) *Réalité du mérite humain.* — Il n'est besoin que de se référer à sa doctrine du jugement divin pour y voir qu'il doit consister à rendre à chacun selon ses œuvres. Ce qui s'oppose tout à la fois au fatalisme des hérétiques et au fidéisme superficiel de certains chrétiens. *Et primo quidem excludantur hæretici qui dicunt bonas vel malas animarum naturas et audiant quia non pro natura unicuique Deus sed pro operibus suis reddet. Secundo in loco ædificentur fideles, ne putent sibi hoc solum sufficere posse quod credunt, sed sciant justum judicium Dei reddere unicuique secundum opera sua. In Rom.*, II, 4, *P. G.*, t. XIV, col. 878. Cf. *De princ.*, III, I, 6, t. XI, col. 257. Pour traduire la valeur de ces œuvres, le terme de mérite vient ailleurs tout naturellement sous la plume de son traducteur Rufin. *Dubium non est in die judicii futurum quod separentur boni a malis et justi ab injustis, et singuli quique* PRO MERITO *per ea loca quibus digni sunt distribuantur judicio Dei. De princ.*, II, IX, 8, t. XI, col. 232. Cf. I, *prolog.*, 5 : *Anima... cum ex hoc mundo discesserit* PRO SUIS MERITIS *dispensabitur.* Et encore, IV, XXIII, col. 392 : ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων οἰκονομοῦνται. Voir C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasbourg, 1926, p. 114-116.

Aussi n'est-il pas étonnant de rencontrer chez lui, à l'occasion, la terminologie « commerciale » des Occidentaux ses contemporains, qu'on ne saurait évidemment imputer tout entière à l'initiative du traducteur. Le péché originel nous constitue dans un état de dette vis-à-vis de Dieu : *Debitores enim effecti sumus secundum illum qui primitus acceptum immortalitatis et incorruptibilitatis censum in paradiso perdidit.* Pour apurer cette dette, Dieu nous donne ses commandements : *Idcirco ergo et præcepta donantur ut debita persolvamus.* La preuve, c'est qu'en les observant nous sommes des « serviteurs inutiles », qui ont simplement fait ce qu'ils « devaient faire ». Mais il reste des actes, tels que la conservation de la virginité perpétuelle, qui ne sont pas l'objet d'un précepte : *Verbi causa virginitas non ex debito solvitur, neque enim per præceptum expetitur, sed supra debitum offertur.* Et la conclusion évidente, bien que l'auteur ne l'exprime pas, c'est qu'à ces œuvres surérogatoires, *supra debitum*, un mérite spécial est attaché. *In Rom.*, X, 14, t. XIV, col. 1275.

Origène est si peu enclin à perdre de vue la réalité de ces « mérites » qu'il prétend justifier par ceux que nous avons acquis dans un monde antérieur l'inégalité des conditions humaines dans celui-ci. C'est par là seulement qu'il peut s'expliquer la justice du gouvernement divin, *dum inæqualitas rerum retributionis meritorum servat æquitatem. De princ.*, II, IX, 8, t. XI, col. 233; cf. III, I, 17, col. 285. Voilà pourquoi il s'attache à prendre longuement la défense du libre arbitre. *Ibid.*, III, I, col. 249-303. Cf. Verfaillie, *op. cit.*, p. 36-38, 94, 101. Affirmation et démonstration d'une incontestable vérité chrétienne, qu'il ne faut évidemment pas solidariser avec l'explication qu'elle reçoit

dans le système chimérique du grand Alexandrin.

b) Valeur du mérite humain. — Cependant ailleurs le même Origène paraît annuler le prix de nos œuvres en regard de la vie éternelle.

A première vue, dit-il dans son Commentaire de l'Épître aux Romains, le texte de saint Paul : *Ei qui operatur merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum*, Rom., IV, 4, semblerait signifier que la valeur des œuvres relève de la justice : *Videtur ostendere quasi in fide quidem gratia sit justificantis, in opere vero justitia retribuentis.* Et tel est bien le sens littéral de l'apôtre ; mais Origène de réagir au nom des droits supérieurs de la grâce : *Sed ego.... vix mihi suadeo quod possit ullum opus esse quod ex debito remunerationem Dei deposcat, cum etiam hoc ipsum quod agere aliquid possumus, vel cogitare, vel proloqui, ipsius dono et largitione faciamus. Quod ergo erit debitum illius cujus erga nos fœnus præcessit? In Rom.*, IV, 1, *P. G.*, t. XIV, col. 963-964. Le texte grec correspondant, conservé dans les *Chaînes*, est édité par A. Ramsbotham, *Journal of theological studies*, t. XIII, 1911-1912, p. 368. Il permet de se rendre compte que « Rufin reproduit ici librement l'original, tout en en respectant la pensée ». Verfaillie, *op. cit.*, p. 116, n. 30.

Origène quitte donc le terrain précis des œuvres préparatoires à la justification sur lequel se tenait saint Paul. Il pense aux œuvres en général, même et surtout à celles qui suivent le don de la grâce, et, précisément pour ce motif, il leur refuse le droit à une rémunération *ex debito*. Comment parler de justice dès lors que nos actes bons ne sont que l'utilisation d'un capital divin?

Notre théologien tient tellement à cette idée qu'il ne voit pas d'autre moyen pour sauver cette *merces secundum debitum* qu'affirme ici l'apôtre que de l'appliquer, en dépit du contexte, au cas des damnés. Car, à leur endroit, se réalise bien la stricte justice : *Quibus utique quasi debita pœna pro mercede iniquitatis exsolvitur.* Mais elle ne saurait exister pour les élus. — En confirmation de sa thèse, Origène invoque un autre texte de saint Paul, Rom., VI, 23, dans l'interprétation duquel il apporte la même rigueur d'exégèse que plus tard les dogmaticiens de la Réforme : STIPENDIA, *inquit*, PECCATI MORS *et non addidit ut similiter diceret* : *Stipendia autem justitiæ vita æterna, sed ait* : GRATIA AUTEM DEI VITA ÆTERNA, *ut stipendium, quod utique debito et mercedi simile est, retributionem pœnæ esse doceret et mortis, vitam vero æternam soli gratiæ consignaret. Ibid.*, col. 964. Il va de soi que les protestants n'ont pas manqué d'exploiter à leur profit ce texte. Voir Gerhard, *Loci theologici*, loc. XVIII, c. VIII, n. 105, édition Cotta, t. VIII, p. 108.

A plus forte raison, à la suite de Rom., VIII, 18, Origène n'admet-il pas qu'on parle de proportion entre les épreuves d'ici-bas et la gloire future. Tandis que les consolations présentes nous sont données *secundum mensuram*, la récompense du ciel est au delà de toute mesure, parce que d'ordre transcendant. *In Rom.*, VII, 4, col. 1108-1109. Néanmoins il reste que nos bonnes œuvres ne sont pas perdues. Car, non seulement elles entraînent comme récompense l'augmentation de la grâce : *Si autem inanem non feceris gratiam, multiplicabitur tibi gratia et tamquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris, ibid.*, VIII, 7, col. 1179, mais elles nous valent en retour la vie éternelle : *Quærentibus, inquit, gloriam et honorem et incorruptionem* (Rom., II, 7) *pro boni operis patientia vita æterna dabitur. Ibid.*, II, 5, col. 880. Cf. col. 881 : *Inquisitor hujus gloriæ... per patientiam boni operis vitam consequitur æternam*, et *ibid.*, 7, col. 887 : *Per patientiam boni operis... vita æterna reddetur.*

Il reste donc, au total, que les réflexions critiques d'Origène sur la valeur du mérite n'en ébranlent aucunement la réalité.

c) Problème théologique du mérite. — Ces deux séries d'affirmations en apparence contradictoires nous laissent néanmoins en présence d'une sorte d'antinomie, où nos bonnes œuvres sont tout à la fois et ne sont pas un titre à la gloire céleste.

Pour la résoudre, on peut tout d'abord observer, avec C. Verfaillie, *op. cit.*, p. 116-117, qu'Origène conteste seulement à nos mérites une valeur en stricte justice, *ex debito*. Ce qui signifierait qu'il cherche uniquement à préciser le degré du titre dont il reconnaît l'existence. La raison en est que tout ce que nous avons est un don de Dieu, et cette dépendance nous interdit toute prétention à un rapport de justice à son endroit : *Sciendum sane est quod omne quod habent homines a Deo gratia est. Nihil enim ex debito habent. In Rom.*, X, 38, t. XIV, col. 1287. Cependant cette explication n'épuise peut-être pas la pensée d'Origène. Son dernier mot étant pour rattacher la vie éternelle à la « seule grâce », n'est-ce pas le fondement intrinsèque du mérite humain qu'il semble mettre en cause, dès là que la grâce en est nécessairement le principe? Il est remarquable, en tout cas, que sa pensée s'arrête à un point d'interrogation, au lieu de s'achever en réponse.

Ainsi donc il n'est pas douteux qu'Origène a soulevé le problème fondamental que pose la doctrine du surnaturel, et ceci fait honneur à l'acuité de son sens théologique. La solution eût consisté à montrer, comme le fera saint Augustin, voir col. 650, que la valeur du mérite réside précisément en ce qu'il est un fruit de la grâce, un produit combiné de l'action divine et de notre libre coopération. On voit d'ailleurs qu'Origène tenait en main les éléments de cette synthèse, quand il rappelle, d'après I Cor., III, 6-7, l'exemple classique de la plante qui pousse moyennant le travail du jardinier qui l'arrose et de Dieu qui lui donne l'accroissement, exemple auquel il ajoute pour son compte celui du navire qui échappe à la tempête grâce aux efforts des matelots et à la puissance de Dieu qui le ramène au port. *De princ.*, III, I, 18, *P. G.*, t. XI, col. 289-292. Mais il ne semble pas en avoir fait l'application à la question précise de la valeur de nos œuvres qui avait si nettement traversé son esprit.

En même temps qu'il témoigne de la tradition catholique en matière de mérite, Origène inaugure l'analyse théologique sur ce point, et, s'il n'a pas lui-même entièrement résolu le problème, il en a du moins saisi les données plus clairement que personne avant lui, et fait les premiers pas sur le chemin où l'on devait en chercher plus tard la solution. Par la pénétration de son génie spéculatif, Origène avait donné à la théologie grecque une avance notable sur l'Occident, que celui-ci ne devait pas rattrapper avant saint Augustin.

III. L'ÉGLISE DU IVe SIÈCLE. — Il fallait insister sur le IIIe siècle, puisqu'il est unanimement reconnu que les positions essentielles sont prises dès ce moment-là par les Pères qui représentent le mieux les tendances respectives des deux parties de la chrétienté. Ce qui nous donne le droit de nous en tenir à quelques indications sur la manière dont ces positions initiales furent conservées par les Pères du siècle suivant.

1° *En Occident.* — Autant la critique protestante se montre généralement sévère pour les Pères latins du IIIe siècle, autant elle témoigne à ceux du IVe des égards imprévus. Ceux-là n'auraient fondé le catholicisme qu'au détriment de l'esprit chrétien : au contraire, un peu de christianisme reparaîtrait avec ceux-ci. Ici encore, A. Harnack a donné le ton. « Dans l'œuvre dogmatique des théologiens latins du IVe siècle

écrit-il, on voit reculer dans une certaine mesure cet esprit du christianisme occidental qui avait trouvé sa plus puissante expression dans le *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien. Mais, bien qu'il recule, il reste encore dominant. » *Dogmengeschichte*, t. III, p. 51-52.

Nous sommes suffisamment fixés sur la valeur de ces synthèses en ce qui concerne le IIIe siècle pour en retenir seulement l'impression que l'équilibre de la pensée catholique au IVe doit être bien constant, puisque nos adversaires eux-mêmes peuvent à peine le méconnaître. Aussi bien peu de faits seraient-ils plus difficiles à contester.

1. *Saint Hilaire.* — « Par rapport à Hilaire, Förster a montré, *Theol. Studien und Kritiken*, 1888, p. 645 sq., que, malgré sa dépendance des Grecs, il ne répudie pas les préoccupations pratiques et morales des Occidentaux. » Harnack, *ibid.*, p. 51, n. 2. Il faut donc s'attendre à rencontrer chez lui la notion de mérite; mais on ne nie pas qu'elle reste subordonnée à celle de grâce. Schultz, *loc. cit.*, p. 41-42.

a) *Réalité du mérite.* — *Mereri ejus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor exsistat. De Trin.*, XI, 19, *P. L.*, t. X, col. 413. C'est en prenant le mérite dans ce sens strict que l'évêque de Poitiers en fait pour chacun de nous une obligation : *De nostro igitur est beata illa æternitas promerenda præstandumque est aliquid ex proprio. In Matth.*, VI, 5, t. IX, col. 953. Cf. *De Trin.*, IX, 47, t. X, col. 319.

Aussi bien en avons-nous les moyens; car c'est pour cela que Dieu nous a donné le libre arbitre : ...*Ut præmium sibi voluntas bonitatis acquireret et esset nobis hujus beatitudinis profectus atque usus ex merito. In Ps. II*, 16, t. IX, col. 270. D'où la nécessité des bonnes œuvres, parmi lesquelles, contrairement aux rectrictions de H. Schultz, *loc. cit.*, p. 42, on voit qu'il fait leur place aux pratiques de l'ascétisme. *In Ps. XCI*, 10, t IX, col. 500; cf. *In Ps. LXIV*, 6, col. 416-417; *In Matth.*, V, 2, *ibid.*, col. 943.

Ces œuvres sont d'une importance telle que, pour Hilaire, notre élection se fait *ex meriti delectu. In Ps. LXIV*, 5, t. IX, col. 415. Déclaration qui appartient à cette catégorie de « propositions que nous qualifierions actuellement de semipélagiennes », J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 282, voir là-dessus l'art. HILAIRE, t. VI, col. 2449-2451, mais qui ne laisse pas de doute sur la valeur réelle que l'évêque de Poitiers reconnaît à nos mérites devant Dieu. La gloire céleste a pour les saints le caractère d'une rétribution : *Vitam retribui stipendiis sanctitatis, In Ps. CXLII*, 13, t. IX, col. 842, et, contrairement à Origène, voir plus haut, col. 627, il compare sans scrupule leur situation à celle du bon ouvrier qui, la journée finie, peut réclamer à bon droit « comme une dette » le denier convenu : *Beatus qui a mane usque ad noctem laborans pactum denarium tamquam debitum postulat. In Ps. CXXIV*, 11, col. 725.

b) *Valeur pratique du mérite humain.* — A cette légitime confiance en nos bonnes œuvres Hilaire cependant oppose un double correctif. C'est, d'une part, le sentiment de nos péchés, qui laissent toujours une large place à l'exercice de la miséricorde : *Non enim ipsa illa justitiæ opera sufficient ad perfectæ beatitudinis meritum nisi misericordia Dei etiam in hac justitiæ voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet. In Ps. LI*, 23, t. IX, col. 522. Cf. *In Ps. CXXXV*, 4, col. 770. Et c'est aussi le fait que tous nos mérites dépendent de la grâce : *Neque enim beatæ illius vitæ æternitatem consequi merito suo poterit [homo] nisi miserationibus ejus qui pater miserationum est provehatur. In Ps. CXVIII*, litt., X, 15, col. 569, 570. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 281. De toutes façons, à l'arrogance insensée des chrétiens qui réclament le salut « comme une chose due » : *nos vero salutem tanquam debitum postulamus, In Ps. CXVIII*, litt. XIX, 3, col. 626, il oppose la conduite des véritables saints, représentés par le Psalmiste, qui, au lieu d'étaler ses mérites, commence par reconnaître son indignité et ne veut compter que sur la divine miséricorde. *Ibid.*, 3-6, col. 626-628. Cf. *In Ps. CXVIII*, litt. VI, 3-4, col. 544; litt. XV, 5, col. 601; litt. III, 1-2, col. 517.

Mais le besoin de la miséricorde n'exclut pas le mérite, pas plus que celui-ci n'empêche celui-là : *Habuit quidem... hoc justitia verecundiæ ut quidquid illud sibi beatitudinis sperat id pro magnificentia Dei potius ... quam pro merito suo postulet. Sed tamen præferens honorem et misericordiam Dei : merendi quoque id per se non exclusit officium. Nam cum vivificandus sit, vivificandus tamen est in æquitate. In Ps. CXLII*, 13, col. 842. Sur le terrain pratique et religieux où se meut toujours la pensée d'Hilaire, les titres respectifs de Dieu et de l'homme se conditionnent sans se léser.

2. *Saint Ambroise.* — De même en est-il, avec une note théologique peut-être plus étudiée, chez l'évêque de Milan. — Il y a déjà dans saint Ambroise, « de l'augustinisme avant Augustin et plus encore », d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 51. « Avec lui, la doctrine de ses prédécesseurs commence à s'incorporer dans une conception évangélique fort accentuée de la grâce de Dieu, qui est en dernière analyse inconciliable avec la notion de mérite. » Incompatibilité dont il n'eut pas la moindre conscience. Car « ces principes n'empêchent pas Ambroise de retenir la conception traditionnelle. Et il en fut toujours ainsi dans le catholicisme précisé par lui et par Augustin. D'une part, on y trouve la complète négation de tout mérite au sens absolu, la reconnaissance de la libre grâce de Dieu comme source unique de notre salut, mais aussi, d'autre part, la ferme conviction que, précisément par cette libre grâce, un mérite nous est rendu possible, au moyen duquel nous pouvons et devons obtenir notre salut par voie de juste rétribution. » H. Schultz, p. 34-35. Ou plus brièvement, avec F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 338 : « Malgré son accentuation de la grâce, il accepte encore, comme Tertullien, entre Dieu et l'homme l'idée d'un rapport fondé sur le salaire. » Les textes justifient largement cette impression de témoins peu suspects.

a) *Réalité du mérite.* — En effet, saint Ambroise répète à l'envi, suivant la foi commune, que les destinées éternelles de chacun sont commandées par ses mérites : *Nonne evidens est meritorum aut præmia aut supplicia post mortem manere? De officiis*, I, XV, 57, *P. L.* (édition de 1866), t. XVI, col. 44.

Dieu est essentiellement pour lui le *remunerator meritorum. Exp. in Ps. CXVIII*, serm. II, 7, t. XV, col. 1276. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'injustice dans ses jugements : *Pro actibus hominis remunerationis est qualitas. Exp. in Luc.*, VIII, 47, t. XV, col. 1869. Ce qui ne s'applique pas seulement aux pécheurs, mais également aux justes. *Ibid.*, VII, 118, col. 1817. Cf. *Expos. in Ps. CXVIII*, serm. VII, 17, t. XV, col. 1354; *De Caïn et Abel*, II, IX, 31, t. XIV, col. 375; *De Noe et arca*, VII, 16, *ibid.*, col. 389; *Epist.*, XLIII, 9, t. XVI, col. 1180.

Pour ce motif l'évêque de Milan place la prévision de nos mérites à la base de notre prédestination : ... *Patrem... non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est... Non enim ante prædestinavit quam præsciret, sed quorum merita præscivit eorum præmia prædestinavit. De fide*, V, VI, 83, t. XVI, col. 692-693. Cf. *In Luc.*, III, 30, t. XV, col. 1685. D'où aussi l'inégalité des dons divins : *Ubi diversa merita, præmia diversa. Lib. de Joseph patr.*,

XIII, 76, t. XIV, col. 702. Non pas qu'Ambroise ignore que le bien porte en lui-même sa récompense, *Enarr. in Ps. I*, 17, t. XIV, col. 972, mais son esprit se porte plus volontiers sur la récompense extérieure qui nous attend pour nos efforts. *Et nos mercenarii sumus qui ad mercedem laboramus et hujus operis nostri mercedem speramus a Domino. Epist.*, II, 12, t. XVI, col. 920. Aussi, pour exprimer tout à la fois cette souveraine justice de Dieu et cette valeur de nos œuvres devant lui, a-t-il volontiers recours à l'image populaire de la balance. *Consideranda statera qua singulorum facta trutinantur.,. Pendet singulis nostrorum statera meritorum. Ibid.*, 14, 16, col. 921. Et il est clair que le poids de nos fautes s'oppose à celui de nos mérites : *meritis obstare delictum. In Luc.*, III, 38, t. XV, col. 1688.

Il s'agit, en conséquence, de faire pencher la balance du bon côté. *Cavendum est ne plura peccata sint quam opera virtutum... Omnia utique nostra quasi in trutina ponderantur. Apol. proph. David.*, VI, 24, t. XIV, col. 901. Nos bonnes œuvres ont, à cet égard, une valeur d'échange, qui compense le démérite de nos fautes. *Ibid.*, VII, 36-40, col. 905-906 ; IX, 49, col. 911. Cf. *Enarr. in Ps. XLIII*, 46, t. XIV, col. 1164-1165. Toute spéciale est la vertu de l'aumône, qui fait de Dieu notre débiteur. *De officiis*, I, XI, 39, t. XVI, col. 38. Dans cette voie, Ambroise ne recule même pas devant l'expression paradoxale de *venalis Dominus. Lib. de Elia et jejunio*, XX, 76, t. XIV, col. 759. — Rien d'étonnant à ce qu'il présente la récompense promise comme un droit pour le bon serviteur. *Vult etiam conveniri* [*Deus*], *ut si quis proposita secutus virtutibus præmia bene certaverit fructum remunerationis exspectet, quin etiam exigat... Non usurpatione speravi quæ ut sperarem ipse fecisti. Servus sum, exspecto alimentum a Domino; miles sum, exigo ab imperatore stipendium; vocatus sum, postulo ab invitante promissum. Enarr. in Ps. CXVIII*, serm. VII, 3-4, t. XV, col. 1348-1349.

Il serait difficile d'exprimer en termes plus nets la valeur objective de nos œuvres et l'on aurait presque le droit, même en observant que les titres de l'homme supposent une promesse préalable de Dieu, d'y dénoncer quelque excès, si ces fortes affirmations ne comportaient visiblement une bonne part d'image et ne trouvaient ailleurs leur contrepoids.

b) *Appréciation pratique du mérite.* — Ainsi que chez saint Hilaire, deux considérations entrent en ligne de compte pour mettre au point notre attitude devant Dieu.

C'est d'abord, du côté subjectif, le sentiment de nos misères qui doit accompagner celui de nos mérites, mais aussi la disproportion même de la récompense, La justice des jugements divins et la balance où sont pesées nos œuvres, *examinat et trutinat Deus merita singulorum..., in statera singulorum facta pensantur*, sont précisément ce qui invite saint Ambroise à rappeler que nous avons tous besoin de miséricorde : *Quis enim nostrum sine divina potest miseratione subsistere? Quid possumus dignum præmiis facere cælestibus?... Quo tandem hominum meritum defertur ut hæc corruptibilis caro induat incorruptionem?* D'où cette conclusion : *Non ergo secundum merita nostra, sed secundum misericordiam Dei cælestium decretorum in homines forma procedit. In Ps. CXVIII*, serm. XX, 40-42, t. XV, col. 1573-1574. Cf. *Exhort. virg.*, VII, 44, t. XVI, col. 364 : *Ultra meritum laboris remunerationem suis donare consuevit.* L'humilité de David convient, à plus forte raison, à des pécheurs comme nous, *quibus suffragatur nulla prærogativa meritorum. In Luc.*, III, 37, t. XV, col. 1687. Ce qui prouve qu'il faut entendre sans doute *cum grano salis* ce qu'il dit ailleurs du roi prophète pénitent : *In ipsa quoque offensione gratiam divinæ miserationis emeruit. Enarr. in Ps. XXXVII*, 15, *P. L.*, t. XIV, col. 1063.

Au surplus, tous nos mérites dépendent de la grâce : grâce lointaine de la rédemption, *Enarr. in Ps. XLIII*, 47, t. XIV, col. 1165; grâce prochaine qui est nécessaire pour préparer en nous notre bonne volonté. *In Luc.*, I, 10, t. XV, col. 1617. Cf. *ibid.*, II, 84, col. 1665. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 281-282. Il n'y a donc pas lieu de se vanter : *Nemo ergo sibi arroget, nemo de meritis, nemo de potestate se jactet*, mais plutôt d'imiter la modestie de l'Apôtre : *Sed magis minuere operis sui pretium et meriti sui gratiam.* Cependant l'obligation reste de nous créer des titres solides au regard de l'éternelle justice : *Ergo, quia examinandi sumus, sic nos agamus ut judicio probari mereamur divino. In Ps. CXVIII*, serm. XX, 14-16, t. XV, col. 1565. Car, si nous sommes tout d'abord justifiés par la grâce, *non ex operibus sed ex fide per gratiam suam nobis peccata donavit*, la couronne doit ensuite être conquise au prix de nos efforts : *Admonet multa nobis et gravia certamina esse proposita, ut nemo nisi qui legitime certaverit coronetur. Enarr. in Ps. XLIII*, 1, t. XIV, col. 1139-1141.

Pour saint Ambroise comme pour ses prédécesseurs, l'ordre moral fait partie intégrante du mysticisme chrétien.

3. *Autres Pères latins du IVe siècle.* — Quelques témoignages suffiront à montrer comment on retrouve le même rythme chez les autres interprètes de la tradition latine.

a) *L'Ambrosiaster.* — Soutenu par le texte de saint Paul, l'*Ambrosiaster* n'est pas suspect d'oublier la primauté de la grâce et son absolue gratuité : *Gratia donum Dei est, non debita operibus. In Rom.*, XI, 6, *P. L.*, t. XVII (édition de 1866), col. 155. Mais il reste que, sur cette base, chacun sera jugé d'après ses œuvres. *In Rom.*, XIII, 2, col. 171. Car Dieu doit à sa justice de traiter ses créatures à la mesure de leurs mérites : *Deum conditorem mundi providenter et curiose operis sui merita requirere fateatur... Unumquemque proprio merito aut remunerat aut condemnat. In Rom.*, II, 3 et 11, col. 67 et 70. Cf. *In II Cor.*, VI, 12-13, col. 318. *Unusquisque pro operibus suis mercedem accipiet.* Bien loin que la grâce exclue le mérite, c'est elle qui nous impose l'obligation et nous fournit le moyen d'en obtenir : *Non est gloriandum nobis in nobis ipsis, sed in Deo, qui nos regeneravit... ad hoc ut bonis operibus exercitati quæ Deus nobis jam renatis decrevit promissa mereamur accipere. In Eph.*, II, 9-10, col. 400.

b) *Marius Victorinus.* — C'est aussi la doctrine de saint Paul qui inspire au rhéteur Marius Victorinus des accents encore plus nettement augustiniens. Il insiste sur la gratuité absolue de notre justification : *Non enim nobis reddidit meritum, quippe cum non hoc meritis nos accipimus sed Dei gratia et bonitate. In Eph.*, II, 7, *P. L.*, t. VIII, col. 1255. Cf. *ibid.*, III, 7-8, col. 1264. Il n'en reconnaît pas moins qu'après cette grâce initiale il y a pour nous possibilité de mérite : *Cum esse possit meritum ex officio et religione, ex castitate et abstinentia.* Cependant ce mérite même n'est pas notre œuvre propre : ... *Etiam cum esse possit meritum...; non enim neque operibus vestris potest.* Voilà pourquoi il n'y a pas à se vanter de ce qui est en nous un don de Dieu : *Nescio quomodo enim qui operibus suis redditum meritum putat suum vult esse, non præstantis, et hæc jactatio est. Ibid.*, II, 9, col. 1256. Cf. I, 14, col. 1247 : *Gratia est quæ meritum nostrum.*

c) *Saint Jérôme.* — Dans ses derniers jours, saint Jérôme eut déjà l'occasion de défendre les droits de la grâce contre les pélagiens et il aboutit, dans cette voie, à des formules du plus pur augustinisme : *Coronat* [*Deus*] *in nobis et laudat quod ipse operatus est. Dialog. contra pelag.*, III, 6, *P. L.*, (édition de 1865), t. XXIII, col. 601. Néanmoins il met si peu en doute la valeur de nos actes qu'il parle à leur sujet de *præmium* et de

corona. *Ibid.*, III, 1 et 5, col. 597 et 601. Ailleurs il disserte contre Jovinien afin de prouver que l'inégalité des destinées éternelles, soit entre les bons et les méchants, soit surtout entre les justes eux-mêmes, suppose une *diversitas meritorum*. *Adv. Jovin.*, II, 25-28, t. XXIII, col. 315-325. D'où il dégage cette conclusion pratique, *ibid.*, 32, col. 329 : *Jam nostri laboris est pro diversitate virtutum diversa nobis præmia præparare.*

Cependant la pensée du jugement divin éveille en son âme de redoutables appréhensions : *Si nostra consideremus merita, desperandum est. In Isaiam*, l. XVII (c. LXIV, 8), t. XXIV, col. 625. Elles sont motivées par le déficit radical de nos œuvres : *Quia nullum opus dignum Dei justitia reperietur. Ibid.*, l. VI c. XIII, 6-7), col. 209.

Entre les Pères latins du IVe siècle et ceux du IIIe, commune est manifestement la tradition dogmatique sur l'existence du mérite à côté de la grâce qui en est la condition. Le seul trait qui leur appartienne en propre, c'est une plus grande attention accordée aux répercussions psychologiques de la doctrine et le souci qui en dérive de modérer la confiance que peut provoquer le mérite, par le souvenir de tous les éléments subjectifs et objectifs qui sont propres à en réduire la valeur. « Il semble, écrit J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 284, que la rigueur purement juridique de Tertullien soit adoucie, surtout chez ceux de nos auteurs qui ont étudié les Grecs, par ce sentiment fréquemment exprimé que nos mérites, quels qu'ils soient, sont très mêlés de démérites, qu'ils sont en partie le fruit de la grâce et restent en somme fort au-dessous de la récompense qui nous est promise, si bien que, à tout prendre, cette récompense est l'effet moins de nos mérites que de la miséricorde de Dieu. »

Origène avait soulevé le problème théorique du mérite dans ses rapports avec la grâce. Voir col. 628. Sans le suivre sur ce terrain, les Occidentaux s'appliquèrent à en mesurer le retentissement pratique sur la vie religieuse des âmes. De part et d'autre, c'était un progrès dans l'analyse, un premier contact de l'intelligence religieuse avec la diversité des éléments que cette importante notion fait intervenir.

2° *En Orient.* — Chez les Pères Orientaux, la terminologie reste comme toujours moins précise et les développements moins nombreux. A cela près, on relève dans leur pensée au sujet des œuvres les mêmes traits essentiels.

1. *Saint Jean Chrysostome.* — Bien qu'il attache très peu d'importance à la tradition grecque, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 18-20, veut du moins en retenir saint Jean Chrysostome, comme étant « l'interprète classique des conceptions développées dans l'Église orientale ». Or il trouve que, chez lui, « la grâce n'exclut pas la récompense de nos travaux », voire même « la récompense en justice ». En faut-il davantage pour que le patriarche de Constantinople doive être compté comme un nouveau témoin de la foi catholique au mérite des actes humains?

a) Réalité du mérite. — De fait, « l'enseignement de saint Chrysostome se ressent... naturellement des préoccupations de l'auteur, avant tout prédicateur et moraliste, dont le rôle est de pousser ses auditeurs à l'effort personnel ». J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 146. Sans donc oublier la part qui revient à Dieu, il éprouve plutôt le besoin d'insister sur celle qui nous échoit et sur les espérances légitimes qu'elle autorise. « Quand tu entends parler de grâce, ne pense pas que par là soit supprimée la récompense due à la bonne volonté, τὸν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως μισθόν. L'apôtre parle de grâce, poursuit-il, non pour déprécier cet effort volontaire, mais pour couper court à toute tentation d'orgueil. » *In Rom.*, hom. II, 3, *P. G.*, t. LX, col. 404.

Cette « récompense » est assurément tout d'abord celle que la vertu trouve en elle-même dès ici-bas. *De resur., mort.*, 3, t. L, col. 422; *Exp. in Ps. CXXVII*, 3, t. LV, col. 359-370. Mais c'est aussi et surtout la gloire céleste. Les pécheurs ne peuvent être récompensés qu'ici-bas du bien qu'ils ont pu faire. *De Lazaro*, hom. III, 4, t. XLVIII, col. 997. Au contraire, les justes ont devant eux l'éternité et doivent y porter fermement leurs espérances au milieu des épreuves ou des injustices de ce monde. Voir, par exemple, *Exp. in Ps. IV*, 10, t. LV, col. 55; *In Ps. VII*, 8, *ibid.*, col. 93; *In Matth.*, hom. XIII, 5, t. LVII, col. 215-216; hom. XXXIV, 3, *ibid.*, col. 402. Leur récompense sera d'autant plus élevée que plus grande fut sur la terre leur constance dans le bien. *In I Cor.*, hom. XLIII, 3, t. LXI, col. 371-372.

Si aucune espérance n'est plus chère au chrétien, c'est qu'elle engage la foi même en la justice divine. Ici-bas les situations sont encore confuses, parce que provisoires; elles seront rétablies au jour du jugement : « L'homme s'y tiendra seul avec ses œuvres, afin d'y être condamné pour elles ou couronné pour elles. » *Exp. in Ps. XLVIII*, 6, t. LV, col. 508. Les païens eux-mêmes ont cru aux rétributions futures, τῶν ἐνταῦθα γινομένων ἀντίδοσις. A plus forte raison des chrétiens n'en sauraient-ils douter. « S'il y a un Dieu, et il y en a un, tout le monde conviendra qu'il est juste. Et s'il est juste, on accordera qu'il doit rendre aux uns et aux autres selon leur mérite, ἀποδώσει τὰ κατ' ἀξίαν. Ce qui entraîne comme conséquence l'existence d'une autre vie, où tous recevront « la rémunération qui leur convient », τὴν προσήκουσαν ἀντίδοσιν. *De Lazaro*, hom. IV, 3-4, t. XLVIII, col. 1011. « Alors seulement, lorsque chacun aura reçu selon ses mérites, τὰ κατ' ἀξίαν, éclatera la justice de Dieu. » *De diabolo tentatore*, hom. II, 8, t. XLIX, col. 258. Dans cette reddition de comptes, « toutes nos actions, grandes ou petites, nous seront comptées ». *Ad Theod. lapsum*, I, 9, t. XLVII, col. 287. Mais si celles qui sont dues en stricte obéissance, ἐξ ὀφειλῆς, y seront récompensées, à plus forte raison les œuvres surérogatoires, qui relèvent seulement des conseils divins. *De pæn.*, hom. VI, 3, t. XLIX, col. 318. Toutes ensemble nous donnent droit à une véritable rétribution. « Innombrables sont les endroits où Chrysostome, se référant au Nouveau Testament, parle de μισθός, ἀμοιβή ou ἀμοιβαί, ἀντίδοσις, ἀνταπόδοσις, στέφανος, βραβεῖα. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 19.

Il est vrai que la récompense est bien supérieure à nos travaux. *Exp. in Ps. XLIX*, 5, t. LV, col. 249; *In Matth.*, hom. XV, 5, t. LVII, col. 226; hom. LXXVI, 4, t. LVIII, col. 699; *In Rom.*, hom. XIV, 4, t. LX, col. 528-529. Mais cette considération, loin de diminuer notre mérite, ne sert qu'à stimuler notre effort. C'est aussi parce qu'il nous promet beaucoup plus que sous l'ancienne Loi que Dieu peut nous demander davantage. *De virg.*, 84, t. XLVIII, col. 595-596; *In Matth.*, hom. XVI, 5, t. LVII, col. 245.

b) Appréciation subjective du mérite. — Ces principes, qui fondent la réalité dogmatique du mérite, se complètent, chez saint Jean Chrysostome, par quelques indications propres à marquer la place qui lui revient dans la vie spirituelle du croyant.

Avant tout il s'applique à combattre chez ses auditeurs la tentation de l'orgueil. Et d'abord une raison de fait interdit à qui que ce soit de se glorifier, c'est que le jugement de Dieu n'est pas encore intervenu et que celui des hommes ne compte pas. Mais, en admettant que nos mérites soient effectifs, une raison de droit empêche de s'en prévaloir. Généralement peu explicite sur la grâce, voir JEAN CHRYSOSTOME, t. VIII

col. 678-679, le saint docteur l'est d'une manière absolue pour affirmer, dans un développement d'allure tout augustinienne, que ce que nous avons de bien est en nous un don de Dieu.

« Mettons que tu es digne de louange... : même alors il n'y a pas lieu de t'enfler. Car tu n'as rien en propre, ayant [tout] reçu de Dieu. Pourquoi donc feindre d'avoir ce que tu n'as pas? Tu l'as néanmoins, et d'autres comme toi. Mais tu l'as pour l'avoir reçu, et non pas ceci ou cela seulement, mais tout ce que tu as. Car ces bonnes actions ne sont pas de toi : elles viennent de la grâce de Dieu... Qu'as-tu, dis-moi, que tu n'aies reçu? Quel est le bien que tu as fait de toi-même? Tu ne saurais le dire. Mais tu l'as reçu et tu en tires vanité? Il fallait, au contraire, t'humilier pour cela. Car ce qui t'est donné n'est pas à toi, mais au donateur. Si, en effet, tu l'as reçu, tu l'as reçu de lui. Et si tu l'as reçu de lui, ce bien n'était donc pas à toi. Et si tu l'as reçu sans qu'il fût à toi, pourquoi t'enorgueillir comme si c'était ta propriété? » *In I Cor.*, hom. XII, 1-2, t. XLI, col. 97-98.

Quand il s'agissait de mettre l'âme chrétienne à l'abri de la vaine complaisance en ses propres mérites, saint Jean Chrysostome n'avait qu'à s'inspirer de saint Paul. Il fait œuvre plus personnelle en dénonçant un moindre défaut, dont son expérience lui avait sans doute appris la réalité : celui de la cupidité spirituelle qui porte à n'envisager les œuvres que sous l'angle du profit. Pour que nos actions soient méritoires, il faut, bien entendu, les accomplir avec la pure intention de plaire à Dieu. *In Matth.*, hom. XIX, 2, t. LVII, col. 275-276. Mais il y a plus : c'est devant Dieu même qu'il les faut oublier.

A plusieurs reprises, l'orateur s'élève contre ces chrétiens médiocres qui ne songent qu'à la récompense, pour leur mettre sous les yeux la grande loi du bien désintéressé. « On te propose de faire quelque chose qui plaît à Dieu, et tu te préoccupes de la récompense?... Vraiment tu ignores ce que c'est que de plaire à Dieu. Si tu le savais, tu estimerais qu'aucune autre récompense n'égale celle-là. » Mais, ce coup d'œil jeté sur l'idéal, l'auteur de continuer : « Ne sais-tu pas que ta récompense augmente quand tu fais le bien sans obéir à l'espoir de la récompense? » *De compunctione*, II, 6, t. XLVII, col. 420. Voir de même *In Matth.*, hom. III, 5, t. LVII, col. 37-38 : « Ne nous vantons pas; mais disons-nous inutiles pour devenir utiles... Plus nous faisons de bonnes actions, moins nous devons en parler. Ainsi nous acquerrons une très grande gloire devant les hommes comme devant Dieu, et non pas seulement de la gloire devant Dieu, mais une grande récompense et rétribution, μισθὸν καὶ ἀντίδοσιν μεγάλην. Ne réclame donc pas de récompense, si tu veux en obtenir une... Quand nous faisons le bien, Dieu ne nous est débiteur que pour nos bonnes œuvres; quand nous croyons n'avoir rien fait de bien, il est notre débiteur beaucoup plus encore pour cette intention que pour nos actes. » En un mot, « plus grande est la récompense quand on n'agit pas pour la récompense. Parler de ses bonnes actions et les compter avec soin est le fait d'un mercenaire plutôt que d'un bon serviteur. Il faut donc tout faire pour le Christ et non pas pour la récompense... Aimons-le comme il faut : c'est déjà une grande récompense. » *In Rom.*, hom. V, 7, t. XL, col. 431.

Cet appel au désintéressement spirituel est la note caractéristique de Jean; mais on voit qu'il aboutit à suggérer aux chrétiens une meilleure conception de leurs intérêts. Non seulement ce mysticisme suppose la foi au mérite; mais, en l'épurant de tout élément trop égoïste, il ne peut et ne veut que l'affermir.

2. *Autres Pères Grecs du IVe siècle.* — Il n'y a aucune raison de supposer que, sur un point auss élémentaire, Jean Chrysostome puisse constituer une exception. De fait, les témoignages ne manquent pas, où l'on peut voir que la réalité du mérite humain s'affirme tout autant chez les autres représentants de la tradition grecque, sinon toujours sous une forme directe et théorique, au moins sous la forme implicite et pratique des justes sanctions que Dieu réserve à nos actes dans l'éternité.

a) *L'Adamantius.* — Un premier témoignage sur cette affirmation indirecte, mais formelle, du mérite nous est fourni, dès les premières années du siècle, par l'écrit anonyme qui a reçu le nom énigmatique d'Adamantius.

« Il ressort de la Loi et de l'Évangile que chacun recevra selon ce qu'il a fait envers son frère. » *De recta in Deum fide*, I, 16, édition van de Sande-Backhuysen, dans le *Corpus* de Berlin, 1901, p. 32. Plus loin, *ibid.*, II, 5, p. 66, on lit en termes encore plus précis : « Employer le terme de jugement signifie le discernement des bons et des mauvais, c'est-à-dire la récompense (des bons) selon leur mérite, τὸν κατ' ἀξίαν αὐτῶν μισθόν, la condamnation des méchants et des impies. Il est donc évident que le jugement qui doit avoir lieu selon l'Évangile par Jésus-Christ, dans lequel seront discutées les secrètes pensées des hommes, comportera la rémunération méritée de la justice et de l'injustice », κατ' ἀξίαν δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ποιήσεται τὴν ἀνταπόδοσιν.

Ces déclarations occasionnelles, jetées en passant dans un écrit de controverse qui porte sur un tout autre objet, traduisent avec une parfaite clarté la foi générale de l'Église. Elles montrent comment la croyance aux rétributions divines est inséparablement unie à la valeur des œuvres humaines, c'est-à-dire que le dogme du jugement postule celui du mérite comme base.

b) *Saint Cyrille de Jérusalem.* — A plus forte raison saint Cyrille de Jérusalem peut-il passer pour un écho fidèle de la foi commune, puisque ses catéchèses s'adressaient à des catéchumènes. Or, avec la foi pure, il réclame d'eux les bonnes œuvres; « car la bonne doctrine sans les bonnes œuvres n'est pas agréable à Dieu. » *Cat.*, IV, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 456. Elles sont possibles, parce que notre âme a été créée libre, et c'est pourquoi Dieu applique à nos actes des sanctions appropriées. *Ibid.*, 21, col. 481. Il n'en faut pas attendre la réalisation dans cette vie, qui est encore le temps de l'épreuve. Mais la conscience morale en requiert la nécessité. « Tu as différents serviteurs, les uns bons, les autres mauvais. Évidemment tu honores les bons et tu frappes les mauvais. Si tu es juge, tu loues les premiers et tu châties les seconds. Ainsi toi, qui n'es qu'un mortel, tu as souci d'observer la justice, et Dieu, le roi éternel de tous, s'abstiendrait de répartir de justes rétributions? » *Cat.*, XVIII, 4, col. 1021. Les sanctions éternelles, dont Cyrille rappelle ici le fondement, sont donc pour lui, à n'en pas douter, des applications de la justice distributive, τὸ τῆς δικαιοσύνης ἀνταποδοτικόν, et ceci vaut pour les récompenses aussi bien que pour les châtiments. Mais est-il besoin de dire que cette « rétribution » future, κρίσις καὶ ἀνταπόδοσις μετὰ τὸν κόσμον τοῦτον, ne se conçoit pas sans quelque chose à rétribuer?

A l'attrait de cette récompense notre catéchète, en moraliste pratique et qui s'adresse au commun des fidèles, ne craint pas de demander un levier d'action. « L'espoir de la résurrection, avait-il dit quelques lignes auparavant, est la racine de toute la bonne conduite. Car l'attente du salaire, ἡ προσδοκία τῆς μισθαποδοσίας, fortifie l'âme en vue des bonnes œuvres. » *Ibid.*, 1, col. 1017. Tandis que Jean Chrysostome s'attachait à réfréner, sans d'ailleurs l'interdire, la préoccupat on

de la récompense à venir, Cyrille de Jérusalem l'utilise sans réserves. Pédagogie différente, mais qui procède, au fond, de la même foi.

c) *Saint Basile.* — C'est encore la même note pratique et concrète que fait entendre l'évêque de Césarée. Pour lui, le jugement divin est éminemment un acte de rétribution, ἡ δικαία κρίσις τῆς ἀνταποδόσεως. *Moralia*, I, 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 700. En conséquence, il faut se préparer par l'aumône un trésor dans les ciel, *ibid.*, XLVII, 1, col. 768. « Car notre conduite ici-bas est un viatique pour l'avenir : celui-là donc qui par ses bonnes œuvres rend gloire et honneur à Dieu se prépare à lui-même un trésor de gloire et d'honneur selon les principes d'une juste rétribution », κατὰ τὴν δικαίαν τοῦ κριτοῦ ἀνταπόδοσιν. *Hom. in Ps. XXVIII*, 1, t. XXIX, col. 281 ; *De Spir. sancto*, XXIV, 55, t. XXXII, col. 169. En effet, « nos œuvres nous conduisent chacune à la fin qui leur est propre : les bonnes au bonheur, les mauvaises à la damnation éternelle ». *Hom. in Ps. XLV*, 1, t. XXIX, col. 416.

Aussi, dans ses lettres de direction, n'hésite-t-il pas à faire appel à la pensée de la « récompense préparée à nos bonnes œuvres. » *Epist.*, CCCXVIII, t. XXXII, col. 1065. « Souviens-toi du Seigneur, écrit-il à une dame, et, ayant toujours devant les yeux notre sortie de ce monde, organise ta vie de manière à préparer ta défense auprès du juge incorruptible et à te donner par tes bonnes œuvres confiance devant lui. » *Epist.*, CCXCVI, col. 1040. Bien entendu, cet effort personnel relève tout entier de la grâce divine. « Je t'exhorte, dit la lettre voisine, *Epist.*, CCXCVII, col. 1041, à l'œuvre du Seigneur, afin que le Dieu saint, après t'avoir fait la faveur de conduire tes jours en toute piété et gravité, te rende digne des biens à venir. »

Cette intervention nécessaire de la grâce précise le caractère exact des rétributions divines. « A ceux qui ont loyalement combattu en cette vie est offert un repos éternel, qui ne leur est pas accordé dans la proportion due à leurs œuvres, mais octroyé selon la grâce d'un Dieu toujours libéral envers ceux qui espèrent en lui », οὐ κατ' ὀφείλημα τῶν ἔργων ἀλλὰ κατὰ χάριν τοῦ μεγαλοδώρου Θεοῦ. *Hom. in Ps. CXIV*, 5, t. XXIX, col. 492. Les protestants se sont emparés de ce texte contre la doctrine catholique. Voir Bellarmin, *De meritis operum*, c. VI, p. 355. Mais Basile ne fait qu'affirmer ici la disproportion de l'éternelle récompense par rapport à nos œuvres, sans nier la valeur réelle de celles-ci. La preuve en est que la libéralité divine est subordonnée au bon combat du chrétien. Quelques lignes plus haut, *ibid.*, 3, col. 489, il avait dit que, d'après l'Écriture, « ni la miséricorde de Dieu ne va sans jugement, ni le jugement sans miséricorde ». En effet, ses jugements tiennent compte de notre faiblesse plutôt que de la stricte justice, et, « quand il fait miséricorde, il mesure avec discernement ses faveurs à ceux qui l'ont mérité », ἐλεῶν κεκριμένως ἐπιμετρεῖ τοῖς ἀξίοις τοὺς οἰκτιρμούς. C'est dire que les nuances dont saint Basile entoure l'affirmation du mérite en supposent le fait.

d) *Saint Grégoire de Nazianze.* — Quoiqu'il n'ait aucunement déserté le terrain des applications morales, saint Grégoire de Nazianze semble avoir davantage porté son attention sur les conditions théoriques du mérite.

Après avoir défendu avec saint Paul la nécessité de la grâce, qui, en définitive, rapporte « tout à Dieu », *Orat.*, XXXVII, 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 300, il revendique avec la même énergie le libre arbitre, qui nous permet de tirer quelque chose de notre propre fond. « Car, dit-il, un bien de nature est sans gloire, tandis que celui qui vient de la volonté est digne d'éloges. » *Ibid.*, 16, col. 301. Voilà pourquoi l'homme est soumis à l'épreuve. « Ainsi les espérances éternelles ne sont plus seulement un don de Dieu, mais la récompense de la vertu. Et ce fut l'effet d'une souveraine bonté de faire que le bien fût aussi nôtre, et non pas seulement semé en nous par nature, mais cultivé par notre volonté et les efforts en sens divers de notre libre arbitre. » *Orat.*, II, 17, t. XXXV, col. 425-428.

Il est rationnel, dès lors, que les rétributions divines soient pesées dans les balances de la justice, ἀνταπόδοσιν τοῖς δικαίοις τοῦ Θεοῦ σταθμοῖς. *Orat.*, XL, 45, t. XXXVI, col. 424. Cf. *Carm.*, l. II, sect. I, 12, v. 6-7, et l. II, sect. II, 1, v. 329-331, t. XXXVII, col. 1166 et 1174-1175. Grégoire s'efforce même de montrer que cette loi de justice s'applique au texte évangélique qui semblerait moins que tous le comporter, savoir la parabole des ouvriers de la vigne. Car, à l'entendre, les dernier-venus ont racheté l'insuffisance de leurs travail par l'ardeur de leur bonne volonté, par la confiance dont ils ont fait preuve en se laissant embaucher sans avoir convenu d'aucun salaire, et, au total, ils n'ont pas, comme les premiers, fait preuve de mauvais caractère en murmurant contre le père de famille. *Orat.*, XL, 20, t. XXXVI, col. 385. Cf. *Orat.*, XVI, 4, t. XXXV, col. 937-940.

D'ailleurs, cette rétribution de nos œuvres ne doit pas être conçue comme un acte tout extérieur et mécanique. Parlant en philosophe d'un philosophe, Grégoire a bien dégagé le dynamisme interne dont elle est le terme normal. « La première de toutes les bonnes actions est de louer le bien. Car de la louange procède le zèle, du zèle la vertu de la vertu le bonheur. » *Orat.*, XXV, 1, t. XXXV, col. 1200. Bonheur qui commence sans nul doute en cette vie, mais qui doit s'épanouir dans l'autre, lorsque la lumière divine éclairera nos âmes « à la mesure de leur pureté ». *Orat.*, XL, 45, t. XXXVI, col. 424. Cf. *ibid.*, 5-6, col. 364-365.

Autant du reste est certaine la récompense de nos bonnes œuvres, autant il nous appartient de n'en pas faire état. Comme Jean Chrysostome, voir col. 635, et avec une plus grande précision philosophique, Grégoire fait consister la perfection dans le désintéressement. « Il est plus agréable aux chrétiens de souffrir pour la vraie foi, quand bien même tout le monde devrait l'ignorer, qu'aux autres de jouir dans l'impiété. Car nous avons très peu souci de plaire aux hommes et tous nos désirs vont à obtenir l'honneur qui vient de Dieu. Plus encore, ceux du moins qui sont vraiment philosophes et amis de Dieu aiment l'union au bien pour le bien lui-même, et non pas pour les honneurs qui les attendent là-haut. La seconde forme du bien est, en effet, de faire quelque chose en vue de la récompense, comme la troisième est de fuir le mal par la crainte du châtiment. » *Orat.*, IV, 60, t. XXXV, col. 581-584. Ce qui n'empêche évidemment que cette récompense aussi bien que ce châtiment ne soient objectivement fondés. Le détachement personnel auquel nous devons tendre par rapport à la sanction de nos œuvres en implique la valeur et devient lui-même une œuvre de plus grand prix.

e) *Saint Grégoire de Nysse.* — Encore plus pénétré de platonisme que saint Grégoire de Nazianze, l'évêque de Nysse ne veut, lui aussi, connaître qu' « un seul bien » : savoir « la perpétuelle joie dans le bien qui naît des bonnes œuvres ». Mais cette « joie » s'épanouit dans une double sphère. « Car l'observation des commandements réjouit dès maintenant par le moyen de l'espérance celui qui s'adonne à la pratique des œuvres bonnes. Ensuite, en lui obtenant la jouissance des biens espérés, elle accorde proprement la joie à ceux qui en sont dignes, lorsque le Seigneur dit à ceux qui ont fait le bien : « Venez, les bénis, prendre possession de l'héritage qui vous fut destiné. » *In Ecclesiast.*, hom. VIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 735. Cette

phraséologie volontairement abstraite d'un prédicateur qui veut donner un vêtement philosophique aux réalités de sa foi signifie que le jugement divin est une économie de justice, où le bien fait ici-bas trouve la complète rémunération qui lui est due. Aussi Grégoire le définit-il ailleurs, suivant la formule usuelle, comme l'acte où « Dieu rend à chacun selon son mérite », κρίσις ἑκάστῳ τὸ κατ' ἀξίαν νέμουσα. *In Ps. VI*, t. XLIV, col. 612. Cf. *De pauperibus amandis*, hom. I, t. XLVI, col. 461.

Au total, entre la théologie grecque et la théologie latine au IVe siècle, on peut relever certaines différences de ton. Les Grecs, ici comme toujours plus portés vers la spéculation, parlent volontiers un langage philosophique et l'absence même d'un terme technique qui corresponde exactement à celui de « mérite » ne contribue pas peu à rendre leur pensée moins arrêtée dans ses formes que celle des Occidentaux. Mais aucun d'entre eux n'a perdu de vue ces principes constitutifs du christianisme, qu'à la foi doivent correspondre les œuvres et qu'à ces œuvres est réservée une juste rétribution. Prémisses morales où la doctrine du mérite humain est nécessairement impliquée et d'où plusieurs l'ont dégagée de la manière la plus explicite.

Rien, en tout cas, ne permet de voir chez les Orientaux, ne fût-ce qu'à titre de germe, « cette séparation de la religion et de la moralité » que leur impute R. Seeberg, *Dogmengeschichte* t. II, p. 322. « L'avantage du christianisme occidental, écrit de son côté A. Harnack, *Dogmengeschichte* t. III, p. 52, est une conception plus vivante de Dieu, une forte impression de notre responsabilité devant un Dieu qui est aussi le juge, une conscience de Dieu comme puissance morale qui n'est contrariée ou dissoute par aucune spéculation sur la nature. Mais cet avantage est racheté de la pire façon par le concept juridique de la rétribution et la doctrine pseudo-morale du mérite. » Cette prétendue opposition entre les deux parties de l'Église est une création pure et simple de l'esprit polémique, tout autant que cette appréciation lourdement péjorative de la tradition catholique dont elles attestent à la fois la profondeur et la continuité.

Il y a non moins de passion confessionnelle, mais plus de vérité historique, à reconnaître, avec H. Schultz, *loc. cit.*, p. 20-21, que les principes du « catholicisme vulgaire » dominent l'Orient aussi bien que l'Occident depuis le milieu du second siècle. Auprès de cet accord fondamental, de quel poids peut bien peser la constatation de quelques différences accessoires? S'ils ne parlent pas la même langue, Grecs et Latins professent la même foi en ce caractère moral du christianisme dont le mérite n'est, en somme, qu'un aspect et l'on a vu que cette ferme revendication ne va déjà plus, chez les uns comme les autres, sans certaines nuances de psychologie propres à en sauvegarder le caractère religieux.

IV. LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE. — Avec le pélagianisme apparaît un facteur nouveau, dont l'influence allait se faire sentir sur toute la pensée chrétienne des temps postérieurs, en vue d'établir plus nettement les mérites humains sur la base de la grâce divine qui passe désormais au premier plan.

1° *Doctrine pélagienne.* — De la tournure rationaliste que le pélagianisme imprimait à toute l'anthropologie chrétienne la doctrine du mérite ne pouvait manquer de ressentir le contre-coup.

1. *Notion du mérite.* — En raison, soit de sa clarté propre, soit de l'usage depuis longtemps reçu, il semble que le concept de mérite n'était pas susceptible, au Ve siècle, d'être compris de deux façons différentes. Il faut pourtant signaler au moins un cas où il prenait, dans la langue pélagienne, une signification singulièrement élargie. Après avoir parlé de l'innocence originelle, *innocentiam in qua fuerat* [*homo*] *conditus*, Julien d'Éclane ajoutait, dans un texte qu'a retenu saint Augustin, qu'elle peut être perdue par notre libre défaillance et qu'aucune conversion ne saurait la rétablir. *Nam, etsi possibilitas revertendi ad bonum commissa iniquitate non pereat, tamen certum est* MERITUM INNOCENTIÆ, *cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire.* Dans S. Augustin, *Cont. Julian. opus imperf.*, VI, 19, *P. L.*, t. XLV, col. 1542-1543. L'observation est d'une incontestable justesse. Ce qu'il y a de curieux, c'est que l'auteur emploie le terme « mérite » pour désigner cet état primitif et à jamais irremplaçable que nous ne nous sommes pas donné.

Il n'y a pas la moindre raison de soupçonner ici une équivoque. Car les pélagiens n'avaient aucune intention de dissimuler la confiance qu'ils faisaient à la volonté humaine et à la valeur de ses œuvres. Quand donc Julien parle, comme ici, de *meritum innocentiæ* à propos d'une *qualitas cum qua factus est homo*, il faut en conclure que, pour lui du moins, ce concept pouvait parfois correspondre à l'idée générale d'un bien précieux, quelle que pût en être l'origine.

D'ordinaire, au demeurant, ce mot garde chez lui son acception courante et désigne la valeur morale qui résulte de nos actes libres. C'est ainsi qu'il écrit : *Nos dicimus peccato hominis non naturæ statum mutari sed meriti qualitatem*, et cette parole vient justement dans un contexte où il évoque, avec l'Apôtre, II Cor., V, 10, le compte que nous devrons rendre de nos actes au jugement divin. *Ibid.*, I, 96, col. 1112. Pélage écrivait dans le même sens, *Epist. ad Demetr.*, 17, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1110 : *Dispares sunt in regno cælorum per singulorum merita mansiones.*

Ainsi donc, sur la notion du mérite, catholiques et pélagiens étaient en plein accord.

2. *Source du mérite.* — Ce qui est caractéristique du pélagianisme, c'est qu'il rapportait ce mérite aux seules forces de l'homme, à l'exclusion de la grâce. *Pelagiani dicunt ab homine incipere meritum per liberum arbitrium, cui Deus subsequens gratiæ retribuat adjumentum.* S. Augustin, *Contra duas epist. pelag.*, IV, XI, 30, t. XLIV, col. 633.

Tout le monde, en effet, convient que Pélage insistait avant tout sur la liberté. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 438-440, et F. Loofs, art. *Pelagius*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XV, p. 751-752. Et ceci répondait évidemment chez lui à un besoin d'action : *Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ conversatione dicendum est, soleo primo humanæ naturæ vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit ostendere*, mais aussi à une conception spéculative : *In hac utriusque partis libertate rationabilis animæ decus positum est. Hinc, inquam, totus naturæ nostræ honor consistit, hinc dignitas.* Et de cette « dignité » ontologique il ajoute aussitôt que découle ce mérite de nos bonnes œuvres qu'il tient par-dessus tout à souligner : *Hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc præmium. Epist. ad Demetr.*, 2-3, t. XXXIII, col. 1100.

Il n'y aurait dans cette revendication qu'un lieu commun du christianisme le plus élémentaire, si elle ne se produisait au détriment de la grâce. Non pas que Pélage écartât absolument ce terme; mais il est unanimement reconnu que la grâce ne signifiait pour lui que les dons naturels de Dieu ou les secours extérieurs qui nous viennent des exemples du Christ dans l'Évangile, tout au plus une aide supplémentaire *ad facilius operandum.* Voir Tixeront, *op. cit.*, p. 444-445. Cf. F. Loofs, art. *Pelagius*, p. 756 : « Cette grâce sans laquelle rien de bon ne se fait, cette communication intérieure d'une force surnaturelle, cette participa-

tion au divin *bonum esse*, en réalité Pélage ne la connaît pas. » Aussi, même après avoir affirmé ce qu'il appelle la grâce, finit-il, en dernière analyse, par proclamer sans restrictions que tout le bien que nous pouvons faire a sa source en nous : *In voluntate et opere bono laus hominis est... Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adjuvat; quod vero bene vel agimus vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est.* Dans S. Augustin, *De gratia Christi*, I, IV, 5, t. XLIV, col. 352. Cf. *Ibid.*, II, XIII, 14, col. 391 : *Bonum et malum quo laudabiles vel vituperabiles sumus non nobiscum oritur sed agitur a nobis.* Voir encore *Epist. ad Demetr.*, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1107 : *Hæc in tua potestate sunt et vere propria.*

Car, suivant le mot célèbre de Julien, la liberté nous émancipe à l'égard de Dieu : *Libertas arbitrii qua a Deo emancipatus homo est.* Dans S. Augustin, *Contra Julian. opus imperf.*, I, 78, t. XLV, col. 1102. Formule, reconnaît A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 198, qui est, « au fond, une protestation contre toute grâce ». Or, « elle est proprement la clé de tout son système. L'homme créé libre est indépendant de Dieu sur toute la ligne. Il n'a plus à compter avec Dieu, mais seulement avec lui-même. » Voir également Tixeront, *op. cit.*, p. 438, et ici même l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2381-2382. *Non esse liberum arbitrium*, disait crûment Célestius, *si Dei indigeat auxilio.* Dans S. Augustin, *De gestis Pelagii*, XVIII, 42, t. XLIV, col. 345.

3. *Rôle du mérite.* — Tels étant les moyens de l'homme, cette conception retentit sur l'économie entière de la vie et de la Providence surnaturelles.

a) Acquisition de la grâce. — Et d'abord il dépend de nous de mériter les secours divins dont nous pouvons avoir besoin. La grâce n'est plus un don gratuit, mais la réponse de Dieu au mérite de nos œuvres. *Gratiam qua justificamur non gratis sed secundum merita nostra dari dicant*, témoigne saint Augustin, *Contra duas epist. pelag.*, III, VIII, 24, t. XLIV, col. 606. Cf. *De dono persev.*, II, 4, t. XLV, col. 996; *Epist.*, CCXIV, 3, t. XXXIII, col. 969; *Epist.*, CXCIV, 6, col. 876.

Il n'y a pas de doute sur l'application de ce principe à l'acquisition de la grâce dans le déroulement de la vie chrétienne. *Ostendit* [*beatus Jacobus*], écrivait Pélage à propos de Jac., IV, 7, *quomodo resistere debeamus diabolo... ejus* [*Dei*] *faciendo voluntatem ut divinam etiam mereamur gratiam. Epist. ad Demetr.*, 25, t. XXXIII, col. 1117. Saint Augustin n'a pas eu tort de relever ce passage et d'y lire : *Apertissime dicit gratiam secundum merita nostra dari. De gratia Christi*, I, XXII, 23, t. XLIV, col. 371. Et encore *Cont. duas epist. pelag.*, II, VIII, 17, *ibid.*, col. 583 : *Volunt præcedere in homine ut adjutorio gratiæ dignus habeatur et merito ejus non tanquam indebita tribuatur sed debita gratia retribuatur.* Cf. *Contra Jul.*, IV, III, 15, *ibid.*, col. 744. Supposer le contraire serait, au dire de Célestius, prêter à Dieu une injustice : *Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia, si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus.* Dans S. Augustin, *De gestis pelag.*, XIV, 30, t. XLIV, col. 337.

La logique du système obligeait à placer également l'initiative de l'homme au début même de la vie chrétienne, c'est-à-dire à la base de la foi, que chacun peut et doit mériter par le bon usage de son libre arbitre. Aux infidèles Pélage reconnaît *liberum arbitrium per quod ad fidem venire possent et Dei gratiam promereri.* Ceux qui n'usent pas de cette faculté en sont responsables devant Dieu; ceux-là, au contraire, qui en usent bien auront leur récompense : *Hi vero remunerandi sunt qui bene libero utentes arbitrio merentur Domini gratiam.* Paroles rapportées par saint Augustin, *De gratia Christi*, I, XXXI, 34, t. XLIV, col. 376-377, et d'où celui-ci déduit à juste titre : *Manifestum est eum dicere gratiam secundum merita dari, quamlibet eam vel qualemlibet significet, quam tamen aperte non exprimit. Nam, cum eos remunerandos dicit qui bene utuntur libero arbitrio et ideo mereri Domini gratiam, debitum eis reddi fatetur.* Cf. *De gratia et libero arbitrio*, V, 10-11, t. XLIV, col. 887-888.

A ces allégations de saint Augustin on a voulu opposer, F. Loofs, art. *Pelagius*, p. 753-755, et *Dogmengeschichte*, p. 421, le commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul, qui s'est conservé sous le nom de saint Jérôme. L'auteur, en effet, y affirme maintes fois, avec l'apôtre, la gratuité de notre justification : *Sine ulla operum actione per baptismum* [*justificati*], *quod omnibus non merentibus gratis peccata donavit. In Rom.*, III, 24, *P. L.*, t. XXX (édition de 1865), col. 686. Les « œuvres » s'entendent ici au sens précis de ces *gratiæ opera* dont il est question aussitôt après, col. 687, et pour lesquelles la foi est tout d'abord nécessaire : *Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur ut de præterito absolvatur, et de præsenti justificetur, et ad futura fidei opera præparetur. In Rom.*, IV, 6, *ibid.*, col. 688. Cf. *In Eph.*, II, 8, col. 865 : *Non meritis prioris vitæ sed sola fide* [*salvati*], *sed tamen non sine fide.* Il ne s'agit donc pas, pour Pélage, de sainteté ni de « mérites » proprement dits avant le baptême. En ce sens, et en ce sens seulement, la grâce initiale de la vie chrétienne est gratuite. Mais il reste qu'elle est du moins subordonnée à la « foi ». Or on a vu que celle-ci dépend du bon usage de la liberté, donc aussi indirectement la grâce qui en découle. *Possunt quidem dicere*, argumentait à bon droit saint Augustin, *remissionem peccatorum esse gratiam quæ nullis præcedentibus meritis datur... Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat. Epist.*, CXCIV, c. III, 9, t. XXXIII, col. 877. L'évêque d'Hippone n'a, par conséquent, pas fait tort à son adversaire en lui reprochant de suspendre toute la vie spirituelle à la valeur de l'effort humain.

b) Prédestination. — En conséquence, il ne pouvait être question d'une véritable prédestination chez les pélagiens, mais seulement d'une prescience. *Præsciebat ergo Deus, ait Pelagianus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberæ voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua præscientia qua tales futuros esse præscivit elegit. Elegit ergo, inquit, antequam essent, prædestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque præscivit.* S. Augustin, *De prædest. sanctorum*, XVIII, 36, t. XLIV, col. 987.

Cette même prescience des mérites humains commande, tout autant que la gloire, la distribution des charismes les plus exceptionnels. *Unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias*, enseignait Célestius, S. Augustin, *De gestis Pelagii*, XIV, 32, t. XLIV, col. 339. Et Pélage en tout cas, *ibid.*, déclarait devant le synode de Diospolis : *Dicimus donare Deum ei qui fuerit dignus accipere omnes gratias sicut Paulo apostolo donavit.* A son dire, l'Apôtre aurait mérité la grâce même de l'apostolat : *Per fidele primum servitium meruit apostolatum. In Rom.*, I, 1, t. XXX, col. 669.

Il n'est pas jusqu'au Christ à qui les pélagiens n'aient accordé l'honneur de mériter le privilège de l'union hypostatique. *Secundum vos enim*, témoigne saint Augustin, *Cont. Julian. opus imperf.*, IV, 84, t. XLV, col. 1386, *non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed, natus ex virgine, suæ postea voluntatis virtute profecit et fecit ut a Verbo Dei susciperetur, non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens. Nec Verbum caro factum est in utero virginis, sed postea merito*

ipsius hominis et ejus humanæ voluntariæque virtutis. Ce nestorianisme radical prouve combien Pélage voulait que du mérite créé tous les dons divins fussent dépendants.

4. *Valeur du mérite.* — Parce qu'ils accordaient à la liberté une sorte de toute-puissance, les pélagiens pouvaient se montrer exigeants à son endroit.

C'est ainsi qu'ils estimaient que l'homme peut et doit atteindre par lui-même à l'exemption de toute faute. En disant : *Filios Dei non posse vocari nisi omni modo absque peccato fuerint effecti,* Célestius laissait entendre clairement que cet idéal n'a rien d'impossible. Si pourtant il nous arrive de tomber dans le péché, nous pouvons, continuait-il, en mériter le pardon par la pénitence : *Quoniam pænitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum qui per pænitentiam digni fuerint misericordia.* Rapporté dans S. Augustin, *De gestis Pelagii,* XVIII, 42, t. XLIV, col. 345. Il est vrai que Pélage, *ibid.*, 43, ne suivait pas son disciple sur ce point.

Tout au moins rien ne s'opposait à ce que tous les pélagiens pussent admettre sans la moindre restriction la pleine valeur du mérite des fidèles : *Dicunt pelagiani hanc esse solam non secundum merita gratiam qua homini peccata dimittuntur, illam vero quæ datur in fine, id est æternam vitam, meritis præcedentibus reddi.* S. Augustin, *De gratia et libero arbitrio,* VI, 15, *ibid.*, col. 890.

Aussi étaient-ils d'accord avec les catholiques pour parler de *retributio* et de *præmium* à propos de la vie éternelle. *Epist. ad Demetr.*, 11-12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1107. Naturellement la pratique de la virginité et les autres œuvres de simple conseil sont la source d'un *majus præmium, ibid.*, 9, col. 1105, et la gloire comporte des degrés suivant les mérites de chacun. *Ibid.*, 17, col. 1110. Cependant il est curieux d'observer que le même texte de saint Paul, Rom., VI, 23, qui avait déjà frappé Origène, voir plus haut col. 627, et qui allait frapper encore saint Augustin, voir plus bas, col. 650, amenait Pélage à dire que la vie éternelle n'est pas proprement un salaire, mais une grâce : *Non enim nostro labore quæsita est, sed Dei munere condonata. In Rom.*, VI, *P. L.*, t. XXX, col. 700.

La considération intéressée de cette récompense tenait même une grande place dans la direction de Pélage, si l'on en juge par cette conclusion de son épître : *Omne opus leve fieri solet cum ejus pretium cogitatur et spes præmii solatium est laboris... Considera, quæso, magnitudinem præmii tui... Epist. ad Demetr.*, 28, col. 1119. Sauf les excès de Célestius, cette importance attribuée aux œuvres humaines n'aurait, d'ailleurs, rien que de normal, si elle n'offrait à sa base une grave lacune. On parle beaucoup de « moralisme », chez les historiens protestants, pour caractériser et flétrir tout à la fois la doctrine pélagienne. Voir Loofs, art. *Pelagius*, p. 758, et Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 168. En réalité, l'Église avait toujours eu le sentiment très vif des exigences morales que comporte la profession du christianisme : ce qui est propre à l'hérésie, c'est de méconnaître la nécessité préalable de la grâce et de ne compter que sur l'homme seul pour en obtenir la réalisation.

2° *Doctrine de saint Augustin.* — Malgré sa tendance à présenter le pélagianisme comme « le développement logique du rationalisme chrétien », *Dogmengeschichte*, t. III, p. 170, A. Harnack, est bien obligé de reconnaître que le système constituait « une nouveauté », en ce sens qu' « il laissait tomber, en fait, l'élément mystique de la rédemption que l'Église avait toujours maintenu en même temps que la doctrine de la liberté ». *Ibid.*, p. 201. Contre cette incontestable et si grave « nouveauté » il n'est pas étonnant que l'Église ait réagi. Il fut donné à saint Augustin d'être, à cet égard, son principal porte-parole,

Sans être aux premières lignes de la controverse, la doctrine du mérite y tenait par trop de liens pour ne pas gagner d'importantes précisions à l'effort déployé par l'évêque d'Hippone pour mettre *in tuto* les vérités capitales du surnaturel chrétien et en ébaucher la systématisation.

1. *Conditions du mérite.* — En présence d'un système où le libre arbitre tenait la première place, à tel point que l'homme y devenait indépendant de Dieu, saint Augustin s'attache avant tout à montrer le rôle primordial et nécessaire de la grâce. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer sa doctrine générale sur ce dogme. Voir J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 482-491, et, dans ce dictionnaire, l'art. AUGUSTIN, t. I, col. 2383-2392. Il suffit de noter les points par où elle se relie à la question spéciale du mérite, comme condition préalable et absolument requise à la valeur éventuelle de tout acte humain.

a) *Nécessité de la grâce.* — Même avant la chute, la grâce eût été nécessaire à l'homme pour mériter. Tout en reconnaissant que la gloire lui fût alors revenue *per meritum*, alors qu'il ne l'obtient plus aujourd'hui que *per gratiam*, Augustin précise aussitôt : *Quamvis sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset. Enchir.*, 106, *P. L.*, t. XL, col. 282. Entre les deux états de l'humanité, il y a donc une différence; mais, même dans l'état de justice originelle, la créature eût été soumise à cette loi fondamentale qui fait dépendre tous ses mérites de Dieu.

A plus forte raison cette dépendance s'accuse-t-elle aujourd'hui, alors que notre libre arbitre est devenu l'esclave du péché. Voir Tixeront, t. II, p. 478-480. On ne peut donc jamais parler de mérite humain sans sous-entendre la grâce de Dieu qui le précède et le produit. *Ne forte dicas : Promerui et ideo accepi. Non putes te promerendo accepisse qui non promerereris nisi accepisses. Gratia præcessit meritum tuum; non gratia ex merito, sed meritum ex gratia... Omnia merita præcedis,* [*Deus*], *ut dona tua consequantur merita mea. Serm.*, CLXIX, 3, t. XXXVIII, col. 916-917.

Cette nécessité de la grâce n'est d'ailleurs pas seulement accidentelle, mais essentielle et donc permanente : *Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen. Nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus sed præcipitatus libero arbitrio.* D'où il suit que c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout ce qui fait la valeur de nos œuvres : *Quapropter, nec quando cœperit homo habere merita, debet sibi tribuere illa sed Deo. De gratia et lib. arb.*, VI, 13, t. XLIV, col. 889. Cf. *De præd. sanct.*, V, 10, *ibid.*, col. 968 : *Nihil huic sensui tam contrarium est quam de suis meritis sic quemquam gloriari tanquam ipse sibi ea fecerit, non gratia Dei.*

b) *Gratuité de la grâce.* — Il ne suffisait pas de cette affirmation générale. Car les pélagiens accordaient, dans un certain sens, la nécessité de la grâce divine, mais en ajoutant que nous pouvons et devons l'obtenir par nos libres efforts.

Rien ne heurte davantage le sens religieux d'Augustin que cette prétention. Il estime que, si Pélage ne l'eût désavouée devant le synode de Diospolis, il n'aurait pas évité l'anathème : *De gratia et lib. arb.*, V, 10, t. XLIV, col. 887-888. Pour lui, en effet, c'est un axiome que la grâce cesse d'être la grâce si elle n'est absolument gratuite : *Debita gratia... jam nec gratia, quia nisi gratuita non est gratia. De gratia Christi,* I, XXXI, 34, t. XLIV, col. 377. *Per veram gratiam,* dit-il, ailleurs, *Epist.*, CLXXXVI, 12, t. XXXIII, col 820, *hoc est gratuitam.* Cf. *Enarr. in Ps. CIII*, serm. III, 9, t. XXXVII, col. 1364 : *Si gratia dicitur, gratis datur.* Voir là-dessus

J. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 489-495, et, ici même, l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2096.

Et ce principe vaut évidemment tout d'abord pour la grâce initiale de la rédemption. *Neque enim merita nostra præcesserant pro quibus Filius Dei moreretur; sed magis, quia nulla erant merita, magna erat misericordia. Enarr. in Ps. LXXXV*, 2, t. XXXVII, col. 1082. Cf. *Enarr. in Ps. LXV*, 4, t. XXXVI, col. 788. Avec l'Apôtre, saint Augustin oppose ce dogme à la suffisance des Juifs qui attendent le salut de leurs œuvres propres. *Enarr. in Ps. XLIX*, 31, *ibid.*, col. 585. Mais non moins gratuites sont et doivent être toutes les grâces individuelles dont l'œuvre du Christ est la source. A propos de Rom., VII, 22-25, où l'Apôtre en appelle à la « grâce de Dieu » pour résister à la loi des membres qui se révoltent contre la loi de Dieu, saint Augustin de commenter : *Quare gratia? quia gratis datur. Quare gratis datur? quia merita tua non præcesserunt, sed beneficia Dei te prævenerunt. Enarr. II in Ps. XXX*, serm. I, 6, t. XXXVI, col. 234. Cf. *Contra duas epist., pelag.*, II, VII, 15, t. XLIV, col. 582.

De cette thèse capitale l'évêque d'Hippone s'est souvent appliqué à fournir la preuve. Il la demande aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, tels que Ps. LXXIX, 8; LXXXIV, 5-7; Joa., VI, 66, qui rapportent à Dieu la conversion du cœur et le commencement même de la bonne volonté, mais plus encore au témoignage de saint Paul. Voir, dans ce genre, *De gratia et libero arbitrio*, V, 10-VI, 15, t. XLIV, col. 887-891, où se lit cette conclusion générale, VI, 13, col. 889 : *His et talibus testimoniis divinis probatur gratiam Dei non secundum merita nostra dari, quandoquidem non solum nullis bonis verum etiam multis meritis malis præcedentibus videmus datam et quotidie dari videmus.* Cf. *Enchir.*, 30-32, t. XL, col. 246-248.

A cette affirmation les pélagiens objectaient la foi, la prière et autres bonnes œuvres, qui sont demandées au pécheur pour se convertir. Mais Augustin de répliquer en montrant que tout cela est encore en nous un fruit de la grâce. Voir cette démonstration *ex professo*, dans *Epist.*, CXCIV, 6-19, t. XXXIII, col. 876-881, où l'on peut lire, au sujet de la foi, 9, col. 877 : *Ipsam fidem non humano... tribuamus arbitrio nec ullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcumque sunt merita, sed gratuitum donum Dei esse fateamur*; puis, à propos de la prière, 16, col. 879 : *Ipsa oratio inter gratiæ munera reperitur.* D'où saint Augustin peut à bon droit conclure, au terme de ces analyses : *Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia? Ibid.*, 19, col. 880. Cf. *Epist.*, CCXIV, 4, *ibid.*, col. 970. Sur la question spéciale de la foi, voir de même *De gratia Christi*, I, XXXI, 34, t. XLIV, col. 377: *Illud unde incipit omne quod merito accipere dicimur sine merito accipimus, id est ipsam fidem.*

De toutes façons, le mérite de l'homme se ramène à un don de Dieu. Cf. *Epist.*, CLXXXVI, 10, t. XXXIII, col. 820 : *Ipsum hominis meritum donum est gratuitum, nec a Patre luminum, a quo descendit omne datum optimum, boni aliquid accipere quisquam meretur nisi accipiendo quod non meretur.*

c) Conséquence : Prédestination « ante prævisa merita ». — Du moment qu'il faut rapporter à Dieu l'initiative de tout ce qu'il y a de bon en nous, notre salut éternel ne relève pas de la simple prescience, mais d'une véritable prédestination.

Étant également compris dans la *massa damnata*, tous les hommes n'avaient de droit qu'à la mort éternelle : *Pretium quod nobis debebatur supplicium est. Enarr. in Ps. LXX*, serm. II, 1, t. XXXVI, col. 891. Cf. *Epist.*, CXCIV, 5 et 14, t. XXXIII, col. 875, 876, 879. D'où il suit que tout élément de distinction entre eux relève de la pure grâce divine, et non pas de leurs mérites qui n'existent pas : *Vocatio non meritorum nostrorum sed benevolentiæ et misericordiæ Dei est. Enarr. in Ps. V*, 17, t. XXXVI, col. 89. Cf. *Enarr. in Ps. LXV*, 5, *ibid.*, col. 788; *De corr. et gratia*, VII, 12, t. XLIV, col. 923 : *Discernuntur non meritis suis, sed per gratiam mediatoris, hoc est in sanguine secundi Adam justificati gratis.* Voir encore *De præd. sanct.*, V, 10, *ibid.*, col. 968; *Epist.*, CLXXXVI, 12, t. XXXIII, col. 820; *Epist.*, CXC, 9-12, *ibid.*, col. 859-861.

Un des arguments favoris de saint Augustin était, à cet égard, le cas des enfants morts en bas âge, dont quelques-uns ont reçu le baptême, tandis que les autres n'ont pas eu cette faveur. Les pélagiens invoquaient ici la prévision des mérites qu'ils auraient acquis s'ils avaient survécu. Contre cette hypothèse déraisonnable l'évêque d'Hippone a beau jeu de conclure à la gratuité absolue de la prédestination. Voir *Epist.*, CXCIV, 33, t. XXXIII, col. 886; *De Genesi ad litteram*, X, XVI, 28, t. XXXIV, col. 420; *De dono persever.*, XII, 31, t. XLV, col. 1011 ; *Cont. Julian. opus imperf.*, II, 101, *ibid.*, col. 1181-1182.

D'autres fois, il invoque aussi l'exemple du Christ, sans insister d'ailleurs sur l'étrange pré-nestorianisme auquel aboutissait la logique des pélagiens. *Nullis enim operum meritis præcedentibus in tantam celsitudinem subvecta est humana natura ut totum simul Verbum et caro, hoc est Deus et homo, unigenitus Filius Dei diceretur. Enarr. in Ps. CVIII*, 23, t. XXXVII, col. 1442. Cf. *Enchir.*, XXXVI, 11, t. XL, col. 250. Une fois au moins, les deux cas sont rapprochés dans l'armature d'un même raisonnement : *Ubi venitur ad parvulos et ad ipsum mediatorem Dei et hominum..., omnis deficit præcedentium gratiam Dei humanorum assertio meritorum, quia nec illi ullis bonis præcedentibus meritis discernuntur a cæteris ut pertineant ad liberatorem hominum, nec ille ullis humanis præcedentibus meritis, cum et ipse sit homo, liberator factus est hominum*, *De præd. sanct.*, XII, 23, t. XLIV, col. 977.

Jamais encore un effort aussi méthodique n'avait été fait pour subordonner à la grâce de Dieu tout ce que les œuvres humaines peuvent avoir de valeur.

2. *Réalité du mérite.* — « Cette revendication de la grâce n'empêche pas saint Augustin de regarder la réalisation effective du salut, sauf pour les cas exceptionnels, comme une rétribution, conforme aux lois de la justice, des mérites que la grâce met le croyant à même d'obtenir. Loin d'être d'accord avec les réformateurs, il ne considère pas la vie éternelle comme un don gratuit de la grâce... D'après lui, la grâce rend l'homme juste... et lui donne la force de s'acquérir par ses mérites un droit strict à la récompense éternelle. » H. Schultz, *loc. cit.*, p. 39-40. Un des traits qui accusent l'esprit catholique d'Augustin, d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 86, est qu' « il a retenu la doctrine du mérite courante dans l'Église depuis Tertullien et Cyprien ». Plus lourdement, dans la suite, *ibid.*, p. 231, l'auteur et, après lui, F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 412, cf. p. 393 et 434, écrivent que l'évêque d'Hippone payait par là son tribut au « catholicisme vulgaire ». C'est assez dire combien nette est sa position.

a) Principe du mérite. — De fait, saint Augustin affirme à maintes reprises la loi élémentaire de justice en vertu de laquelle chacun doit être jugé selon ses œuvres. Voir, par exemple, *De spir. et litt.*, XXXIII, 59, t. XLIV, col. 239; *De gratia et lib. arb.*, VIII, 19 et XXIII, 45, *ibid.*, col. 892 et 910-912. A quoi il ajoute seulement, contre les pélagiens, que chacun rendra compte de ses œuvres effectives, non de celles qu'il aurait pu faire s'il avait vécu plus longtemps. *Epist.*, CCXVII, 16, t. XXXIII, col. 984. Voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1798.

Il s'ensuit que la vie éternelle a le caractère d'une

« récompense » : *Ecce retribuit mercedem his bonis operibus. Serm.*, CCCXXXIII, 5, t. XXXVIII, col. 1466. Augustin n'hésite même pas à parler de « dette » : *Reddet ergo justus judex. Non enim opere inspecto potest negare mercedem. Ibid.*, 2, col. 1464. Voir de même *Serm.*, CCXCVII, 5, col. 1361. Ce qui, bien entendu, ne doit pas s'entendre d'une acte de justice commutative : *Quid dedimus Deo quando totum quod sumus et quod habemus boni ab illo habemus? Nihil ergo ei dedimus.* Il s'agit d'une obligation basée sur la promesse de Dieu. *Debitor enim factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed quod ei placuit promittendo.* Sous le bénéfice de cet engagement divin, nous sommes ensuite autorisés à en « exiger » la réalisation. *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum ut dicamus : Redde quod promisisti quia fecimus quod jussisti. Serm.*, CLVIII, 2, *ibid.*, col. 863.

A la base de cette dette, il faut donc reconnaître un droit de notre part, que l'évêque d'Hippone désigne couramment sous le nom de « mérite ». *Cum hinc exieris, recipieris pro meritis et resurges ad recipienda quæ gessisti. Serm.*, CLXX, 10, *ibid.*, col. 932. Le titre créé par nos œuvres est aussi réel en vue de la récompense qu'en vue du châtiment; car les hommes ressusciteront *ad recipienda pro bonis meritis præmia, pro malis luenda supplicia. De præd. sanct.*, XII, 24, t. XLIV, col. 977. Voir de même *Enchir.*, CIX, 29, t. XL, col. 283. C'est pourquoi il faut reconnaître *pro meritis præmiorum etiam gradus honorum atque gloriarum. De civ. Dei*, XXII, XXX, 2, t. XLI, col. 802.

Le sens indéniable de ces déclarations doit servir à interpréter celles qui sembleraient indiquer, entre nos actes et leur sanction, un rapport tout extrinsèque, celle-ci par exemple : ...*Ut* POST BONA MERITA *consequatur coronam qui post merita mala consecutus est gratiam. De gratia et lib. arb.*, VI, 14, t. XLIV, col. 890. Non seulement nos mérites précèdent, en fait, la récompense; mais on a vu qu'ils en sont, en droit, la raison et la mesure.

Aussi saint Augustin avait-il énergiquement réclamé le libre arbitre, contre les manichéens, comme facteur de nos destinées. *De actis cum Felice*, II, 37, t. XLII, col. 537-539. Pendant la controverse pélagienne, il est amené à insister d'autant plus sur ce point que sa doctrine de la Providence surnaturelle pouvait donner à quelques esprits superficiels une impression contraire. C'est pourquoi il ne veut pas affirmer la grâce sans ajouter aussitôt que le mérite en est le fruit. *Et parvulis subvenit quorum nulla merita dici possunt, et majores prævenit ut habere aliqua merita possint. Epist.*, CXC, 12, t. XXXIII, col. 861. Cf. *Epist.*, CXCIV, 6, *ibid.*, col. 876 : *Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent merita non fuerunt.*

Cette conclusion n'est pas arbitraire ; elle est le seul moyen de sauvegarder la justice du jugement divin :... *Non quia nullum est meritum, vel bonum piorum, vel malum impiorum. Alioquin quomodo judicabit Dominus mundum? Epist.*, CCXIV, 4, *ibid.*, col. 970. Le mérite n'est pas moins nécessaire du côté de l'homme, pour assurer sa pleine béatitude : *Quid eam* [*animam*] *faciet beatam nisi meritum suum et præmium Domini sui? Sed et meritum ejus gratia est illius cujus præmium erit beatitudo ejus. De Trin.*, XIV, XV, 21, t. XLII, col. 1051-1052.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'affirmation de la grâce a toujours, chez Augustin, celle du mérite comme complément.

b) *Application.* — A la lumière de cette eschatologie, toute la vie présente s'éclaire d'un jour moral.

Saint Augustin est d'accord avec ses adversaires pour dire que c'est ici-bas le temps de mériter, si l'on veut parvenir à la récompense : *Hic enim merita comparari, ibi autem præmia reddi fatemini. Cont. Julian. opus imperf.*, II, 101, t. XLV, col. 1182. Cf. *De perf. justitiæ*, VIII, 17, t. XLIV, col. 299. Inégaux sont, à cet égard, les mérites suivant les intentions. *Epist.*, XCIII, 6, t. XXXIII, col. 324.

De toute évidence, il faut d'autant plus avoir soin de multiplier les mérites qu'il s'agit pour nous de réparer le déficit de nos fautes. Le grand objet de nos efforts doit être de rétablir à notre profit la balance de nos comptes spirituels. *Venturi sumus in conspectum ejus : loquantur ibi pro nobis opera nostra et ita loquantur ut superent offensiones nostras. Quod enim amplius fuerit hoc obtinebit, vel ad pœnam si peccata meruerint, vel ad requiem si opera bona. Serm.*, CCLIX, 4, t. XXXVIII, col. 1199.

Parmi ces « bonnes œuvres », une place de choix revient à l'aumône, dont il est précisément traité dans ce sermon : *Quotidianis vulneribus... est medicina in bonis operibus misericordiæ. Ibid.*, 3, col. 1198. Mais il faut y faire entrer tout autant l'obéissance normale à la loi divine et, en cas de péché, la pénitence : le chrétien est invité à pourvoir à son salut *per merita obedientiæ et per satisfactionem pænitentiæ. Serm.*, CCCLI, 7, t. XXXIX, col. 1543. On sait que la prière suffit pour les *minima et quotidiana peccata*, mais que, pour les fautes graves, il faut recourir aux salutaires rigueurs de l'exomologèse ecclésiastique. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2426-2430. La foi elle-même constitue déjà un mérite, en tant que libre adhésion au message divin : *Neque enim nullum est meritum fidei. Epist.*, CXCIV, 9, t. XXXIII, col. 877. Cf. *Retract.*, I, XXIII, 3-4, t. XXXII, col. 622; *Expos. quarumdam prop. ex epist. ad Rom.*, 62, t. XXXV, col. 2080.

Néanmoins l'évêque d'Hipppone ne perd jamais de vue la considération de notre fondamentale misère. De notre chef, nous ne méritons vraiment que les supplices éternels : *Si quæris quod merueris, attende peccata tua... Si peccatorum meritum quæris, quid occurrit nisi supplicium? Obliviscere ergo merita tua, ne tibi faciant in corde terrorem. Serm.*, CCLIX, 3, t. XXXVIII, col. 1198-1199. Cf. *Ann. in Job*, XXXVII, t. XXXIV, col. 870-871; *Enarr. II in Ps. XXXI*, 7-9, t. XXXVI, col. 262-264. Au contraire, le fait que tous nos mérites dépendent de la grâce nous oblige à en rapporter toute la gloire à Dieu : *Meritis suis nihil tribuent* [*justi*], *non tribuent totum nisi misericordiæ tuæ. Enarr. in Ps. CXXXIX*, 18, t. XXXVII, col. 1814. C'est un des thèmes sur lesquels saint Augustin se plaît à revenir au cours de ses œuvres parénétiques ou autres. Voir *Enarr. in Ps. XLIX*, 30, t. XXXVI. col. 584; *Enarr. in Ps. CXLII*, 5-6, 12, t. XXXVII, col. 1848 et 1855; *Quæst. in Heptateuchum*, II, 153, t. XXXIV, col. 648; *Cont. duas epist. pelag.*, IV, VI, 15, t. XLIV, col. 619-620.

Ainsi le mérite ne doit pas nous faire oublier la grâce, ni la grâce le mérite. Les deux sentiments s'unissent dans la conscience chrétienne, tout comme les deux actions de Dieu et de l'homme s'unissent dans la réalité.

3. *Nature du mérite.* — Qu'il suffise aux exigences de la foi d'affirmer ainsi côte à côte la grâce et la liberté, comme à la direction élémentaire de la vie spirituelle de rabattre en conséquence les prétentions de l'orgueil humain, c'est l'évidence même. Aussi bien la plupart des Pères jusqu'ici n'ont-ils pas éprouvé le besoin d'aller au delà. Mais un esprit aussi curieux que celui d'Augustin ne pouvait manquer d'apercevoir le problème spéculatif que posent ces deux affirmations complémentaires. Aussi bien, non content de les juxtaposer à maintes reprises comme ses prédécesseurs, de les opposer aux erreurs

de l'hérésie ou de les proposer à la méditation des âmes fidèles, a-t-il entrepris, à l'occasion, de les synthétiser. Témoin par excellence de la foi catholique, il en devient ainsi le théologien. Non qu'il ait abordé nulle part l'analyse méthodique du mérite mais de ses vues éparses une doctrine se dégage qui représente un effort des plus intéressants — le premier dans l'histoire et, à bien des égards, peut-être le plus heureux — pour réaliser en toute sa profondeur la complexité de cette notion et l'encadrer dans un système cohérent de l'ordre surnaturel.

a) *Principe : Collaboration de Dieu et de l'homme.* — Saint Augustin est tellement préoccupé d'affirmer la part de Dieu dans nos bonnes œuvres qu'il ne semble plus, au premier abord, y rester de place pour la nôtre : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque justitiæ, ab illo fonte est quem sitire debemus in hac eremo. In Johan.*, tr. v, 1, t. xxxv, col. 1414. Jusque dans les sermons adressés du haut de la chaire au commun des chrétiens, l'homme est parfois réduit, en apparence, à un rôle purement passif. *Agis si agaris, et bene agis si a bono agaris. Serm.*, cxxviii, 9, t. xxxviii, col. 718.

Mais on voit ailleurs que la grâce est une cause première, qui, loin de le supprimer, appelle et suscite notre concours. Sans nul doute les justes ont le devoir de tout rapporter à Dieu du bien qu'ils peuvent faire : *Non suam justitiam justi volunt constituere... magnificando scilicet et jactando opera sua tamquam ipsi faciant, cum Deus sit qui operatur in eis qui bona operantur.* Ils n'en ont pas moins l'obligation et le moyen d'accomplir les commandements de Dieu... *Mandata ejus exquirant, ut ab eis illo adjuvante compleantur.* Entre Dieu et l'homme il y a donc coopération. *Quando enim cum Spiritu Dei operante spiritus hominis cooperatur, tunc quod Deus jussit impletur.* Le rôle de la justification n'est pas seulement négatif : elle s'épanouit en une création d'énergie spirituelle en nous. [*Gratia Dei*] *non solum operatur remissionem peccatorum, sed etiam cooperantem sibi facit hominis spiritum in opere bonorum factorum.* Aussi le dernier mot de la vie chrétienne est-il celui-ci : *Credere in Deum, credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo. Enarr. in Ps. LXXVII*, 8, t. xxxvi, col. 988.

Dans cette coopération, il est d'ailleurs bien évident que le rôle principal revient à Dieu. C'est ce qu'un autre texte de semblable inspiration met encore mieux en relief. *Nemo quasi tribuat Deo quia est et sibi tribuat quia justus est... Totum illi da, in toto ipsum lauda... Quid ergo? nos non bene operamur? Immo operamur. Sed quomodo? Ipso in nobis operante, quia per fidem locum damus in corde nostro ei qui in nobis et per nos bona operatur. Enarr. in Ps. CXLIV*, 10, t. xxvii, col. 1875-1876.

Pour secondaire qu'elle soit, la part de l'homme n'en est pas moins réelle, et c'est là le principe qui fonde notre mérite en même temps qu'il permet d'en préciser exactement la notion.

b) *Application : Essence du mérite humain.* — Du moment que la cause seconde possède une activité propre, distincte sinon indépendante de Dieu, il y a une place logique, dans le système chrétien, pour l'appel à notre effort moral et pour la valeur des œuvres qui en résultent. C'est pourquoi Augustin peut sans contradiction, non seulement prêcher les devoirs de la vie commune et les pratiques de la vie parfaite, mais reconnaître que nos bonnes actions constituent en notre faveur un véritable titre à la récompense. Il faut aux historiens protestants les préjugés incurables de la Réforme pour s'étonner qu'il emploie couramment le terme de « mérite » et, à propos de la vie éternelle, ceux de *merces* et de *præmium* qui lui sont corrélatifs.

Cependant, puisque tous nos mérites sont le fruit de la grâce et d'une grâce absolument gratuite, il reste qu'il faut, en dernière analyse, les considérer eux-mêmes comme des dons divins. *Quisquis tibi enumerat vera merita sua quid tibi enumerat nisi munera tua? Conf.*, IX, xiii, 34, t. xxxii, col. 778. Voir encore *De Trin.*, XIII, x, 14, t. xlii, col. 1024 : *Ea quæ dicuntur merita nostra dona sunt ejus.* C'est qu'ils restent, en réalité, des produits de la grâce qui se développe sur elle-même et aboutit à son terme : *Non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani; sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. Epist.*, clxxxvi, 10, t. xxxiii, col. 819.

Le même principe vaut pour la récompense qu'ils nous obtiennent; en les couronnant, Dieu ne fait que couronner ses propres dons. *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tanquam dona sua. De gratia et lib. arb.*, vi, 15, t. xliv, col. 891. Il n'est pas, d'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 86, de formule plus caractéristique de la pensée augustinienne. De fait, l'évêque d'Hippone ne se lasse pas de la reproduire sous des formes à la fois identiques et variées. Voir *Enarr. in Ps. LXX*, serm. ii, 5, t. xxxvi, col. 895; *Enarr. in Ps. XCVIII*, 8, t. xxxvii, col. 1264; *Epist.*, cxciv, 19, t. xxxiii, col. 880; *Serm.*, clxx, 10, t. xxxviii, col. 932.

Il est particulièrement curieux de voir Augustin demander à saint Paul, dans une touchante prosopopée, la permission de lui appliquer cette règle : *Quocirca, o beate Paule, magne gratiæ prædicator, dicam, nec timeam... : redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei sunt merita tua. De gestis Pelagii*, xiv, 35, t. xliv, col. 341. Cf. *Serm.*, cccxxxiii, 5, t. xxxviii, col. 1466 : *Da veniam, Apostole, propria tua non novi nisi mala... Cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua.* Voir encore, dans le même sens, *Serm.*, ccxcvii, 5-6, col. 1361-1362.

Or, si l'on prend garde à la signification théologique de cette formule, on verra que, dans ces divers développements, elle a partout une portée double. Autant elle interdit à l'homme de s'imputer la récompense de ses œuvres, autant elle l'autorise à l'escompter. Si elle limite la valeur du mérite humain, la grâce de Dieu en est aussi le ferme fondement.

En conséquence, la vie éternelle a tout à la fois, pour les justes, le caractère d'une dette et d'une grâce; mais c'est, en définitive, ce dernier qui domine. L'évêque d'Hppone s'en explique en toute précision à propos du texte où saint Paul , Rom., vi, 23, présente la mort comme le *stipendium peccati* et la vie éternelle comme une *gratia Dei*. Sur quoi Augustin d'observer qu'on s'attendait à ce que l'Apôtre, par symétrie autant que par logique, parlât aussi de *stipendium* pour la vie éternelle. Car elle l'est en réalité : *Quia, sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna.* S'il a évité cette expression, c'est pour ne pas donner prise à l'orgueil humain. Car cette *vera justitia cui debetur vita æterna* ne nous vient pas de nous, mais de la grâce, conclut-il, *Quapropter, o homo, si accepturus es vitam æternam, justitiæ quidem stipendium est, sed tibi gratia est cui gratia est et ipsa justitia. Epist.*, cxciv, 20-21, t. xxxiii, col. 881.

Mais cette *justitia* n'est qu'une autre forme du mérite, à propos duquel est instituée toute cette discussion. Aussi saint Augustin écrivait-il quelques lignes auparavant : *Unde et ipsa vita æterna, quæ utique in fine et sine fine habebitur et ideo meritis*

præcedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. Ibid., 19, col. 880-881.

Augustin tient suffisamment à cette théologie et à cette exégèse pour y revenir ailleurs en termes analogues. Ainsi, par exemple, dans le *De gratia et libero arbitrio*, VI, 19-IX, 21, où se lit, dans un semblable schéma, cette précision de la valeur inhérente au mérite : *Si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita æterna, quæ bonæ vitæ redditur, Dei gratia est. Et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur tantummodo gratia est ; hæc autem quæ illi datur, quoniam præmium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia, ut verum sit, quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus secundum opera ejus. Ibid.*, VIII, 20, t. XLIV, col. 893.

Dans la grâce elle-même, il y a donc deux degrés : la grâce pure et simple, *tantummodo gratia*, et la grâce de rétribution, *gratia pro gratia*, ou, en d'autres termes, *merces pro justitia*, qui implique un titre de notre part, savoir les bonnes œuvres accomplies au moyen de la première. Voir encore *Enarr. in Ps. XXXI*, term. II, 7, t. XXXVI, col. 262, 263; *Enchir.*, 107 t. XL, col. 282.

Ainsi la grâce n'empêche pas le mérite, qui lui doit toute sa valeur, et l'on peut, sans compromettre la souveraine initiative de Dieu, reconnaître à l'homme pour ses œuvres un droit à la céleste récompense, parce que c'est, en somme, de Dieu qu'il le tient. Origène avait posé ce problème à propos des mêmes textes et presque dans les mêmes termes, mais sans parvenir à le résoudre. Voir col. 628. Une théologie plus affinée du surnaturel en fournit à saint Augustin la solution, qui marque dans l'analyse théorique du mérite le plus important progrès que cette doctrine ait encore enregistré. Sur ce point comme sur tant d'autres, la scolastique ne devait faire, plus tard, que monnayer à l'usage de tous le riche capital augustinien.

V. Après saint Augustin. — Depuis le Ve siècle, l'influence très inégale de la controverse pélagienne et de la théologie de saint Augustin trace une ligne de démarcation de plus en plus nette entre l'Orient et l'Occident.

1° *Théologie latine.* — « Il serait superflu, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 41, de poursuivre le développement théologique [au sujet du mérite] chez les écrivains occidentaux postérieurs à saint Augustin. Car ils sont tous, en gros et en détail, dominés par ses conceptions. » Dans ce triomphe général de la doctrine augustinienne, la controverse semi-pélagienne elle-même prend à peine la portée d'un incident.

1. *Foi commune de l'Église.* — Moralistes plutôt que théologiens, principalement préoccupés d'ailleurs par les controverses christologiques, les premiers successeurs de saint Augustin ne font guère que refléter les données communes de la foi catholique sur le mérite.

a) Saint Pierre Chrysologue présente le ciel comme la récompense de la vertu, *præmium virtutis*, et il invite ses auditeurs à s'acquérir des mérites en conséquence : *Quo possitis in collectis manipulis meritorum ad fructum centesimum pervenire. Serm.*, CXIX, *P. L.*, t. LII, col. 526. Cf. *Serm.*, CLXX, col. 646. Mais il les invite aussi à imiter l'humilité du saint roi David : *Quia non confidebat de meritis, ad auxilium misericordiæ convolavit. Serm.*, XLV, col. 326. C'est que tous nos mérites dépendent de la grâce de Dieu : *Nos præter tuam gratiam nihil habemus, per quam stamus... et sine qua jacemus, deficimus et perimus. Serm.*, XCVII, col. 473.

b) De même, saint Léon le Grand exhorte les chrétiens *ad pietatis opera. Serm.*, IX, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 162. Pour lui, ces « œuvres » se résument dans la trinité liturgique : prière, jeûne, aumône. *Serm.*, XII, 4, col. 175. L'aumône est l'objet d'une insistance toute particulière : *Multis divinarum Scripturarum testimoniis edocemur quantum eleemosynarum meritum et quanta sit virtus. Serm.*, VI, col. 157. Cf. *Serm.*, XVII, 2, col. 181 : *Concupisce justum misericordiæ lucrum et æterni quæstus sectare commercium.* Il faut d'ailleurs moins regarder, pour en apprécier le mérite, à la somme donnée qu'à la bonne volonté du donateur : *De quibuslibet substantiis, quarum utique non una mensura est, potest esse par meritum. Serm.*, XI, 2, col. 168. Cf. *Serm.*, XX, 3, col. 190.

Ces divers mérites seront reconnus par Dieu *in æterna retributione. Serm.*, VII, col. 159. En conséquence, le royaume céleste a le caractère d'un *præmium. Serm.*, XIII, col. 172. Nos moindres bonnes œuvres, nos intentions elles-mêmes, y trouveront leur récompense : *Dominus noster tam pius operum nostrorum arbiter, tam benignus est æstimator ut etiam pro calice aquæ frigidæ sit præmium redditurus. Et quia justus inspector est animarum, non impendium solum operis sed etiam affectum est remuneraturus operantis. Serm.*, XIV, 2, col. 174.

Mais, comme nous sommes malgré tout des pécheurs, il faut ajouter que la récompense sera de beaucoup au-dessus de nos mérites : *Exaltabitur super judicium misericordia et omnem retributionem justitiæ transcendent dona clementiæ. Serm.*, XI, 1, col. 167. Il va sans dire que nos mérites tels quels sont entièrement subordonnés à la grâce : grâce lointaine de la rédemption, qui nous fut accordée par pure miséricorde, *quando nemo poterat de suis meritis gloriari, Serm.*, XXXIII, 1, col. 241; cf. *Serm.*, XLIX, 3, col. 303; *Serm.*, LXVII, 3, col. 370; mais aussi grâce immédiate, *quæ unicuique principium justitiæ et bonorum fons atque origo meritorum est. Epist.*, I, 3, col. 595. De toutes façons, il faut rapporter à Dieu nos œuvres bonnes, sous peine d'en perdre le mérite : *Nam omni se merito laude dispoliat qui de studiis industriæ suæ in se magis quam in Domino gloriatur. Serm.*, LXIX, 3, col. 419. Cf. *Serm.*, LV, 5, col. 325.

L'intérêt de ces témoignages est de montrer une fois de plus comment l'Église a toujours uni sans peine, sur le terrain de la vie pratique, les deux concepts de grâce et de mérite. D'autres allaient reprendre les problèmes spéculatifs qui résultent nécessairement de leur union.

2. *Controverse semi-pélagienne.* — Sur la portée des principes opposés par saint Augustin au pélagianisme une controverse complexe ne tarda pas à s'engager, dont il nous suffira de retenir ici les points qui intéressent proprement la doctrine du mérite et les actes du magistère ecclésiastique dont elle fut l'occasion.

a) *Première phase.* — De son vivant même, l'évêque d'Hippone put faire l'expérience des réactions opposées que suscitait dans les esprits son système de la grâce. Les uns en déduisaient que la grâce supprime la liberté et, par voie de conséquence, le mérite de nos œuvres. Cette double erreur s'était répandue parmi les moines d'Adrumète :... *Eo quod quidam in nobis sic gratiam prædicent ut negent hominis esse liberum arbitrium et quod est gravius* — on remarquera ce comparatif — *dicant quod in die judicii non sit redditurus Deus unicuique secundum opera ejus.* S. Augustin, *Epist.*, CCXIV, 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 969.

Dans sa réponse, l'évêque d'Hippone s'applique

à montrer que la grâce de Dieu tend, au contraire, à susciter nos œuvres :... *Ut, cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera ejus, inveniat opera nostra bona quæ præparavit Deus. Ibid.* Une lettre suivante rappelle les mêmes principes et précise que bons et méchants seront jugés *secundum propriæ voluntatis merita. Epist.*, CCXV, 1, col. 971. Pour de plus amples explications, le saint docteur composa ses deux traités *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, et la question ne semble pas avoir eu d'autres suites.

Inversement, les moines marseillais prenaient la défense du libre arbitre contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Le salut, à leurs yeux, devait s'expliquer par la prescience de nos œuvres, *cum voluntariæ devotioni remuneratio sit parata*, et la grâce, qui nous est nécessaire à cette fin, était subordonnée au mérite de la foi, *merito credulitatis*. Sinon, il n'y aurait plus de stimulant à l'effort moral : *Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas præveniat voluntates.* Lettre de saint Prosper d'Aquitaine, dans S. Augustin, *Epist.*, CCXXV, 3 et 6, col. 1003, 1005.

Jean Cassien reste pour nous aujourd'hui un incontestable témoin de cette tendance. Tout en protestant contre l'erreur pélagienne, *Collat.*, XIII, 16, *P. L.*, t. XLIX, col. 942, et proclamant les droits suprêmes de la grâce : *summam salutis nostræ non operum nostrorum merito sed cælesti gratiæ deputandam, ibid.*, 18, col. 945-946, cf. 1, col. 899, il affirme avec énergie l'importance du libre arbitre et lui reconnaît le pouvoir de produire un premier commencement de bonne volonté, dont la grâce de Dieu vient ensuite assurer l'achèvement. *Ibid.*, 8, col. 912-913. *Unde*, conclut-il à l'opposé de saint Augustin, *cavendum est nobis ne ita ad Dominum omnia sanctorum merita referamus ut nihil nisi quod malum atque perversum est humanæ ascribamus naturæ. Ibid.*, 12, col. 927. Cependant, entre la rémunération divine et le mérite de nos œuvres, il reste toujours une immense disproportion : *Quantumlibet enisa fuerit humana fragilitas, futuræ retributioni par esse non poterit, nec ita laboribus suis divinam imminuit gratiam ut non semper gratuita perseveret. Ibid.*, 13, col. 934.

Telles étaient les doctrines de ce qu'on a dénommé plus tard, non sans impropriété, le semi-pélagianisme. L'évêque d'Hippone prit expressément position contre elles dans ses deux traités *De prædestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiæ*.

Après la mort de saint Augustin, ses principes furent repris et défendus par saint Prosper d'Aquitaine. Il reproche à Cassien de retomber, bon gré, mal gré, dans le pélagianisme et n'admet aucune espèce de mérite avant ou sans la grâce : *Impium est velle meritis ante gratiam existentibus locum facere. Liber cont. collat.*, III, 1, *P. L.*, t. LI, col. 222; cf. *ibid.*, XI, col. 242-243; *In Ps. CXLII*, 1, col. 406. Cependant la grâce de Dieu n'empêche pas nos œuvres d'être méritoires : *Habebant isti fidem, habebant et opera charitatis quæ nec laude poterant carere nec merito. Cont. collat.*, XVI, 2, col. 260. Mais ce mérite même est un don de Dieu. *Ibid.* Cf. *Episcoporum auctoritates*, 5 et 9, col. 207, 210.

De ce pur augustinisme on lit un parfait résumé dans le *Carmen de ingratis*, 982-985, col. 146 :

> Si quid enim recti gerimus, Domine, auxiliante
> Te gerimus. Tu corda moves, tu vota petentis
> Quæ dare vis tribuis, servans largita creansque
> De meritis merita, et cumulans tua dona coronis.

On trouve également la nécessité de la grâce affirmée et longuement démontrée dans l'anonyme *De vocatione omnium gentium*, I, 23, *P. L.*, t. LI, col. 676-678. Cf. *ibid.*, 18, col. 671 : *Ab ea gratia incipientibus meritis quam accepere sine meritis.* Mais cette grâce même engendre, comme on le voit, le mérite chez ceux qui la font dûment fructifier : *Datur unicuique sine merito unde tendat ad meritum, et datur ante ullum laborem unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem. Ibid.*, II, 8, col. 692. Cf. *ibid.*, 35, col. 720 : *Deus ergo his quos elegit sine meritis dat unde ornentur et meritis. Et frustra dicitur quod ratio operandi non sit in electis, cum etiam ad hoc ut operentur electi sint.* Aussi la gloire céleste dépend-elle tout à la fois du propos divin et de nos efforts :... *Ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum, et qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei sed etiam secundum sua merita coronentur. Ibid.*, 36, col. 721.

Ainsi, loin de nuire au mérite, la doctrine augustinienne de la grâce aidait ses fidèles interprètes à la mieux enraciner.

Sans avoir provoqué aucun acte officiel du magistère ecclésiastique, cette première phase de la controverse semi-pélagienne n'en a pas moins donné naissance à ce célèbre *Indiculus de gratia Dei* qui fixe les positions de l'Église romaine en regard de l'augustinisme. On y recommande d'éviter les questions trop subtiles; mais dans ce nombre n'entre pas celle du mérite, sur laquelle sont, au contraire, rappelés et fermement affirmés les principes du surnaturel chrétien.

D'une part, à la base de tous nos mérites il faut placer la grâce.

C. 8. Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sint, quia nemo aliunde ei placet nisi ex eo quod ipse donaverit. Denzinger-Bannwart, n. 134.	Que toutes les affections toutes les œuvres et mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et louange de Dieu. Car personne ne lui plaît qu'au moyen de ce qu'il a lui-même donné.

Mais, d'autre part, ces dons de Dieu peuvent et doivent devenir nos mérites, moyennant notre coopération.

C. 12... Non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur... Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei ut nostra velit esse merita quæ sunt ipsius dona et pro his quæ largitus est æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur quæ exercenda non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei. *Ibid.*, n. 141; Cavallera, *Thesaurus*, n. 845.	Ne doutons pas que la grâce ne prévienne tous les mérites de l'homme... Ce secours et présent de Dieu ne supprime d'ailleurs pas le libre arbitre, mais le libère... En effet, si grande est la bonté de Dieu à l'égard de tous les hommes qu'il veut que ses propres dons deviennent nos mérites et qu'en retour de ses faveurs il nous accorde des récompenses éternelles. Il agit donc en nous pour nous faire vouloir et réaliser ce qu'il veut, et il ne laisse pas stériles en nous les dons dont il nous a gratifiés pour les mettre en œuvre et non pour les négliger, de telle sorte que nous soyons, nous aussi, les coopérateurs de la grâce de Dieu.

b) Deuxième phase. — Malgré la netteté de ces déclarations, la même controverse allait renaître encore une fois vers la fin du Vᵉ siècle et le commencement du VIᵉ.

Le semi-pélagianisme provençal trouva un nouveau défenseur en la personne de Fauste de Riez. Après avoir écarté l'erreur pélagienne, il se tourne contre ceux qui veulent accorder « tout à la grâce » pour revendiquer la part de notre activité morale. *De gratia Dei*, I, 3, *P. L.*, t. LVIII, col. 789.

C'est pourquoi il insiste sur la liberté et les œuvres qui en sont le fruit, en vue de sauvegarder la valeur

de nos mérites : *Si opera cessabunt, honorem merita non habebunt.* Plus encore que de la dignité de l'homme, il y va de la gloire et de la justice même de Dieu. *Multum et remunerantis gloriæ et remuneratoris justitiæ derogabitur, si summi et illustres viri per quietem et desidiam coronantur. Ibid.*, 11, col. 800. Bien que cette récompense ne relève pas de la stricte justice, témoin le curieux texte où il oppose rémunération à rétribution, II, 4, col. 818, Dieu n'en reste pas moins pour lui le *voluntatum remunerator.* I, 16, col. 809. Ce qui laisse entendre, comme on le voit bien ailleurs, par exemple, I, 17, col. 810, que c'est à la bonne volonté qu'appartient l'initiative, *ut cum famulus exhibuisset in labore obedientiam Dominus ostenderet in remuneratione justitiam.* Visiblement l'affirmation du mérite humain se produit ici au détriment de la grâce. Cf. Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. III, col. 295-296, et, ici même, FAUSTE DE RIEZ, t. V, col. 2103-2104.

Il est assez surprenant qu'après cela un de ses contemporains, Gennade, ait pu voir dans l'évêque de Riez un défenseur de la grâce :... *In quo opere docet... quidquid ipsa libertas arbitrii labore piæ mercedis acquisierit non esse proprium meritum sed gratiæ donum. De script. eccl.*, 85, *P. L.*, t. LVIII, col. 1109. Ce jugement et quelques autres du même ordre lui ont parfois valu d'être lui-même rangé parmi les semi-pélagiens. Tixeront, *op. cit.*, p. 297. Mais il ne faut pas oublier qu'il reproduit ailleurs *in extenso* le document romain cité plus haut, où nos mérites sont nettement subordonnés à l'action préalable de la grâce. *De eccl. dogm.*, 26 et 32, *ibid.*, col. 986-988.

A l'encontre de cette renaissance de l'antiaugustinisme, les principes augustiniens furent repris sans la moindre compromission par saint Fulgence de Ruspe et saint Césaire d'Arles. Voir CÉSAIRE, t. II, col. 2178, et FULGENCE, t. VI, col. 970-971. Les deux insistent sur la nécessité de la grâce pour le tout premier commencement du bien et professent, en conséquence, que notre prédestination a lieu sans aucun mérite de notre part. On trouve même chez l'évêque de Ruspe un écho direct de cette doctrine spécifiquement augustinienne, voir col. 650, qui fait, non seulement de nos mérites un don de Dieu, mais de la rémunération céleste une grâce : *Cur autem mors stipendium vita vero æterna gratia dicitur, nisi quia illa redditur, hæc donatur?... In sanctis igitur coronat Deus justitiam quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit. Ad Monim.*, I, 10 et 13, *P. L.*, t. LXV, col. 159 et 162. Cf. *Epist.*, III, c. III, n. 5-c. IV, n. 6 et 7, *ibid.*, col. 320; *Epist.*, XVI, c. VIII, n. 26, col. 450.

Il faut sans doute rapporter à la même époque cet ouvrage anonyme, attribué plus tard à saint Augustin, qui, sous le titre d'*Hypomnesticon*, se donne pour but de réfuter les pélagiens. A cette fin, il insiste sur la nécessité et la priorité de la grâce : *Ut Deo placeant operibus bonis operatur in eis et velle et posse.* III, III, 3, *P. L.*, t. XLV, col. 1623. Mais cette grâce ne va pas sans la coopération du libre arbitre : *In omni itaque opere sancto prior est voluntas Dei, posterior liberi arbitrii; id est operatur Deus, cooperatur homo.* III, X, 18, col. 1631 ; cf. *ibid.*, XV, 33, col. 1638. En conséquence, il y a place, suivant l'usage que nous faisons de notre liberté, pour le mérite aussi bien que pour le démérite : *Habet enim homo malum meritum, cum... declinat a bono et facit malum...*; *habet nihilominus et bonum meritum, cum in omnibus gratiæ Dei bona in se operanti non resistit sed cooperator existit et omnem spem suam habet in illam.* Mais, au fond, ce mérite est encore une œuvre de la grâce : *In præsenti namque labor inductus est ut fiant merita per auxilium gratiæ, non præmissorum redditio meritorum... Quidquid ergo homo in præsenti fuerit consecutus, donum est non meritum.* Ce qui n'empêche qu'il en doive recevoir dans la vie future une juste rétribution : *Tunc meritum reddetur justis secundum opera sua, quorum per totam sæculi vitam meritum omne fuit gratia. Ibid.*, XIII, 30, col. 1636-1637. Loin d'être exclu par le dogme de la grâce, le mérite en est le dernier aboutissant.

Ces controverses théologiques aboutirent aux décisions du concile d'Orange (3 juillet 529), où saint Césaire d'Arles fit passer toute la substance de l'augustinisme contre l'erreur semi-pélagienne. Deux de ses canons sont proprement relatifs à la doctrine du mérite.

12. Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito.	Dieu nous aime tels que nous serons par le don [de sa grâce], non tels que nous sommes par notre mérite.
18. Nullis meritis gratiam prævenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.	Étant donné qu'aucun mérite ne précède la grâce, une récompense est due aux bonnes œuvres, si elles se produisent; mais la grâce, qui n'est pas due, [les] précède pour qu'elles se produisent.
Denzinger-Bannwart, n. 185 et 191; Cavallera, *Thesaurus*, n. 854.	

Ces deux canons reproduisent les 56[me] et 297[me] sentences tirées par saint Prosper des œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XLV, col. 1864 et 1885, dont la seconde est à peu près textuellement empruntée à saint Augustin lui-même. *Cont. Julian. opus imperfectum*, I, 133, *P. L.*, t. XLV, col. 1133. On retrouve la même doctrine en termes plus personnels dans la profession de foi qui suit les canons.

Hoc etiam salubriter profitemur et credimus quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis præcedentibus bonis meritis, et finem (lire : *fidem*) et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum, cum ipsius adjutorio, ea quæ sibi sunt placita implere possimus.	Nous professons aussi et croyons salutairement qu'en toute œuvre bonne ce n'est pas nous qui commençons, pour être ensuite aidés par la miséricorde de Dieu. C'est lui qui, sans aucuns mérites antécédents de notre part, nous inspire d'abord la foi et l'amour pour lui, pour nous faire rechercher fidèlement le sacrement du baptême et, après l'avoir reçu, nous rendre capables d'accomplir, avec son secours, ce qui lui est agréable.
Denzinger-Bannwart, n. 200; Cavallera, n. 855.	

Suivant les nécessités du moment, ce que l'Église veut mettre *in tuto* c'est l'antériorité de la grâce par rapport à tous nos mérites. Mais déjà cette doctrine suppose implicitement que, dans les conditions voulues, c'est-à-dire moyennant le secours divin, nous sommes en mesure de mériter. De plus, le concile enseigne explicitement qu'après le baptême nous pouvons « accomplir la volonté de Dieu » et qu'à ces bonnes œuvres « une récompense est due ». Principes dogmatiques qui fondent la possibilité du mérite et en sous-entendent la réalité, telles que les définira plus tard le concile de Trente. Ce qui est en cause au VI[e] siècle, ce n'est pas la valeur de l'œuvre humaine, mais l'action préalable de la grâce à son origine. Voilà pourquoi l'Église doit insister avant tout sur celle-ci, bien qu'elle ne puisse le faire sans poser et consacrer par là-même les fondements de celle-là. Aussi bien F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 445, trouve-t-il à cette doctrine des tendances semi-pélagiennes. Il est vrai qu'Augustin lui-même est accusé, p. 412, d'avoir ouvert la porte au semi-pélagianisme par sa doctrine du mérite! La singulière hantise dont procèdent ces jugements n'empêche pas de retenir comme un aveu la reconnaissance du fait positif qui en forme la base.

Il n'est pas inutile de remarquer également que les définitions du concile d'Orange marquent une perception plus nette des exigences propres à l'ordre surnaturel. Si la grâce est nécessaire, c'est pour croire, prier et agir *sicut oportet*, ou encore *ut expedit*. Can. 6-7, Denzinger-Bannwart, n. 179-180. C'est affirmer, sans nul doute, que les œuvres faites autrement sont sans valeur pour le salut; mais est-ce à dire qu'elles soient sans valeur du tout? Pris dans toute leur rigueur logique, les principes posés laisseraient plutôt entrevoir le contraire et l'on aurait alors ce que l'école devait appeler le mérite *de congruo*. Mais cette question est de celles qui n'émergeaient pas encore clairement à l'horizon de la théologie chrétienne. Il n'en est pas moins à propos d'observer que la doctrine formulée au concile d'Orange, qui se meut tout entière sur le plan de la grâce, n'a rien de contraire à cette conception.

3. *Paisible épanouissement de la foi catholique.* — Après la controverse semi-pélagienne, aucun nuage ne trouble plus la paix de l'Église. Il suffit donc aux derniers Pères latins de rappeler les principes acquis. Si, comme le relève J. Tixeront, *op. cit.*, t. III, p. 347, les besoins de leurs « néophytes barbares » les forcent d'appuyer plus que jamais sur la doctrine des œuvres, celle de la grâce n'en souffre aucun détriment.

a) Cassiodore affirme à plusieurs reprises la nécessité absolue de la grâce à la base de tous nos mérites. Voir *Exp. in Ps. L*, 6, *P. L.*, t. LXX, col. 362-363; *in Ps. LXXXVII*, 13, col. 626; *in Ps. CXVIII*, 17, col. 842. Le roi-prophète nous enseigne à ne faire aucun cas des mérites humains : *Ubi sunt qui humanis meritis dicunt aliquid applicandum?... Futura præmia ex antecedentibus beneficiis sibi credit esse ventura. Exp. in Ps. XXVI*, 14 et 18, col. 191, 192. Cf. *in Ps. LXXXIII*, 13, col. 605 : *Ipsa est quippe Domini Christi gratia quæ nos præparat, adjuvat, corroborat et coronat.*

Mais il n'en réclame pas moins les bonnes œuvres comme des semences dont la vie éternelle est le fruit : *Opera fidelium in hoc mundo seminantur, ut in illa æternitate eorum laudabilis fructus appareat. Exp. in Ps. CI*, 30, col. 718. Cf. *in Ps. CXI*, 2, col. 805 : *In hoc sæculo velut semina jaciuntur ut fructus futuræ messis adolescat.*

b) A cette « moisson future » saint Grégoire le Grand reconnaît proprement le caractère d'une rémunération. Nous sommes devant Dieu comme le mercenaire qui attend le salaire d'une journée bien remplie. *Moral.*, VIII, VII, 12, *P. L.*, t. LXXV, col. 808. Sur quoi le saint pape ne craint pas de noter que la perspective de la récompense allège le poids du labeur présent : *Ex comparatione præmii quam sit leve quod patiuntur inveniunt. Ibid.*, VIII, 14, col. 810. Cf. *Moral.*, XVIII, XVIII, 28, t. LXXVI, col. 52; *Hom. in Evang.*, l. II, hom. XL, 5, *ibid.*, col. 1306.

Or il est bien évident que la rémunération suppose le mérite. Grégoire connaît parfois ce terme au sens objectif de dignité, *Reg. past.*, III, 28, t. LXXVII, col. 107; mais il l'emploie d'ordinaire au sens moral de valeur acquise devant la justice divine. Dès lors, ce ne sont pas seulement les pécheurs qui sont punis *iniquitatis suæ merito*, *Moral.*, XIV, XXIV, 28, t. LXXV, col. 1054, mais aussi les justes qui reçoivent une rétribution proportionnée à leurs mérites : *Quia in hac vita nobis est discretio operum, erit in illa procul dubio discretio dignitatum, ut quod hic alius alium merito superat illic alius alium retributione transcendat. Moral.*, IV, XXXVI, 70, *ibid.*, col. 677.

Cette notion du mérite est tellement importante qu'elle commande toute la conception chrétienne de Dieu et de sa Providence. A la différence des hommes, qui jugent d'après les apparences extérieures, *omnipotens Deus vitam hominum ex sola qualitate interrogat meritorum. Moral.*, XXV, I, 1, t. LXXVI, col. 319. Même son gouvernement terrestre s'explique de cette façon : *Irascente Deo, secundum nostra merita rectores accipimus. Ibid.*, XVI, 34, col. 344.

Non content d'affirmer ainsi l'existence et l'importance du mérite, saint Grégoire dégage, avec un remarquable sens de l'équilibre, le double facteur, humain et divin, dont il procède. Le principal est, à n'en pas douter, la grâce, qui précède nos œuvres et en fait tout le mérite; mais, sous son influence, la liberté subsiste et produit les actes bons qui nous valent ensuite la récompense : *Aspiratione gratiæ virtutum opera protinus in corde generantur, ut ex libero quoque arbitrio subsequatur actio, cui post hanc vitam retributio æterna respondeat... Hominis quippe meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit... Facit in ea* [*indigna mente*] *meritum quod remuneret. Moral.*, XVIII, XL, 63, t. LXXVI, col. 73-74.

Ainsi le bien que nous faisons est à la fois de Dieu et de nous. Prévenus de ses dons, nous ne sommes pas en mesure de nous considérer à son égard comme des créanciers qui réclament leur dû : *Nemo Deum meritis prævenit ut tenere eum quasi debitorem possit.* Mais, ceci dit pour maintenir l'initiative de la grâce, saint Grégoire de continuer : *Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum, Dei per prævenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Si enim Dei non est, unde ei gratias in æternum agimus? Rursum si nostrum non est, unde nobis retribui præmia speramus? Moral.*, XXXIII, XXI, 38 et 40, t. LXXVI, col. 699. Voir *In Ezech.*, I, hom. IX, 2, *ibid.*, col. 870, un semblable développement, qui se termine, suivant la formule augustinienne, en réduisant nos mérites à un don de Dieu : *Præveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum.* D'autre part, ce mérite, Dieu veut le couronner comme s'il venait entièrement de nous : *Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut, subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod jam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo judicio remunerat in nobis ac si solis processisset ex nobis. Moral.*, XVI, XXV, 30, t. LXXV, col. 1135.

Sur le terrain pratique, le saint pape est d'ailleurs un moraliste trop averti pour ne pas reconnaître l'imperfection de nos mérites. Il lui arrive même de dire expressément : *Omne virtutis nostræ meritum esse vitium... si ab interno arbitro districte judicetur. Moral.*, IX, II, 2, *P. L.*, t. LXXV, col. 859. Mais, un peu plus loin, la même prémisse pessimiste lui sert seulement à mettre en relief le besoin de recourir à la miséricorde divine. *Omnis humana justitia injustitia esse convincitur*, répète-t-il, *si districte judicetur.* L'âme religieuse doit donc toujours imiter l'exemple de Job et dire : *Etsi ad opus virtutis excrevero, ad vitam non meritis sed ex venia convalesco. Ibid.*, XVIII, 28, col. 875. Cf. *ibid.*, XXV, 37, col. 878 : *Quid superest nisi ut recta quæ agimus sciendo nesciamus, ut hæc et recta æstimemus et minima?*

Il n'en est pas moins vrai que ce qui caractérise la pensée de saint Grégoire le Grand, c'est son insistance à marquer, sous l'action de la grâce, la réalité et la valeur de l'œuvre humaine. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 40. Ce qui lui vaut naturellement, de la part des historiens fidèles au dogmatisme de la Réforme, le reproche de semi-pélagianisme. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 446 et 449. Cf. Harnack, t. III, p. 266. Mais n'est-ce pas, au contraire, par là qu'il se révèle comme l'interprète du dogme catholique dans toute son harmonieuse complexité?

c) Cette doctrine de saint Grégoire se retrouve chez les écrivains postérieurs.

Déjà saint Isidore de Séville a recueilli parmi ses « sentences » le texte rapporté ci-dessus de *Moral.*, XVIII, xl, 63, où il est dit que c'est la grâce qui fait en nous le mérite qu'elle doit ensuite récompenser. Et comme pour mieux sauvegarder la part nécessaire de l'homme, l'auteur d'ajouter cette glose, qui d'ailleurs est sans doute une citation prise en un autre endroit : *Sciendum quod et nostra sit justitia in his quæ recte agimus et Dei gratia, eo quod per eam mereamur. Hæc enim et dantis Dei et accipientis est hominis. Sent.*, II, v, 5, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 604.

On voit assez sous quelles influences allait se développer la théologie du Moyen Age, qui ne cessa pas de s'alimenter en idées et en textes auprès de ces vulgarisateurs. Elle devait y puiser cet augustinisme complet, qui, loin de sacrifier le libre arbitre à la grâce, demande à leur perpétuel concours le fondement du mérite humain.

2° *Tradition grecque à partir du* v*e siècle.* — Autant l'Église latine s'est passionnée pour le problème anthropologique, autant l'Église grecque s'y est, dans l'ensemble, montrée peu sensible. Il s'ensuit que cette fin de l'âge patristique, qui, chez les Occidentaux, fut si riche en controverses et si féconde en résultats, n'a guère fait que laisser les Orientaux sur leurs anciennes positions. On a pu leur faire grief d'avoir insuffisamment réalisé le dogme de la grâce, bien qu'ils en affirment incontestablement la nécessité. Voir Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. iii, p. 212-214. C'est dire, en tout cas, combien ils sont peu suspects de méconnaître la valeur de l'œuvre humaine. Mais, en général, leur théologie du surnaturel ne semble pas marquer de progrès bien appréciable sur les énoncés généraux dont se contentaient la plupart des Pères antérieurs.

1. *Chez les mystiques.* — On fait, d'ordinaire, grand état, chez les protestants, de l'opuscule composé par l'ermite Marc « à l'adresse de ceux qui pensent être justifiés par leurs œuvres ». *P. G.*, t. lxv, col. 929-966. Non seulement les anciens polémistes, comme Flacius Illyricus, l'inscrivaient parmi les *testes veritatis*, mais des historiens modernes, tels que Th. Ficker, *Der Mönch Marcus eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. xxxviii, 1868, p. 402-430, en voudraient faire un précurseur de la Réforme. Voir là-dessus J. Kunze, *Marcus Eremita*, Leipzig, 1895, p. 2 et 65, et ici l'art. Marc L'ermite, t. ix, col. 1964.

Quelques-unes, en effet, de ses « maximes » semblent, au premier abord, rendre un son absolument défavorable à la notion de mérite. Non content d'insister sur l'action prépondérante de la grâce, *Opusc.*, ii, 23, 56, 108, 168, col. 933, 937, 947 et 956, il rappelle que nous devons nous considérer comme des « serviteurs inutiles » et il en conclut : « Le royaume des cieux n'est donc pas le salaire des œuvres, mais une grâce de Dieu préparée à ses fidèles serviteurs. » *Ibid.*, 2, col. 929. Car « le maître ne doit pas de salaire à ses serviteurs » et, puisque le Christ est mort pour nous, comment voudrions-nous tenir que « l'adoption nous est due » ? La gloire ne l'est pas davantage. « Quand tu entends l'Écriture dire qu'il doit rendre à chacun selon ses œuvres, [note qu'] elle ne dit pas des œuvres dignes de la géhenne ou du royaume, mais des œuvres de foi ou d'infidélité, que le Christ doit rendre à chacun, non comme partenaire d'un contrat synallagmatique, mais comme Dieu notre créateur et rédempteur. » *Ibid.*, 18, 19, 21, col. 933. D'ailleurs, « si tout le bien dont notre nature est capable nous sommes tenus de le faire tous les jours, que pourrons-nous rendre à Dieu pour des fautes antérieures? » *Ibid.*, 42, col. 936.

Sa direction spirituelle est conforme à sa théologie. Marc prêche le désintéressement le plus absolu. « Celui qui fait le bien et cherche une rétribution ne sert pas Dieu, mais sa propre volonté. » *Ibid.*, 54, col. 937; cf. 22, col. 933. « Il y en a qui, en observant les commandements, s'attendent à ce que cette fidélité fasse contrepoids à leurs péchés dans la balance; d'autres comptent sur la miséricorde divine au nom de celui qui est mort pour nos péchés. On cherchera quels sont ceux qui pensent juste. » *Ibid.*, 131, col. 949. Conclusion volontairement énigmatique, mais sur le sens de laquelle le contexte ne laisse pas le moindre doute.

Pourtant notre mystique réclame énergiquement les œuvres. Voir *Opusc.*, i, 88 et 201, col. 916 et 929; *Opusc.*, ii, 13, 50, 85, col. 932, 937, 944. « La semence ne pousse pas sans la terre et sans l'eau : ainsi l'homme ne profite pas sans les efforts volontaires et le secours divin. » *Opusc.*, ii, 63, col. 940.

Comment ces œuvres pourraient-elles ne pas avoir leur récompense? « Les travaux entrepris pour la piété sont suivis d'une rétribution. » *Ibid.*, 51, col. 937 ; cf. 121, 137, 174, col. 948, 952, 957; i, 26, col. 908-909. Il est même permis à l'âme de s'encourager dans la peine par l'espoir de cette récompense. Voir i, 157, et ii, 61, col. 924 et 940.

D'où il suit que Marc ne veut, en somme, que tenir un juste milieu entre deux extrêmes. « Il y en a qui s'imaginent avoir une foi saine sans observer les commandements; d'autres, parce qu'ils les observent, attendent le royaume comme un salaire qui leur est dû : les uns et les autres ont manqué le royaume. » *Opusc.*, ii, 17, col. 932. Ce que le vieil ermite grec tient à exclure, c'est l'illusion d'un droit strict appuyé sur les seules œuvres de l'homme : en quoi il représente un point de vue cher aux mystiques de tous les temps et dont tout chrétien doit tenir compte. Peut-être n'est-il pas exempt de quelque exagération dans l'insistance qu'il met à l'accentuer. En tout cas, ses formules intransigeantes ont parfois alarmé les gardiens de l'orthodoxie. Voir les témoignages de Bellarmin et autres, rapportés, d'après les anciens historiens catholiques, dans *P. G.*, t. lxv, col. 896 et 899-900. Mais rien n'autorise à le présenter comme un adversaire absolu du mérite humain bien compris.

2. *Chez les théologiens.* — Quoi qu'il en puisse être, au demeurant, de ce mystique solitaire, des docteurs plus représentatifs témoignent de la direction normale suivant laquelle le grand courant de la théologie grecque continuait à se développer.

a) Saint Cyrille d'Alexandrie se plaît à rappeler comment Dieu voulut donner le libre arbitre à ses créatures et les soumettre à la loi de l'épreuve, pour que chacune fût ensuite châtiée pour ses fautes ou récompensée pour ses vertus. Voir *In Joan.*, l. IX (xiii, 18), *P. G.*, t. lxxiv, col. 129; *Cont. Julian.*, l. V, t. lxxvi, col. 744. Les chrétiens ne sont pas dans d'autres conditions, sauf que la régénération surnaturelle qu'ils ont reçue leur impose de porter des fruits plus abondants. Voilà pourquoi, sur la base de l'adoption divine qui est sa conception fondamentale, voir Cyrille d'Alexandrie, t. iii, col. 2516-2517, le saint docteur invite les fidèles à la pratique des œuvres. *De ador. in spiritu et veritate*, l. XVII, t. lxviii, col. 1076-1077 ; *Glaph. in Genesim*, iv, 6, t. lxix, col. 204-205. C'est d'après ces œuvres que le Christ viendra nous juger. *In Zach.*, 105, t. lxxii, col. 248-249; *In Luc.*, v, 8, *ibid.*, col. 729; *In Joan.*, l. II, 4 (iii, 36), t. lxxiii, col. 285. Or les sanctions de ce jugement auront le caractère

d'une véritable rétribution : « Comme des ouvriers, les hommes y recevront le salaire convenable », ἀναλόγως ὡσπερανεὶ ἐργάται, τὴν ἀντιμισθίαν ἀπολῃψόμενοι. *In Joan.*, l. II, 9 (v, 30), t. LXXIII, col. 385. Le patriarche d'Alexandrie consacre ailleurs tout un long développement à justifier cette proportionalité des récompenses futures. *De ador. in spiritu et veritate*, l. XVI, t. LXVIII, col. 1029-1035.

b) Pour saint Isidore de Péluse également, bien que les récompenses divines soient toujours de beaucoup supérieures à nos peines, *Epist.*, IV, 136, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1217, il reste que « chacun recevra sa récompense auprès de Dieu selon son effort ». *Epist.*, I, 13, *ibid.*, col. 88; cf. I, 197, col. 309; IV, 18, col. 1068. Même note chez l'ascète saint Nil, *Epist.*, III, 5, *P. G.*, t. LXXIX, col. 368.

c) Théodoret a sur ce point des affirmations tout à la fois plus nettes et plus nuancées.

D'une part, il porte très haut l'estime des œuvres humaines. « Grand, dit-il, est le prix de la justice : elle nous donne de l'assurance auprès de Dieu. » *In Is.*, LVIII, 9, *P. G.*, t. LXXXI, col. 457. A la pénitence il accorde le pouvoir de contrebalancer le péché. *In Ps. XXIV*, 18, t. LXXX, col. 1044. Les œuvres surérogatoires ont, à ses yeux, une valeur toute particulière, parce qu'elles dépassent les exigences strictes de la loi. *In Ps. CXVIII*, 108, *ibid.*, col. 1856.

Cependant, en raison de sa transcendance, la vie éternelle est une grâce et non pas une salaire. Tout comme saint Augustin, col. 650, et Origène, col. 627, il lit cette idée dans le texte de saint Paul, Rom., VI, 23. « Car la vie éternelle, glose-t-il, est un don de Dieu. Alors même qu'on aurait pratiqué une parfaite justice, des peines temporaires n'équivalent pas à des biens éternels. » *In Rom.*, VI, 23, t. LXXXII, col. 113.

d) Il s'en faut du reste que tous les mystiques fassent exception. Témoin cet aphorisme incidemment émis par saint Jean Climaque : « Celui qui demande quelque chose à Dieu au-dessous de son mérite, παρὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀξίαν, recevra sans nul doute au delà de ses vœux. » Et le pieux auteur de citer à la suite l'exemple du publicain, qui sollicitait seulement la rémission de ses péchés et reçut la justice, puis celui du bon larron, qui implorait tout juste un souvenir du Sauveur et obtint d'entrer le premier en paradis. *Scala paradisi*, XXV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1000. Cf. *ibid.*, schol. 35, col. 1012. Son livre entier n'a d'ailleurs pas d'autre but que de prêcher l'effort spirituel et il va de soi que la céleste récompense est par lui nettement donnée comme la « compensation » de nos sacrifices ici-bas. *Ibid.*, XXVI, col. 1032.

Toute cette théologie grecque se reflète et se résume dans ces petits recueils de textes réunis sous le titre de *Sacra parallela* et qui se sont répandus sous le nom de saint Jean Damascène. Or l'un d'eux a pour objet d'établir que « Dieu rend à chacun ce qui lui est dû » et l'autre que la récompense est « en proportion de nos œuvres ». *Sacra par.*, litt. E, 10, *P. G.*, t. XCV, col. 1521-1524; litt. K, 11, t. XCVI, col. 83-88. Au terme près, c'est évidemment tout le fond de la doctrine du mérite.

Mais il est non moins clair qu'elle est réduite aux positions essentielles de la foi. Bien loin de s'attacher à recueillir pour les féconder les principes posés par les grands docteurs des IIIe et IVe siècles, la théologie grecque semble les avoir laissés entièrement tomber. L'Occident, au contraire, apparaît comme tout illuminé et réchauffé par les grandes doctrines de saint Augustin. Et l'on a vu que ses premiers successeurs en ont déjà fait leur profit, en attendant que la scolastique y trouvât les éléments de la synthèse qui restait encore à constituer.

III. LA DOCTRINE DU MÉRITE AU MOYEN AGE. — Par rapport à la théologie patristique, la scolastique présente tout au moins une indéniable originalité de méthode.

Tandis qu'en général les Pères ont abordé les problèmes relatifs à la foi sans plan préconçu et comme au hasard des circonstances, les théologiens du Moyen Age ont entrepris l'exploration systématique du dépôt révélé. Il s'ensuit que les questions qui restaient éparses chez ceux-là, et dont il faut chercher les fragments au cours de leurs œuvres exégétiques ou oratoires, tendent, chez ceux-ci, à s'organiser en traités méthodiques. Le seul fait de ce rapprochement devait favoriser la rigueur des analyses et la clarté des synthèses. Ce progrès se fait plus qu'ailleurs sentir dans les doctrines qui, pour être restées à l'arrière-plan des grandes controverses, sinon tout à fait en dehors, se présentaient dans un état particulièrement dispersé. Ainsi en est-il pour la théologie de la grâce en général et du mérite en particulier, qui peut être considérée, dans une large mesure, comme une création du Moyen Age.

Des problèmes nouveaux allaient, d'ailleurs, surgir devant l'esprit des théologiens. Il est unanimement reconnu qu'une des principales acquisitions de la théologie médiévale sur celle de l'antiquité est la distinction plus explicite du naturel et du surnaturel. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2531. Ce qui devait entraîner comme conséquence le souci de préciser plus exactement la valeur des œuvres humaines dans chacun de ces deux ordres, puis de mieux en marquer le mutuel rapport. Alors que la spéculation de saint Augustin se mouvait toujours sur le plan absolu de la grâce, au point de sembler n'en pas connaître d'autre, la préoccupation s'impose désormais du plan naturel qui en est la base et lui sert normalement de préparation. D'où la double obligation également logique de respecter la différence de ces deux ordres et d'en établir l'harmonie.

Sous l'action convergente de ces deux causes, à mesure que se constituait la méthode scolastique et en fonction de la philosohie générale qui présidait à la pensée des diverses écoles, la doctrine du mérite allait recevoir au Moyen Age, tant pour le fond que pour la forme, un développement décisif, qui la mènerait au point où nous la trouvons encore aujourd'hui. — I. Période de préparation. II. Période d'apogée (col. 678).

I. PÉRIODE DE PRÉPARATION. — Ce progrès, qui devait être surtout l'œuvre de la grande scolastique, est déjà préparé par l'effort de ses précurseurs.

1° *Affirmation dogmatique.* — Il serait aussi fastidieux que superflu de longuement rechercher, à travers les écrivains du haut Moyen Age, l'attestation de la doctrine traditionnelle du mérite, qui ne fait de doute pour personne. Quelques indications suffiront à le montrer.

1. *Courants généraux.* — D'une part, c'est, en effet, le moment où la morale chrétienne se condense de plus en plus, à l'usage des jeunes races barbares, en observances ecclésiastiques, où les canons pénitentiels établissent, en cas de faute, des tarifs minutieux d'œuvres réparatrices, cependant que l'Église entre dans la voie de ces commutations qui devaient conduire aux indulgences. Voir Schultz, *loc. cit.*, p. 245-250, après Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 326-329. C'est assez dire que le mérite humain ne risque pas d'être oublié.

Mais, d'autre part, la grâce ne l'est pas davantage. Les protestants eux-mêmes veulent bien reconnaître que les tendances semi-pélagiennes sont moins sensibles en cette période qu'elles ne le seront plus tard et qu'Augustin est le maître auquel on se tient :

il faudrait seulement parler de « crypto-semipélagianisme ». F. Loofs. *Dogmengeschichte*, p. 539-540. Ce qui est une manière maussade et agressive de rendre hommage à l'équilibre doctrinal qui distingue alors la théologie catholique.

Ainsi trouve-t-on chez l'abbé Smaragde, à côté de passages où la vie éternelle est donnée comme une rétribution et un *fructus justitiæ*, *Diadema monach.*, 58, *P. L.*, t. CII, col. 655, le texte de l'homélie sur Ézéchiel où saint Grégoire le Grand ramène nos mérites à un don de Dieu. *Ibid.*, 45, col. 642. Ce même texte est encore reproduit par Hincmar de Reims, *De prædest.*, 21, *P. L.*, t. CXXV, col. 189-190, dans ce petit dossier où sont réunis la plupart des témoignages similaires du saint pape relevés ci-dessus, col. 658. Sous une forme plus personnelle, Raban Maur affirme tout à la fois le jugement divin, qui aura lieu *ut cunctis reddat nam propria merita*, *Carm.*, I, VIII, 16, *P. L.*, t. CXII, col. 1593, et la grâce qui ramène tous ces mérites à Dieu : *Tu merces operis, tu factor, tu quoque doctor. Ibid.*, VI, 14, col. 1591; cf. *ibid.*, III, 38-39, col. 1587.

Les Épîtres de saint Paul surtout, si souvent commentées alors sous forme de gloses ou de chaînes, fournissaient à ces compilateurs l'occasion de résumer ou de reproduire les traits essentiels de l'exégèse augustinienne. C'est ainsi que, sur Rom., VI, 21-23, on ne manquait pas de noter, avec l'évêque d'Hippone voir plus haut, col. 650, que, si la mort est le « salaire » du pécheur, la vie éternelle est, en somme, une « grâce » pour le juste. Témoin la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, *In Rom.*, VI, *P. L.*, t. CXIV, col. 489-490 : *Vita æterna... sola gratia datur per Christum, quia et merita ex gratia... Cui redderet coronam justus judex, si non donasset gratiam misericors Pater? Quomodo ista debita redderetur nisi prius illa gratia gratuito donaretur?* Voir de même Haymon d'Halberstadt, *In Rom.*, VI, *P. L.*, t. CXVII, col. 418 : *Quidquid autem electi habent, totum a gratia Dei accipiunt... et insuper pro gratia ista fidei et bonorum operum gratis accipient a Deo vitam æternam.* Plus tard encore, on trouve de semblables notes chez saint Bruno, *Expos. in Rom.*, VI, *P. L.*, t. CLIII, col. 61, et chez Hervé de Bourg-Dieu, *Com. in Rom.*, VI, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 677-680, qui cite longuement le texte même de saint Augustin.

Non pas que le mérite disparaisse chez aucun de ces exégètes; mais il y est nettement subordonné à la grâce. Sans oublier celle-ci, Rathier de Vérone marque mieux la part et les droits de la collaboration humaine, quand il promet les récompenses célestes *illis qui cooperante Dei gratia operatione sedula illa meruerint adipisci. Serm.*, VIII, 2, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 738. Cf. Hildebert de Lavardin, *Tract. theol.*, 28, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1127 : *Prius enim gratia operatur sine nobis et ibi nil meretur homo...; sed post utitur accepta voluntate et cooperatur gratiæ, in quo meritum hominis est. Non enim meritum hominis est in hoc quod accepit bonam voluntatem..., sed in hoc quod accepta utitur.* De toutes manières, avec des nuances individuelles dans l'expression, les éléments du surnaturel chrétien restaient saufs.

2. *Controverse prédestinatienne.* — Sans toucher proprement la question du mérite, la controverse prédestinatienne, qui troubla l'Église franque au IXe siècle, fournit l'occasion de rappeler et préciser les principes augustiniens.

Dans le système prédestinatien, le mérite ne jouait plus qu'un rôle effacé. Tout en admettant que le divin juge doit rendre à chacun selon ses œuvres, *Confessio prolixior*, *P. L.*, t. CXXI, col. 354, Gottschalk tenait pour la prédestination la plus absolue. D'après lui, si les damnés doivent être punis *propter ipsorum mala merita*, les élus sont prédestinés *per gratuitam gratiam. Ibid.*, col. 368.

On retrouve la même distinction dans les canons du concile de Quiersy (853) : *Quod autem quidam salvantur salvantis est donum; quod autem quidam pereunt pereuntium est meritum.* Denzinger-Bannwart, n. 318; Cavallera, *Thesaurus*, n. 861. Cf. n. 316 : *Unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ aut ad donum pertinet gratiæ* (dans le cas des élus) *aut ad retributionem justitiæ* (dans le cas des réprouvés). Il faut d'ailleurs ne point perdre de vue que le même concile, *ibid.*, n. 317, défend, contre Gottschalk, l'existence du libre arbitre : *Habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adjutum gratia.* Ce qui suppose évidemment que les œuvres faites dans ces conditions ne sauraient être sans valeur devant Dieu. Mais il n'en est pas moins vrai que la doctrine du synode est ici rédigée suivant ces formules strictement théocentriques où la considération de la grâce prime tout.

Une réaction ne pouvait manquer de se produire. Elle s'exprime dans les canons du concile de Valence (855), où l'affirmation de la grâce, qui reste la base de la prédestination, se complète par une plus claire mention du mérite. Bien entendu, les damnés reçoivent leur châtiment *ex merito propriæ iniquitatis.* Can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 321, et Cavallera, *Thesaurus*, n. 862. Cf. can. 3, n. 322 :... *pœnam malum meritum eorum sequentem.* En regard, les élus sont prédestinés par un effet de la miséricorde divine; mais leur mérite n'est pas pour autant supprimé. Toute la différence tient à la place qu'occupe dans les décrets divins la prévision de notre mérite dans les deux cas : *In electione salvandorum, misericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione autem periturorum, meritum malum præcedere justum Dei judicium.* Can. 3, *ibid.*, n. 322.

L'ardeur et la subtilité même de cette controverse sur le rôle du mérite humain dans l'ensemble de la prédestination montre combien tout le monde s'accordait alors à le tenir pour réel.

2°. *Commencements d'analyse théologique.* — Au lieu de s'attarder à ces affirmations d'une foi depuis longtemps bien assise, il y a plus d'intérêt à dégager les précisions que la doctrine du mérite commençait dès lors à recevoir dans l'œuvre des spéculatifs qui posaient de loin les bases de la systématisation scolastique. Chacun à sa façon, en effet, les grands théologiens du XIe et du XIIe siècles apportent ici leur contingent.

1. *Saint Anselme.* — On a souvent nommé saint Anselme le père de la scolastique, et avec raison. Bien que la doctrine du mérite ne soit pas de celles sur lesquelles sa réflexion s'est directement exercée, son œuvre théologique et ascétique ne laisse pas d'être, à cet égard, une précieuse contribution.

a) Le théologien. — En même temps que la curiosité philosophique, le XIe siècle avait vu renaître le vieux problème de la grâce et de la liberté. Or beaucoup, paraît-il, en arrivaient à douter de celle-ci : *Sunt nostro tempore multi qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant.*

C'est pourquoi l'évêque de Cantorbéry, en affirmant la grâce et la prédestination divine qui en est la suite, éprouve le besoin de défendre aussi le libre arbitre. Et il en fonde la réalité précisément sur les exigences de l'ordre moral, qui comporte la rétribution de nos mérites : *Sed nec ullo modo esset cur Deus bonis vel malis pro meritis singulorum juste retribueret si per liberum arbitrium nullus bonum vel malum faceret. De concordia præsc. Dei cum lib. arbitrio*, III, 1, *P. L.*, t. CLVIII, col. 522. L'homme, en effet, est partagé entre deux tendances : de la pré-

férence qu'il accorde à l'une ou à l'autre dépend toute sa valeur morale. *Ex his duabus affectionibus [rectitudinis aut commodi], quas etiam voluntates dicimus, descendit omne meritum hominis, sive bonum, sive malum. Ibid.*, III, 12, col. 537.

Du mérite ainsi affirmé par saint Anselme son célèbre *Cur Deus homo* permet indirectement de préciser davantage la nature et les conditions. En effet, l'analyse que le saint docteur y institue de l'œuvre rédemptrice éclaire corrélativement sa conception de l'œuvre humaine. On sait que l'évêque de Cantorbéry se propose d'y établir l'absolue nécessité de l'incarnation pour la réparation de notre péché. A cette fin, sa méthode générale consiste à démontrer que seul un Dieu fait homme était capable de réaliser ce que l'homme devait et ne pouvait accomplir. Sa sotériologie a donc pour base une anthropologie et l'on peut, en conséquence, retrouver les grandes lignes de celle-ci à travers les déductions de celle-là.

Le concept fondamental qui forme l'armature et l'originalité du *Cur Deus homo* est celui de satisfaction. Parce qu'elle avait refusé à Dieu l'honneur qui lui revient, l'humanité pécheresse devait à Dieu une satisfaction correspondante; mais elle était, en même temps, hors d'état de la fournir. C'est pour suppléer à cette impuissance que le Christ est venu satisfaire en son lieu et place par l'acte de sa mort volontaire. Or, alors que l'idée de satisfaction est ainsi l'axe autour duquel roule tout le traité, il est remarquable de voir subitement apparaître à la fin, II, 20, *P. L.*, t. CLVIII, col. 429, celle de mérite, quand il s'agit de savoir comment nous est applicable l'œuvre du Sauveur.

Quelques exégètes subtils, tels que A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 389,404-405, ont vu dans cette dualité de thèmes et de termes une véritable contradiction. Comment, en effet, le même acte pourrait-il être tout à la fois une « satisfaction » et un « mérite », c'est-à-dire comporter en même temps la compensation d'une dette et le droit à une récompense? L'un ne doit-il pas logiquement exclure l'autre? Mais cette interprétation rigide a trouvé des adversaires parmi les protestants eux-mêmes. Voir H. Schultz, *loc. cit.*, p. 251-258; F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 510-511; J. Leipoldt, *Der Begriff meritum in Anselms von Canterbury Versöhnungslehre*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, p. 300-308. Tous établissent avec raison que satisfaction et mérite sont des concepts qui peuvent coïncider, ainsi qu'ils le font normalement dans la théologie pénitentielle, comme deux aspects formels d'un même acte, mieux encore que la satisfaction n'est elle-même qu'une sorte de mérite et qu'elle tient de là toute sa valeur. Il se peut, en effet, qu'il y ait un semblant d'incompatibilité entre ces deux notions dans l'ordre strictement juridique. Mais elle n'existe pas dans l'ordre des réalités morales où se meut la pensée de saint Anselme. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, Paris, 1905, p. 311-312. Car elles désignent ici un seul et même fait, savoir la mort volontaire du Christ, auquel ces catégories juridiques servent tour à tour de vêtement. Or, et c'est ce qui intéresse la question présente, cette analyse théologique de l'œuvre du Christ est faite à l'aide de matériaux empruntés aux relations normales entre Dieu et l'homme.

Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompensetur. Tel est le principe fondamental que saint Anselme pose, ou plus exactement suppose, à titre d'incontestable postulat dès le début du *Cur Deus homo*, I, 12, col. 377, et qui demeure ensuite la règle sur laquelle se guide toute sa théologie. Il sous-entend que l'homme a le devoir et le moyen de se créer un droit aux rétributions divines.

Le moyen normal pour cela est d'acquitter à Dieu la dette de soumission dont nous lui sommes redevables : *Omnis voluntas rationalis creaturæ subjecta debet esse voluntati Dei... Hæc est justitia, sive rectitudo voluntatis, quæ justos facit... Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo cum potest operari, et, cum non potest, ipsa sola per se placet. Ibid.*, 11, col. 376. Et il va de soi, sans que le saint docteur ait besoin de le dire, que toute œuvre agréable à Dieu mérite une récompense. Mais le problème se complique en cas de péché. Car il s'agit alors d'offrir à Dieu la compensation de notre désobéissance : *Pro illata contumelia plus debet reddere quam abstulit.* Or deux conditions sont requises pour cela. D'une part, le pécheur doit offrir à Dieu *aliquid quod placeat illi quem exhonoravit.* Mais cette œuvre bonne doit être aussi une œuvre qui ne soit pas due par ailleurs : *Hoc debet dare quod ab illo non posset exigi si alienum non rapuisset.* Voilà comment saint Anselme définit la satisfaction, *ibid.*, col. 376-377, et il est bien évident que cet acte moral et surérogatoire qu'elle requiert n'est pas autre chose que ce qui serait un mérite s'il n'y avait pas de faute à réparer.

Or l'homme, d'après notre docteur, est absolument et essentiellement incapable de réaliser ces conditions, et cela entre autres raisons parce que toutes ses bonnes œuvres sont déjà dues à Dieu. *Cum reddis aliquid quod debes Deo, etiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro debito quod debes pro peccato. Ibid.*, 20, col. 392. Seul le Christ a pu plaire à Dieu, en acceptant la mort à laquelle il n'était pas tenu. *Ibid.*, II, 10-11, col. 408-412. Voilà pourquoi cet acte de volontaire sacrifice a pu être une satisfaction pour nos péchés. *Ibid.*, II, 14, col. 414-415. Mais, en même temps, elle assurait à son auteur le droit à une récompense : *Eum qui tantum donum sponte dat Deo sine retributione debere esse non judicabis. Ibid.*, II, 20, col. 428. Or le Christ, parce que Fils de Dieu, n'avait pas de bien nouveau à recevoir, pas plus que de dette à acquitter. C'est pourquoi il reporte sur nous la légitime rétribution qui lui était due, et c'est par là que nous sommes sauvés. Ainsi donc la mort du Christ nous rachète parce qu'elle était indue. Ce caractère d'offrande surérogatoire fait d'elle tout à la fois une satisfaction, en ce qu'elle plaît à Dieu immensément plus que ne peuvent lui déplaire nos péchés, et un mérite, en ce qu'il ne saurait y avoir de titre plus grand aux récompenses divines que cet acte de sublime générosité. D'où l'on aboutit à dire qu'aux yeux de saint Anselme le mérite en général se caractérise comme une œuvre de sacrifice facultatif et dont tout le prix vient de ce que l'homme s'y astreint sans y être obligé.

Mais on ne perdra pas de vue que la mort du Christ a aussi sa valeur en elle-même, pour l'héroïque fidélité dont elle témoigne au service de Dieu. *Ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret.* I, 9, col. 371. Cf. II, 19, col. 425-426 : *Si propter justitiam se permisit occidi, nonne ad honorem Dei vitam suam dedit ?... Cum injurias et contumelias et mortem crucis... propter justitiam quam obedienter servabat illata benigna patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus quatenus propter nulla incommoda quæ sentire possunt a justitia quam Deo debent declinent.* Voir de même *Medit.*, VI, *ibid.*, col. 765-766. Et il est bien clair qu'un acte accompli dans ces conditions est éminemment méritoire. Ce qui tendrait à suggérer que le caractère d'œuvre surérogatoire n'est ici qu'une circonstance accidentelle, puisque le mérite

peut déjà se vérifier dans l'accomplissement volontaire de toute œuvre conforme à la volonté de Dieu.

En somme, la sotériologie de saint Anselme oscille entre deux conceptions du mérite, qu'il utilise successivement sans se décider entre elles. Le principal de sa démonstration semble reposer sur la notion juridique d'œuvre surérogatoire, et ce trait est un de ceux que des théologiens catholiques ont dénoncé comme une des plus graves lacunes de son système. Voir L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909, p. 79 et 123-127. Mais ceci tient peut-être plus aux exigences de sa construction dialectique qu'au fond de sa pensée, puisqu'à côté on trouve chez lui, soit quand il parle de l'homme én général, soit quand il traite du Christ en particulier, le concept plus large d'œuvre moralement bonne. Il semble même qu'on serait dans la ligne de sa pensée en disant que ce dernier caractère est le plus fondamental et, à vrai dire, le seul essentiel.

Dès lors, à l'encontre du jugement reçu, on aboutirait à dire que le mérite de l'homme, comme son devoir normal, consisterait pour Anselme à s'incliner librement devant la loi divine. Quant aux actes de pur conseil, ils n'auraient de sens que pour mieux affirmer ce libre don de soi qui se réalise déjà d'une autre façon dans le cas précédent, et ils ne deviendraient proprement exigibles que lorsque survient l'obligation de satisfaire pour la dette du péché.

Bien que le *Cur Deus homo* n'atteigne pas formellement ces suprêmes précisions, n'est-il point déjà notable qu'il en suggère l'idée et en fournisse les matériaux? En constituant une théologie scientifique de la rédemption, dont le mérite du Christ est le centre, L. Heinrichs, *op. cit.*, p. 129-133, saint Anselme éclairait du même coup la doctrine générale du mérite qui lui sert de fondement.

b) *Le mystique.* — Si cette puissante ébauche doctrinale ouvre les voies à l'analyse didactique du mérite humain, les autres écrits de saint Anselme témoignent de la place qu'il lui fait dans la vie réelle des âmes.

A cet égard, il professe parfois un mysticisme dont les protestants ont pu se prévaloir. Déjà tout le *Cur Deus homo*, en fondant sur l'impuissance radicale de l'homme l'absolue nécessité de la rédemption par le Christ, est bien fait pour inspirer au croyant la défiance de lui-même et de ses œuvres propres. Ce sentiment éclate en termes pathétiques dans les *Méditations*, où se lisent des paroles comme celles-ci : *Si me judicare vis secundum quod merui, certus sum de perditione mea. Medit.*, VI, t. CLVIII, col. 740. Mais il n'est pas douteux qu'il s'agit là de ce qui revient à l'homme du chef de ses trop nombreux péchés, c'est-à-dire abstraction faite du Christ. Au contraire, aussitôt qu'intervient la foi en notre Sauveur et en ses mérites, c'est la confiance qui domine : *Ergo quippe*, conclut Boson, *Cur Deus homo*, II, 20, col. 429, *tantam fiduciam ex hoc concipio ut jam dicere non possim quanto gaudio exultet cor meum.* A cette foi, bien entendu, doivent s'ajouter nos œuvres. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2121. Mais ces œuvres sont assurées de leur récompense : *Secundum eamdem justitiam qua perseverantes in malitia punit* [*Deus*]... *bona opera facientes æterna mercede remunerat. Medit.*, IV, col. 730.

C'est pourquoi l'on voit ailleurs que l'évêque de Cantorbéry ne craint pas d'évoquer la pensée de cette rémunération future et de ses strictes exigences pour stimuler les âmes à l'effort. *Ponite quotidie ante oculos vestros finem vestrum*, écrit-il. *Certe non portabitis vobiscum nec invenietis ibi aliud quam merita vestra, sive bona sive mala. Videte quæ merita præmisistis. Si plura bona quam mala, gaudere potestis; si plura mala quam bona..., multum debetis timere, præsertim cum multum necesse sit homini volenti salvari habere multo plura bona merita quam mala. Epist.*, III, 63, *P. L.*, t. CLIX, col. 99-100. Il n'est pas indifférent de noter que ces lignes, où sont si fortement affirmées la valeur en même temps que la nécessité de nos mérites et la légitime confiance qu'ils nous peuvent inspirer, se lisent dans une lettre de direction. C'est dire à quel point elles représentent les convictions pratiques de leur auteur.

Au lieu donc d'annihiler la nôtre, l'œuvre du Christ ne tend qu'à la provoquer. *Quid magis juste tibi reddam quam ipsam* [*animam*] *non habeo.* Telle est l'impression que suggère à l'âme reconnaissante le bienfait de la rédemption. *Medit.*, IX, col. 758. Il est non moins certain que, pour être méritoires, nos œuvres doivent réaliser les mêmes conditions que celles du Sauveur, conditions que saint Anselme résume ailleurs, *Medit.*, XI, col. 765, en cette formule lapidaire : *Sponte dedit de suo ad honorem Patris.*

2. *Abélard.* — Tandis que, chez saint Anselme, le mérite humain est posé comme une sorte de postulat tacite et reçoit seulement quelques éclaircissements indirects par l'application qui en est faite à l'œuvre rédemptrice, chez Abélard ce concept commence déjà à être étudié pour lui-même. Sans être au premier plan de sa théologie, cette doctrine l'a suffisamment retenu pour bénéficier de ses analyses et souffrir de ses témérités.

a) *Mérite des infidèles.* — Une des plus indéniables originalités d'Abélard est l'optimisme dont il fait preuve à l'égard des philosophes païens. Voir L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Essai historique, Paris, 1912, p. 173-177. Cette disposition le porte à parler de mérite à leur sujet.

Quod opera misericordiæ non prosint infidelibus, et contra. Cette question du *Sic et non*, 141, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1584-1585, autour de laquelle, suivant sa méthode, il groupe des autorités pour et contre, prouve qu'Abélard s'est très nettement posé le problème des infidèles et de la valeur de leurs œuvres. Sans le résoudre nulle part dans toute son ampleur, il lui a donné, pour son compte, une solution favorable en ce qui concerne les meilleurs et les plus représentatifs d'entre eux, savoir les philosophes. *Inter quos quidem philosophi tam vita quam doctrina claruisse noscuntur. Theol. christ.*, II, *ibid.*, col. 1174; cf. col. 1179. Non seulement, en effet, il leur attribue la connaissance de la vérité religieuse fondamentale, mais il ne leur refuse pas l'honneur d'y avoir conformé leur conduite, jusqu'à devenir les modèles des chrétiens eux-mêmes. Ces vertus ne pouvaient rester sans récompense. Abélard admet que Dieu les appelle comme nous à la vie éternelle : *Nam et hunc finem esse eis propositum constat, de perceptione scilicet æternæ vitæ quam et ipse Dominus nobis assignavit.* Ils s'en sont rendus dignes par le haut idéal spirituel qu'ils se sont toujours proposé. Aussi, tandis que les Juifs, attachés aux espérances terrestres, ne peuvent attendre qu'une rétribution temporelle : *nulla retributio in Lege... exspectanda est nisi prosperitas terrena*, les philosophes, tout comme les chrétiens, peuvent légitimement espérer ces biens éternels dont ils ont fait le but de leurs aspirations. *Qui hic transitoria despiciunt necesse est ut potiora his sperent quæ sunt æterna.* Voilà pourquoi, par exemple, la mort imméritée de Socrate lui méritait l'éternité bienheureuse :... *super condemnatione ejus ad mortem immeritam de promerenda immortalis animæ beatitudine. Ibid.*, col. 1186.

Plus loin, l'auteur rapporte les textes consolants de saint Ambroise sur le salut des empereurs Valen-

tinien et Gratien, morts simples catéchumènes, et il en généralise aussitôt la portée pour les païens qui ont précédé l'avènement du Christ. *Si hi post Evangelii traditionem, sine fide Jesu Christi vel gratia baptismi, tanta apud Deum ex anteactæ vitæ meritis obtinuerint, quid de philosophis ante adventum Christi, tam fide quam vita clarissimis, diffidere cogamur ne indulgentiam sint assecuti, aut eorum vita et unius Dei cultus... magna eis a Deo dona tam in hac quam in futura vita non acquisierit...? Ibid.*, col. 1205-1206.

Ainsi il y a place pour des « mérites » avant le baptême, et qui peuvent obtenir à ceux qui les possèdent les « dons de Dieu » dans la vie future aussi bien que dans la vie présente. Ce rapprochement exclut la possibilité de réduire ces divines récompenses à des biens temporels : c'est bien, ici encore, la béatitude éternelle qui est accessible aux mérites des philosophes païens. Il n'est pas jusqu'aux grâces d'exception qui ne puissent devenir l'objet de ce mérite, témoin le cas des Sibylles, qui ont mérité le don de prophétie par leur virginité :... *Sibyllæ ex virginitatis suæ decore spiritum meruerunt prophetiæ.* Nouvel argument en faveur de la récompense obtenue par la vertu des philosophes : *Quid mirum... si magna apud Deum promeruerit tanta philosophorum abstinentia et continentia?* D'autant plus qu'ils n'avaient pas de précurseurs pour les entraîner dans cette voie :... *Cum hæc tanta laudabiliora in eis videantur et majori reputanda merito quanto minus ad hæc aliorum prædicatione vel exemplis incitati sunt, sed propria ratione et naturalis legis instructione commoti. Ibid.*, col. 1202.

A propos de cette doctrine, on a parlé d'un acheminement vers la notion de *meritum congrui.* H. Schultz, *loc. cit.*, p. 259. C'est trop peu dire; car ce que l'auteur entend ici établir, c'est que les philosophes, ayant trouvé dans leur *propria ratio* les principes de vérité et les règles de vie que nous tenons de la révélation, en ont suffisamment profité pour mériter tout comme nous la récompense éternelle. Du moment qu'il accorde aux sages du paganisme la même foi qu'aux chrétiens, n'est-il pas rationnel qu'il leur reconnaisse les mêmes droits? Il ne s'agit donc pas, dans la pensée d'Abélard, de leur faciliter l'accès à l'Évangile en considération de leurs œuvres, mais plutôt de dédoubler à leur profit l'économie de la grâce, dont le bénéfice est étendu par lui en dehors des frontières du christianisme aussi bien qu'au-dedans.

Ce hardi rationalisme ne pouvait pas survivre et n'a pas survécu. Il n'en a pas moins contribué à retenir la réflexion des théologiens postérieurs sur les bonnes œuvres accomplies avant la justification et qui peuvent servir de loin à la préparer.

b) Mérite des fidèles. — A plus forte raison Abélard n'a-t-il pas de doute sur le mérite des chrétiens. Le texte de saint Paul, Rom., II, 6 : *Reddet unicuique secundum opera ejus*, est aussitôt glosé par lui : *Id est tribuet ei quod meruerit.* Car, ajoute-t-il, *secundum qualitatem operum est qualitas retributionis. In Rom.*, l. I, c. II, col. 810. Saint Bernard a pu lui reprocher de compromettre la nécessité de la grâce par la part trop grande qu'il faisait au libre arbitre et l'une de ses erreurs condamnées au concile de Sens est celle-ci : *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum.* Denzinger-Bannwart, n. 373. Il est possible que cette impression ait pu se dégager de certains passages, tels que *In Rom.*, l. IV, c. IX, col. 917-918, où il s'efforce de montrer comment l'acceptation de la grâce dépend de nous et se produit *sine novo divinæ gratiæ præeunte dono.*

Ailleurs cependant il définit la grâce comme un *donum gratuitum, id est non ex præcedentibus meritis collatum, Ibid.*, l. I, c. I, col. 797, et l'un des fragments conservés de son apologie contre l'abbé de Clairvaux, *Opera*, édit. Cousin, t. II, p. 731, met nettement cette grâce à l'origine du tout premier acte d'amour qui nous tourne vers Dieu : *Ipsa enim dilectio... effectus ipsius Dei sive donum ejus est et ejus imputanda est gratiæ, antequam etiam nihil salutis possimus promereri.* D'une manière générale, il professe que tout nous vient des mérites du Christ, *de plenitudine cujus nos accipimus et qui nobis meritis suis impetravit quidquid boni habemus. In Rom.*, l. II, c. V, col. 863. En tout cas, sa formule de soumission affirme sans ambages l'absolue nécessité de la grâce prévenante. *Fidei confessio*, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 107-108.

Mais cette foi au mérite surnaturel, dont il n'avait jamais cru ni voulu se séparer, soulevait devant son esprit deux gros problèmes spéculatifs : *Quæstio de gratia Dei et meritis hominum hoc loco se ingerit quæ sint videlicet merita nostra, cum omnia bona ejus tantum gratiæ tribuenda sint?* On a reconnu la vieille question du mérite et de la grâce qui fut déjà posée par Origène, voir plus haut col. 627. L'autre est plus nouvelle et propre sans doute à notre théologien : *Quærendum est in quo merita nostra consistant, in voluntate scilicet tantum an etiam in operatione..., et utrum opus exterius... meritum augeat? In Rom.*, l. III, c. IV, col. 841-842.

La solution de ce double problème est par lui remise à son traité d'Éthique. Malheureusement l'ouvrage conservé sous ce titre ne contient rien sur le premier, qui eût été de beaucoup le plus intéressant. A défaut du maître, nous pouvons du moins entendre là-dessus un de ses fidèles disciples, l'auteur anonyme de l'*Epitome theologiæ christianæ.* Sa réponse semble accuser une irréductible antinomie entre les deux concepts de grâce et de mérite : *Cum de meritis hæc disseramus, quasi nulla esse videntur quia gratia meritis usque adeo repugnare videtur quod, cum omnia ex gratia sint, merita non existant.* On ne peut y échapper qu'en admettant un bon mouvement propre au libre arbitre : *Nisi dicamus quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adhærere, non possumus vitare quin gratia meritis nostris præjudicare probetur. Epitome*, 34, *ibid.*, col. 1755-1756.

Pour plus d'éclaircissements, l'auteur renvoie au passage déjà cité du commentaire sur l'Épître aux Romains, l. IV, c. IX, où Abélard expose comment, sous l'action de la prédication chrétienne et sans l'intervention d'aucune nouvelle grâce, le libre arbitre réagit diversement suivant ses bonnes ou ses mauvaises dispositions. C'était un premier essai, à tendance moliniste, pour éclaircir ce redoutable mystère de la grâce et de la liberté qui devait tant occuper la théologie moderne. Il suffit de noter ici que la doctrine du mérite en fut l'occasion, sans se dissimuler d'ailleurs que la solution esquissée pouvait difficilement sembler suffisante tant qu'elle n'était pas complétée par une théorie intégrale du concours divin.

Notre théologien s'est expliqué plus explicitement sur le second problème, qui engageait toute la psychologie du mérite. Après avoir posé le pour et le contre sur ce point dans le *Sic et non*, 142, col. 1585-1587, il prend lui-même franchement position, à plusieurs reprises, pour dire que tout le mérite réside dans la volonté et que l'œuvre extérieure n'y ajoute rien. Voir *In Rom.*, l. I, c. II, col. 810; *Ethica*, 7-8, col. 650-651, et un texte semblable de sa *Theologia*, relevé par saint Bernard, *Capitula hær. P. Abælardi*, XII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1052-1053. Cf. *Epitome*, 34, col. 1754-1755.

Sous le coup des censures ecclésiastiques, il expliquera plus tard, *Fidei confessio*, col. 107-108, qu'il

n'entendait viser par là que le cas exceptionnel où la volonté ne peut pas atteindre son terme normal : *Nec quidquam meriti apud Deum deperire si bonæ voluntatis affectus a suo præpediatur effectu.* Mais il semble bien n'avoir pas évité toute exagération ou toute équivoque sur ce point. C'est pourquoi le concile de Sens a pu, sans lui faire de tort, condamner la proposition suivante : *Quod propter opera nec melior nec pejor efficiatur homo.* Denzinger-Bannwart, n. 380. Voir Abélard, t. i, col. 47-48.

Jusqu'en ses erreurs ou ses imprudences, la théologie d'Abélard est révélatrice des curiosités qu'éveillaient, ici comme ailleurs, les premières applications de la méthode dialectique. La voie était ouverte dans laquelle la scolastique allait désormais s'avancer à grands pas.

3. *Saint Bernard.* — Autant Abélard incarne le génie dialectique de l'École naissante, autant saint Bernard représente au mieux les tendances mystiques du Moyen Age. En conséquence, il est incontestablement enclin à effacer l'œuvre de l'homme devant celle de Dieu et, de ce chef, il n'est pas d'auteur dont les protestants se réclament plus volontiers. Ses textes occupent une large place dans les dossiers anticatholiques des vieux polémistes luthériens, voir J. Gerhard, *Loci theol.*, loc. XVIII, c. viii, n. 106, édit. Cotta, t. viii, p. 114-116, et les historiens modernes lui témoignent encore, à cet égard, une significative sympathie. Voir Justification, t. viii, col. 2121-2122. Il suffit pourtant de prendre sa doctrine dans toute sa teneur pour se rendre compte qu'elle ne sort pas des cadres traditionnels.

a) *Réalité du mérite.* — Selon les données communes de la foi et de la morale chrétiennes, l'abbé de Clairvaux enseigne la valeur des œuvres de l'homme et leur souveraine importance. Ce que Dieu nous demandera au dernier jour, ce sont des mérites et non pas des miracles. *In Asc. Domini*, serm. i, 2, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 300-301. Et ces mérites sont tels qu'ils donnent lieu à une *remuneratio*, bien que nos souffrances d'un jour soient très peu proportionnées à la gloire éternelle. *Serm. de diversis*, i, 7-8, *ibid.*, col. 541-542.

Toutefois saint Bernard semble réserver le mérite aux œuvres de surérogation : *Si fiant digna esse præmiis, non tamen suppliciis si non fiant*, tandis qu'en accomplissant les œuvres de précepte nous restons des « serviteurs inutiles » : *Impleta gloriam non merentur, et damnant contemptorem et auctorem non glorificant... Si solis contenti estis præceptis..., liberi quidem estis a debito, non tamen pro merito gloriosi. De præcepto et disp.*, xv, 42-43, t. clxxxii, col. 884. Ailleurs cependant il ramène la *gratia merendi* à trois éléments qui se trouvent dans tout acte moral : *In odio præteritorum malorum et contemptu præsentium bonorum et desiderio futurorum. Dom. VI post. Pent.*, serm. iii, 6, t. clxxxiii, col. 344. Et nous verrons bientôt qu'il ne pose pas d'autre condition pour le mérite que notre libre consentement à la grâce. Sous peine de lui prêter la plus complète inconsistance, il faut donc admettre que les œuvres surérogatoires diffèrent des autres, à ses yeux, moins par la nature que par le degré et que, si elles sont une source privilégiée de mérite, elles n'en sont pas la condition *sine qua non*.

C'est pourquoi l'abbé de Clairvaux affirme avec énergie l'existence et les privilèges du libre arbitre :... *Ubi necessitas est, libertas non est; ubi libertas non est, nec meritum ac per hoc nec judicium. De gratia et lib. arbitrio*, ii, 5, t. clxxxii, col. 1004. Par là notre volonté est *sui quodammodo juris*, de manière à pouvoir se sauver ou se perdre par elle-même : *Quatenus nonnisi sua voluntate aut mala fieret* [*creatura*] *et juste damnaretur, aut bona maneret e merito salvaretur. Ibid.*, xi, 36, col. 1020. Cf. *In Cantica*, serm. lxxxi, 6, t. clxxxiii, col. 1173-1174 :...*Inde homo ad promerendum potis. Omne etenim quod feceris bonum malumve, quod quidem non facere liberum fuit, merito ad meritum reputatur... Ubi autem non est libertas nec meritum.* — Quel que puisse être par ailleurs le mysticisme de saint Bernard, on voit qu'il repose tout d'abord sur les bases fermes de l'ordre moral.

b) *Nature du mérite.* — Mais, avec le fait de la liberté qui est la part de l'homme, il faut aussi poser celui de la grâce, qui représente la part non moins nécessaire de Dieu. Saint Bernard revendiquait parfois celle-ci au point de sembler compromettre auprès de ses auditeurs, comme il en témoigne lui-même, la réalité de nos mérites : *Quid mercedis speras vel præmii*, lui objectait-on, *si totum facit Deus? De gratia et lib. arb.*, ii, 1, t. clxxxii, col. 1001. Son traité n'a pas d'autre but que de dissiper cette apparence d'antinomie, en établissant la nature et les conditions du mérite humain. Voir Bernard (*Saint*), t. ii, col. 784. *Tu forte putaveras tua te creasse merita, tua posse salvari justitia.* A l'adresse d'un contradicteur qu'il suppose animé de ces sentiments, il va donc démontrer l'égale nécessité de la grâce et de la liberté, la solution du cas étant dans le consentement que celle-ci donne à l'action préalable de celle-là. *Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio tam absque consensu esse non potest accipientis quam absque gratia dantis. Ibid.*, 1-2, col. 1002.

Au terme de son exposé, saint Bernard en arrive à reprendre, à sa façon quelque peu subtile, la doctrine augustinienne qui fait du mérite un don de Dieu : *Libero arbitrio nec extra ipsum quæratur damnationis causa..., nec ab ipso salutis merita quod sola salvat misericordia... Proinde non ei a se..., sed desursum potius a Patre luminum descendere merita putentur.* Ainsi donc on ne peut rien attribuer à la liberté qui vienne d'elle-même; mais les dons de Dieu n'en sont pas moins destinés à devenir véritablement notre bien. *Dona sua quæ dedit hominibus in merita divisit et præmia, ut et præsentia per liberam possessionem nostra interim fierent merita, et futura per gratuitam sponsionem exspectaremus, imo expeteremus ut debita. Ibid.*, xiii, 42-43, col. 1024. On remarquera cette précision de vocabulaire qui réserve le nom de « mérite » aux *dona præsentia.* Quelques lignes plus bas, on lit ces termes formels : *Bona viæ sunt merita.* Ce qui n'empêche pas ces « dons présents » d'être en rapport réel avec l'éternité, puisqu'ils nous permettent, sous le bénéfice des promesses divines, de l'espérer, voire même de la réclamer « comme un dû ». Tout au plus peut-on discerner entre les deux cette nuance que la récompense est doublement gratuite, puisque, en plus de la grâce qui en est le principe, elle implique un libre engagement du côté de Dieu. Mais, cette double condition une fois réalisée, il y a un vrai mérite de notre part, c'est-à-dire un titre à la récompense promise : *Dei sunt procul dubio munera tam nostra opera quam ejus præmia, et qui se fecit debitorem in illis fecit et nos promeritores ex his. Ibid.*,

S'il peut en être ainsi, c'est qu'il y a de notre part collaboration à la grâce de Dieu. *Ibi itaque Deus homini benigne merita constituit ubi per ipsum et cum ipso boni quidpiam operari dignanter instituit. Hinc... promeritores regni nos esse præsumimus quod per consensum utique voluntarium divinæ voluntati conjungimur. Ibid.*, 45, col. 1026. En effet, ce consentement qui fait tout le mérite, *consensus in quo omne meritum consistit*, est encore une grâce de Dieu, mais aussi un fruit de notre liberté : *Consensus et opus, etsi non ex nobis, non jam tamen sine nobis.* Il faut distin-

guer, avec saint Paul, Phil., II, 13, le penser, le vouloir et le faire. Le premier vient de Dieu seul; le dernier peut souvent procéder de mobiles peu moraux; c'est dans le second que consiste essentiellement le mérite : *Tantum medium nobis reputatur in meritum.* Notre vouloir, en effet, est toujours nécessaire et, sans tomber dans l'exagération commise par Abélard, voir col. 670, l'abbé de Clairvaux admet sans peine lui aussi, qu'il peut parfois être suffisant : *Valet itaque intentio ad meritum, actio ad exemplum. Ibid.*, XIV, 46, col. 1026.

C'est que le don de la grâce a pour effet de restaurer notre liberté. Entre la *creatio* et la *consummatio*, il y a place pour la *reformatio*; et c'est là que gît notre mérite, parce qu'à la différence des deux autres ce moment de notre histoire spirituelle comporte un élément qui dépend de nous : *Sola quæ nobiscum quodammodo fit propter consensum voluntarium nostrum in merita nobis reputabitur reformatio.* De là procèdent, en effet, les diverses œuvres saintes : *Hæc, cum certum sit divino in nobis actitari Spiritu, Dei sunt munera; quia vero cum nostræ voluntatis assensu, nostra sunt merita. Ibid.*, 49-50, col. 1027-1028.

Mais, dans l'ensemble, c'est la part de Dieu qui domine. Car la gloire ne nous est due que parce qu'il nous l'a promise : *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex justitia persolvendum.* La « couronne de justice » dont parle l'Apôtre, II Tim., IV, 8, s'entend « de la justice de Dieu et non de la sienne propre » : *Justum quippe est ut reddat quod debet; debet autem quod pollicitus est. Et hæc est justitia de qua præsumit apostolus promissio Dei.* De même, la bonne volonté qui nous a fait participer à cette justice et mériter cette gloire est encore un don de Dieu : *Si ergo a Deo voluntas est, et meritum... Deus igitur auctor est meriti qui et voluntatem applicat operi et opus explicat voluntati.* Pris en eux-mêmes, « ce que nous appelons nos mérites », *ea quæ dicimus nostra merita*, ne sont que des germes d'espérance, des indices de prédestination et, au total, *via regni, non causa regnandi. Ibid.*, 51, col. 1028-1030.

Tout en reconnaissant, avec l'Église, que la vie surnaturelle résulte d'une coopération entre Dieu et l'homme, on voit que saint Bernard s'applique de toutes ses forces à faire ressortir la prédominance de celui-là sur celui-ci. Autant sa théologie de la grâce laisse place au mérite, autant il est certain qu'elle la réduit à son minimum.

c) *Valeur du mérite.* — Ces principes spéculatifs expliquent l'attitude pratique de dépréciation dont l'abbé de Clairvaux ne se départ presque jamais à l'égard du mérite humain.

Avec tous les mystiques, il détourne l'âme de s'appuyer sur elle-même : *Periculosa habitatio eorum qui in meritis suis sperant; periculosa quia ruinosa. In Ps. XC*, serm. I, 3, t. CLXXXIII, col. 188. A l'encontre de ce pharisaïsme, il prêche l'abandon total à Dieu : *Prætendat alter meritum...; mihi autem adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam... Hoc enim totum hominis meritum, si totam spem suam ponat in eo qui totum hominem salvum fecit. Ibid.*, serm. IX, 5, et XV, 5, col. 218-219, 246.

Ce mysticisme ardent, où l'œuvre de l'homme s'efface devant celle de Dieu, s'exprime en accents particulièrement vifs dans ses sermons sur le Cantique des cantiques. *Non est quo gratia intret in quo meritum occupavit.... Nam, si quid de proprio inest, in quantum est, gratiam cedere illi necesse est. Deest gratiæ quidquid meritis deputas. Nolo meritum quod gratiam excludat. Horreo quidquid de meo est ut sim meus. In Cant.*, serm. LXVII, 10, *ibid.*, col. 1107.

Dans le sermon voisin, les mêmes vues s'appliquent à l'Église : *Felix in sua universitate Ecclesia cujus omnis gloriatio impar est causæ... Nam et de meritis quid sollicita sit, cui de proposito Dei firmior suppetit securiorque gloriandi ratio?* A sa suite et à son exemple, chacun doit s'en remettre à Dieu, qui saura toujours accomplir ses desseins : *Faciet, faciet, nec deerit suo proposito Deus. Sic non est quod jam quæras quibus meritis speremus bona... Sufficit ad meritum scire quod non sufficiant merita.* Mais l'orateur d'ajouter, comme pour parer à un reproche de quiétisme, que nos mérites n'en sont pas moins nécessaires : *Sed, ut ad meritum satis est de meritis non præsumere, sic carere meritis satis ad judicium est... Merita proinde habere cures : habita, data noveris... Perniciosa paupertas penuria meritorum; præsumptio autem spiritus fallaces divitiæ... Felix Ecclesia, cui nec merita sine præsumptione, nec præsumptio absque meritis deest.* Mais de ces deux dangers que sont l'indigence et la présomption, il semble bien que l'abbé de Clairvaux redoute surtout le dernier, puisqu'il continue : *Habet unde præsumat, sed non merita; habet merita, sed ad promerendum non ad præsumendum. Ipsum non præsumere nonne promereri est? Ibid.*, serm. LXVIII, 6, col. 1111.

En dehors de ces considérations, qui sont plutôt d'ordre moral et pratique, saint Bernard s'applique ailleurs à marquer, d'après Rom., VIII, 18, les limites théoriques du mérite en lui-même par rapport à la gloire qui en est le terme : *De æterna vita scimus quia non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, nec si unus omnes sustineat. Neque enim talia sunt hominum merita ut propterea vita æterna debeatur ex jure aut Deus injuriam aliquam faceret nisi eam donaret. Nam, ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt, et ita magis propter ipsa Deo debitor est quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam?* Ainsi le mérite est frappé d'une double insuffisance, et parce qu'il est lui-même un don du Dieu qui le rémunère, et parce que cette rémunération est immensément supérieure à sa valeur. Notons en passant que le thème était depuis longtemps classique. On peut saisir la même note, à propos du même texte de saint Paul, chez Haymon, *In Rom.*, VIII, t. CXVII, col. 431; saint Bruno, t. CLIII, col. 72; Hervé, t. CLXXXI, col. 708.

Cette humble reconnaissance n'est cependant qu'un début, *initium quoddam et velut fundamentum fidei.* Il ne suffit pas, en effet, d'admettre que nos péchés ne peuvent nous être remis que par Dieu, si nous n'avons l'assurance qu'ils nous sont remis effectivement. De même, quel que soit le déficit de nos mérites, encore est-il qu'il faut en avoir. *Ita de meritis quoque, si credis non posse haberi nisi per ipsum non sufficit, donec tibi perhibeat testimonium Spiritus veritatis quia habes ea per illum. In Annunt. B. Mariæ*, serm. I, 2-3, t. CLXXXIII, col. 383-384.

Quelque insistance qu'il mette à réduire les mérites humains, on voit que l'abbé de Clairvaux n'entend pourtant pas supprimer l'obligation d'en acquérir. Du reste, les mérites du Christ sont là pour en combler les lacunes. Saint Bernard, en effet, ne peut comprendre le désespoir de Caïn, Gen., IV, 13, *nisi quod non erat de membris Christi nec pertinebat ad eum de Christi merito, ut suum præsumeret, suum diceret quod illius est, tanquam rem capitis membrum* [*suam dicit*]. C'est définir par contraste la position du chrétien, qui peut et doit s'approprier, en tant que membre du corps mystique, les mérites de son divin chef. Aussi l'orateur de s'écrier, au nom de cette solidarité sainte : *Meum proinde meritum miseratio Domini. Non plane sum meriti inops quamdiu ille miserationum non fuerit. Quod si misericordiæ Domini multæ, multus nihilominus ego in meritis sum. In Cant.*, serm, LXI, 4-5, *ibid.*, col. 1072-1073.

« A cette époque pas plus qu'aujourd'hui, écrit du haut Moyen Age H. Schultz, *loc. cit.*, p. 261, la piété catholique ne trouvait de contradiction entre la doctrine augustinienne de la grâce et la doctrine du mérite. Même quand on attribue tout à la grâce, le but suprême qu'on poursuit est encore la rémunérarion du mérite selon les règles de la justice. » De cet état d'âme il n'est pas de témoin plus représentatif que l'abbé de Clairvaux.

Tout au plus peut-on dire qu'il insiste de préférence sur la grâce. Mais ce mysticisme n'est pas seulement une vive expression de cette piété chrétienne qui continuera toujours à survivre sous l'armature rigide de l'École : il offre en lui-même un intérêt théologique. Par là saint Bernard se rattache, en effet, à la tradition de saint Anselme et, plus loin encore, de saint Augustin. Or il n'est pas peu curieux de constater que cette préoccupation mystique se trouve rejoindre, par un autre chemin, les scrupules dialectiques d'Abélard, col. 670, pour compléter et, au besoin, corriger ce que la considération exclusive du mérite humain aurait pu entraîner d'excessif.

3° *Premier essai de synthèse : Pierre Lombard.* — Il restait à dégager ces éléments épars et à les insérer dans un cadre scolaire pour les soumettre à l'investigation méthodique des théologiens. Ce fut l'œuvre de Pierre Lombard. Sans doute les matières relatives à la grâce restent encore dispersées en divers endroits du livre des *Sentences;* mais, en dépit de cette exposition fragmentaire, « la doctrine du mérite ne s'y présente pas moins, dans ses grandes lignes, telle qu'elle devait rester la propriété définitive du catholicisme ». H. Schultz, *loc. cit.*, p. 264. Et comment l'importance de cette constatation ne serait-elle pas décuplée par le fait que cet ouvrage allait servir de manuel à tous les maîtres des siècles suivants?

1. *Nature du mérite.* — Sous forme de verbe ou de substantif, le concept de mérite est familier à Pierre Lombard, sans que nulle part il éprouve le besoin de le définir. On le rencontre abondamment dès le livre I, dist. XLI, à propos de la prédestination; plus tard encore, quand il s'agit d'expliquer la destinée des créatures : anges, l. II, dist., III, c. VI, et dist. V, c. VI, ou premier homme, l. II, dist. XXIV, c. I, en attendant qu'il se multiplie au cours des questions relatives à la grâce, *ibid.*, dist. XXVI-XXVII. Mais partout il est employé, utilisé ou discuté comme un terme usuel et qui s'entend de lui-même sans autre explication.

Quelques réflexions incidentes permettent cependant de voir la notion que le Lombard se fait du mérite. Ce terme a parfois son sens général et étymologique de droit à une sanction quelconque : c'est ainsi qu'il est parlé de *meritum obdurationis et misericordiæ*, l. I, dist. XLI, c. I, édition de Quaracchi, p. 253. Mais il s'entend, d'ordinaire, au sens précis de *bonum remunerabile*, l. II, dist. XXIV, c. I, p. 420, c'est-à-dire de droit à une récompense, et cela, bien entendu, dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi le mérite sans autre qualificatif est toujours synonyme de ce que le maître des Sentences appelle ailleurs *meritum vitæ* ou *meritum salutis*, l. II, dist. V, c. III, p. 327. De même en est-il pour le verbe *mereri*, qui se rencontre, sans difficulté ni équivoque, en des propositions absolues comme celle-ci : *Naturalem habebant* [*angeli*] *dilectionem..., per quam tamen non merebantur.* L. II, dist. III, c. VI, p. 323.

Dans la catégorie des actes méritoires entrent toutes nos vertus, c'est à-dire tout d'abord la foi, puis la charité et les œuvres qui en découlent. Voir l. I, dist. XLI, c. XXII, p. 255, et l. II, dist. XXVII, c. VIII, p. 448-449. Les épreuves providentielles de la vie sont une occasion de mériter. L. IV, dist. XV, c. II, p. 829. Il va de soi que ces divers mérites varient suivant la qualité des œuvres, mais aussi des intentions. L. IV, dist. XXXIII, c. II, p. 950. A la base de tous, P. Lombard demande une action positive et de caractère pénible : *Declinare enim a malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam.* La simple résistance à la tentation n'aurait pas été méritoire pour le premier homme, pas plus qu'elle ne le fut pour les bons anges, parce qu'ils n'avaient à lutter contre aucune inclination au mal. Mais il en va autrement pour nous, *quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri.* L. II, dist. XXIV, c. I, p. 420-421. De sorte que, pratiquement, il y a pour nous mérite dans l'abstention du mal tout autant que dans l'accomplissement du bien : *Universæ viæ Domini... sunt justitia qua a malo declinamus et misericordia qua bonum facimus; in his enim duabus omne bonum meritum includitur.* L. IV, dist. XLVI, c. V, p. 1017.

2. *Conditions du mérite.* — Dans le mérite doivent simultanément intervenir l'action de Dieu et celle de l'homme. — Voilà pourquoi, qu'il s'agisse des anges, l. II, dist. V, c. II, p. 327, ou des premiers parents, *ibid.*, dist. XXIV, c. II-III, p. 421, le Maître des Sentences note expressément qu'ils avaient, les uns et les autres, le privilège du libre arbitre. Par où il faut entendre une *habilitas voluntatis et rationis... ad utrumlibet, ibid.*, dist. XXV, c. I, p. 428. Sans cela on doit dire avec saint Bernard, voir plus haut, col. 671, qu'il n'y aurait pas de mérite : *Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas et ideo nec meritum. Ibid.*, c. VIII, p. 433. — Mais la grâce n'est pas moins nécessaire. Une des caractéristiques de Pierre Lombard est « le maintien délibéré de la doctrine augustinienne de la grâce ». H. Schultz, p. 265. Non content de reprendre, en général, l'enseignement de saint Augustin, *De hæresi pelagiana*, l. II, dist. XXVIII, c. I-III, p. 452-456, il requiert spécialement pour les anges la *gratia cooperans sine qua non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ*, l. II, dist. V, c. III, p. 327, et tout de même pour le premier homme, en marquant bien qu'il s'agit d'un secours surajouté aux dons natifs que lui assure la création : *Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo...; sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio spiritualiter vivere quo vitam mereretur æternam.* L. II, dist. XXIV, c. I, p. 419.

A fortiori l'humanité déchue a-t-elle besoin d'une grâce qui répare en elle les blessures du péché : *Cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum.* L. II, dist. XXV, c. VIII, p. 434, 435. Par où il faut entendre un secours divin qui précède (*gratia operans*) et accompagne (*gratia cooperans*) tous les actes de notre volonté. *Ibid.*, dist. XXVI, c. I-II, p. 436-437. Dans tous les cas, cette grâce est absolument gratuite :... *Alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam daretur.* L. II, dist. V, c. V, p. 328. Cf. *ibid.*, dist. XXVI, c. III et VII, p. 438 et 443 : *Gratia prævenit bonum voluntatis meritum... Datur autem gratuita, quia nil boni ante feceramus unde hoc mereremur.* Le don initial de la foi lui-même ne fait pas exception. L. II, dist. XXVI, c. IV, p. 441. C'est pourquoi la prédestination n'a rien à voir avec nos mérites. L. I, dist. XLI, p. 253-259.

Il faut donc concevoir qu'il y a collaboration entre Dieu et l'homme. Car l'action de la grâce ne se produit pas sans le concours de notre libre volonté : *Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est* [*virtus*], *jam Deus non solus sine homine eam facit.* Elle est comme la pluie qui féconde la terre, mais sous l'influence de laquelle

la terre à son tour réagit pour faire fructifier les germes déposés dans son sein. L. II, dist. XXVII, c. vi, p. 447. De ce chef, assurément, le rôle principal revient à la grâce, mais sans préjudice du rôle secondaire qui dépend de nous. *Gratia gratis data intelligitur ex qua incipiunt bona merita. Quæ cum ex sola gratia esse dicantur non excluditur liberum arbitrium, quia nullum est meritum in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia qua excitatur liberum arbitrium et sanatur atque adjuvatur voluntas hominis ut sit bona. Ibid.*, c. vii, p. 448.

3. *Réalité du mérite.* — Aussitôt que ces conditions sont réalisées, le mérite devient effectif.

Or elles le sont tout d'abord, et d'une manière éminente, dans la sainte humanité du Christ. Voilà pourquoi, alors que le Lombard n'a pas retenu le concept anselmien de satisfaction, il applique au Sauveur celui de mérite, autour duquel s'organise toute sa théologie de la rédemption. L. III, dist. XVIII, p. 628-634. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Essai d'étude historique, p. 346-351. — Mais ce mérite du Christ laisse place au nôtre. Sans proprement éprouver le besoin d'en établir la réalité, le maître des Sentences se contente de le déduire de la collaboration que la grâce a pour effet d'instituer entre Dieu et l'homme : *Gratia præveniens... non usus liberi arbitrii est..., quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est et ex nobis, et ideo bonum meritum est : ibi enim solus Deus operatur, hic Deus et homo.* L. II, dist. XXVII, c. xi, p. 450.

Notre mérite a tout d'abord pour objet l'accroissement même de la grâce : *Ipsa enim gratia non est otiosa; sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Ibid.*, c. i, p. 444. Cet achèvement réside dans les récompenses de la vie présente et de la vie future : *Isti boni motus vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem et alia quæ consequenter hic et in futuro nobis apponuntur. Ibid.*, c. viii, p. 449. En particulier, les mérites acquis ici-bas marquent la mesure dans lequelle les défunts peuvent profiter des suffrages des vivants. L. IV, dist. XLV, c. ii, p. 1006.

Tout ceci ne peut être vrai que des fidèles. Les infidèles cependant ne sont pas incapables de tout bien. L. II, dist. XXVI, c. iv, vii, et dist. XLI, c. i-ii, p. 441, 443, 523-525. Pierre Lombard, qui leur reconnaît expressément cette faculté, ne doit-il pas logiquement admettre que ce bien ne reste pas sans récompense? D'aucuns attribuaient à ces œuvres une certaine valeur en vue de la justification :... *Aliqui non adeo mali sunt ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim gratiam mereri potest per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur... Alii vero ita vivunt ut, etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi.* L. I, dist. XLI, c. ii, p. 256. On a parfois attribué au maître lui-même, par exemple H. Schultz, p. 266, cette opinion dont il se fait le rapporteur, alors qu'il l'écarte pour son compte en ces termes péremptoires : *Sed hoc frivolum est.* Sans qu'il ait précisé nulle part son point de vue, on peut croire qu'il n'admettait, lui non plus, pour les infidèles que cette récompense terrestre que ne leur refuse pas saint Augustin. Il n'y a donc pas lieu de ranger Pierre Lombard parmi les ancêtres du mérite *de congruo.* Mais on retiendra qu'il témoigne de la tendance naissante qui allait bientôt accréditer ce concept.

4. *Valeur du mérite.* — Chaque fois que le Maître des Sentences parle du mérite, c'est, tout naturellement, comme d'un titre aux faveurs divines. Il tient ce titre pour nécessaire autant que pour efficace. Sans lui, en effet, l'espérance serait une vaine présomption : *Est enim [spes] certa exspectatio futuræ beatitudinis veniens ex Dei gratia et ex meritis præcedentibus... Sine meritis enim aliquid sperare non spes sed præsumptio dici potest.* L. III, dist. XXVI, c. i, p. 670-671. Mais avec lui l'âme peut se tenir en paix, puisque, au dernier jour, le juste juge doit rendre à chacun *secundum merita.* L. IV, dist. XXVI, c. i, p. 1013.

Aussi Dieu est-il appelé *distributor et judex meritorum. Ibid.*, c. iii, p. 1015, 1016. Cf. c. v, p. 1017 : *Requirendo merita justitiam exhibebit.* Le mérite a tellement d'importance dans l'économie providentielle que les anges eux-mêmes, chez qui la récompense a précédé le mérite, n'en sont pas moins appelés, suivant une opinion qui a les préférences du Lombard, à la mériter ensuite rétrospectivement *per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia.* D'autres allaient plus loin et voulaient qu'ils l'eussent méritée en vertu de la grâce même de leur confirmation . L. II, dist., V, c. vi, p. 329.

Bien que Pierre Lombard n'exprime nulle part de réserve sur la valeur de nos œuvres, il n'en recueille pas moins la doctrine augustinienne, déjà bien connue, selon laquelle nos mérites sont des dons de Dieu et la vie éternelle elle-même, en définitive, une grâce :... *Ex gratia, quæ non est meritum sed facit,... proveniunt merita nostra... atque bona opera quæ Deus remunerat in nobis, et hæc ipsa sunt Dei dona.* L. II, dist. XXVII, c. x, p. 449-450. Les principaux textes de l'évêque d'Hippone sont également par lui rapportés *in extenso* dans son commentaire de l'Épître aux Romains, vi, 21-23, *P. L.*, t. cxci, col. 1412-1413. Cf. *ibid.*, x, 16-17, col. 1479; *In I Cor.*, xv, 10-19, col. 1676.

Sur la doctrine du mérite comme sur les autres, le Maître des Sentences a bien réuni tous les éléments essentiels de l'ancienne tradition, avec çà et là une première amorce des questions qu'ils commençaient à poser devant la réflexion des spéculatifs. Les matériaux étaient prêts et les plans dressés pour l'édifice doctrinal que la grande scolastique allait entreprendre de bâtir.

II. Période d'apogée. — Comme tant de doctrines restées jusqu'alors à l'arrière-plan des préoccupations théologiques, celle du mérite allait, à partir du xiii[e] siècle, faire l'objet d'une étude méthodique, d'où elle sortirait avec sa physionomie à peu près définitive. Ici peut-être encore plus qu'ailleurs, les résultats obtenus par l'École se sont tellement bien incorporés à notre enseignement actuel, qu'à les retrouver dans l'histoire chacun éprouve l'impression de parcourir un terrain déjà familier. Quelques indications générales suffiront, en conséquence, à marquer ce qu'ils peuvent offrir de neuf.

1° *Traits généraux de la théologie scolastique du mérite.* — Dans le développement historique de cette doctrine, la période scolastique se caractérise par quelques traits distinctifs qu'il faut tout d'abord relever. Ils expriment sur ce point particulier le progrès général que représente la théologie médiévale par rapport à celle des siècles antérieurs.

1. *Élaboration didactique de la doctrine du mérite.* — Tant chez les Pères que chez les premiers scolastiques, la doctrine du mérite ne se rencontre jamais qu'à l'état épars, au cours d'expositions théologiques ou exégétiques d'un autre ordre, et comme une notion plutôt supposée connue que proprement étudiée. D'où il suit nécessairement que l'analyse en reste incomplète et sommaire. La scolastique allait mettre fin à cette double infériorité.

Et d'abord elle assure au mérite la place qui lui revient dans l'inventaire méthodique des vérités de la foi.

Sans présenter à cet égard une synthèse de tous points achevée, Pierre Lombard n'en offrait pas moins une première ébauche de groupement matériel dont les suggestions ne pouvaient manquer de porter leurs fruits chez ses commentateurs. La question générale du mérite revient à deux endroits principaux des *Sentences* : à propos déjà de la prédestination, l. II, dist. XLI, mais surtout dans ces distinctions XXIV-XXVIII du livre II qui constituent comme un premier traité de la grâce. Des applications en sont faites tour à tour aux anges, l. II, dist. V, au premier homme, l. II, dist. XXIX, et plus encore au Christ, l. III, dist. XVIII.

Ces indications du Lombard sont maintenues et accentuées dans le résumé classique de maître Bandinus. Voir en particulier, *P. L.*, t. CXCII, col. 1019, 1056, 1079-1080. Elles donnent naissance à des dissertations en règle dans les grands commentaires postérieurs. C'est ainsi que, sur la distinction XXVII du livre II, saint Bonaventure greffe tout un long article : *De gratia in comparatione ad meriti exercitium*, édit. de Quaracchi, t. II, p. 661-672. La distinction suivante : *De potestate liberi arbitrii sine gratia*, lui fournit l'occasion de préciser la valeur des œuvres préparatoires à la grâce. *Ibid.*, p. 681-692. Sans compter que beaucoup de questions générales relatives au mérite interviennent à propos de l'état du premier homme, dist. XXIX, a. 1, q. II, p. 687-699; a. 2, q. II, p. 703; a. 3, q. II, p. 706-708, puis encore, plus tard, au sujet de l'œuvre méritoire du Christ. L. III, dist. XVIII, t. III, p. 380-396. Moins étendu, le commentaire de saint Thomas introduit cependant aux mêmes endroits les éléments essentiels de la théologie du mérite. Voir *In II*um *Sent.*, dist. XXVII, a. 3-6 et dist. XXIX, a. 4, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VIII, p. 366-372 et 391-392; *In III*um *Sent.*, dist. XVIII, *ibid.*, t. IX, p. 272-284.

Parallèlement à l'œuvre des sententiaires proprements dits, d'autres, dans ce cadre alors reçu, faisaient œuvre déjà plus personnelle. La doctrine du mérite trouvait naturellement sa place plus ou moins déterminée dans ces premiers essais de synthèse théologique, comme on peut s'en rendre compte chez Robert Pullus, *Sent.*, I, 13-14, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 700-708; cf. V, 36, col. 859; chez Alain de Lille, *De artic. cath. fidei*, II, 16-20, *P. L.*, t. CCX, col. 608-609; *Theolog. reg.*, 71-74, 82-94, *ibid.*, col. 657-659, 663-671; chez Pierre de Poitiers, *Sent.*, III, 1-4, *P. L.*, t. CCXI, col. 1039-1051; cf. IV, 14, col. 1192-1196. Guillaume d'Auvergne lui consacre même un véritable petit traité vers la fin de sa *Summa de vitiis et virtutibus*, édit. de Nuremberg, 1496, fol. CCXXVIII v°-CCXXXI v°.

Au terme de ces communs efforts apparaissent les *Sommes théologiques*, où le mérite vient s'insérer en son lieu. Voir déjà, par exemple, Alexandre de Halès, qui pourtant reste plutôt fidèle à la méthode encore un peu dispersée du Maître des Sentences. *Sum. theol.*, p. IIa, q. LXXV, m. 5; p. IIIa, q. XVI et q. LXIX, m. 5. Il y a plus d'ordre dans saint Thomas, qui s'en occupe à deux reprises *ex professo* : une première fois, d'un point de vue philosophique, comme suite normale de l'acte humain, Ia-IIæ, q. XXI, a. 3-4; une deuxième, du point de vue théologique, comme « effet de la grâce ». *Ibid.*, q. CXIV.

En même temps qu'elle entrait en son rang dans la construction doctrinale élevée par l'École, la doctrine du mérite était soumise à un travail technique de définitions, de distinctions et d'analyses, qui permettait d'en préciser les différents aspects et fournissait à chaque docteur l'occasion de prendre parti autour de problèmes bien déterminés. Dans la théologie du surnaturel, la question du mérite formait dès lors un chapitre distinct.

2. *Systématisation de la foi traditionnelle.* — De cette élaboration scolastique le premier et le plus notable résultat, sinon toujours le plus remarqué, fut de réduire en un système cohérent les éléments de la foi catholique en matière de mérite.

Il y eut sans doute, comme en toute œuvre humaine, des tâtonnements et des divergences. Mais, dans l'ensemble, il n'est pas douteux que la théologie du XIIIe siècle n'ait fourni à la doctrine de l'Église en matière de mérite son cadre définitif. C'est elle, comme nous le verrons et comme d'ailleurs tout le monde le reconnaît, qui a présidé aux définitions dogmatiques du concile de Trente, et c'est encore à elle que les théologiens modernes ont recours pour résoudre les problèmes que soulèvent celles-ci ou les difficultés qu'on leur oppose.

A cet égard, un certain nombre de points planent au-dessus de toutes les controverses, auxquelles on s'attache parfois plus que de raison, et peuvent être considérés comme le patrimoine commun des écoles catholiques sans distinction. Nous ne pouvons mieux faire que d'en emprunter l'énumération à un auteur protestant, peu suspect, dès lors, de complaisances apologétiques : « La doctrine de saint Thomas sur le mérite, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 294-295, est, dans ses traits essentiels, restée la doctrine ferme et intangible de l'Église catholique jusqu'à nos jours. Mais il faut aussi se rendre compte que l'aspect particulier que cette doctrine a pris chez Duns Scot et les théologiens nominalistes ne touche pas proprement les conceptions fondamentales. Que tout le concept du mérite repose toujours, au fond, sur la libre volonté de Dieu et n'est donc pas un concept juridique au sens strict; que tout mérite *de condigno* procède de la volonté humaine, d'une part, qui peut naturellement se montrer active, même dans la souffrance, et de la charité, d'autre part, c'est-à-dire d'une direction de l'âme vers Dieu considéré comme le souverain Bien, direction que la grâce de Dieu seule peut imprimer à l'homme; que le mérite peut être acquis par nous dans l'état de « voyageurs » seulement, c'est-à-dire dans l'état d'une grâce non encore consommée; que la vie éternelle peut être obtenue comme récompense du mérite : toutes ces thèses et bien d'autres encore sont fermement acquises pour Duns aussi bien que pour Thomas. »

Or thomisme et scotisme sont les deux doctrines rivales entre lesquelles se partagent les théologiens à partir du XIVe siècle. Il n'est pas sans intérêt de constater que, sur l'essentiel de la tradition catholique, leur accord était parfait.

3. *Écoles et tendances.* — Cette unité sur les données fondamentales du dogme chrétien et les grandes lignes de son interprétation ne doit cependant pas faire méconnaître à l'historien la diversité que provoquait la concurrence des écoles ou la tournure différente des esprits.

a) *Chez les scolastiques.* — En présence des grands mystères du surnaturel, il y eut toujours place, dans les limites de l'orthodoxie, pour des conceptions diverses, plus ou moins consciemment inspirées par les principes philosophiques ou théologiques dont chaque docteur était tributaire. Elles devaient, comme de juste, s'accentuer à mesure que la doctrine du mérite devenait l'objet d'une étude *ex professo*. Le propre du Moyen Age, l'organisation scolaire aidant et aussi l'esprit de corps des familles religieuses qui en faisaient les principaux frais, fut de les développer en systèmes et concentrer en écoles qui en perpétuaient la tradition.

Au plus bel âge de la scolastique, on sait qu'il y eut une école franciscaine et une école dominicaine, caractérisées, celle-là par un attachement plus fidèle

à l'augustinisme traditionnel, celle-ci par une plus grande faveur à l'aristotélisme naissant. Sur la question du mérite, elles diffèrent par la manière d'en comprendre les conditions. Et il se rencontre que l'école franciscaine ne demande, pour le fonder, que l'influence générale de Dieu et, par suite, reconnaît formellement à nos actions naturelles le caractère d'une véritable préparation à la grâce. D'un mot, elle accorde aux œuvres humaines leur maximum de valeur et, de ce chef, elle est taxée de « néo-semipélagianisme » par les historiens protestants. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 547. En regard, l'école dominicaine réclame plus nettement l'action d'une grâce spéciale à la base du mérite et, par voie de conséquence, entend d'une manière moins généreuse pour la nature l'adage : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Sans trop vouloir les opposer, voir Justification, t. viii, col. 2118-2120, il faut bien constater, entre ces deux écoles, de sérieuses nuances sur l'origine et le rôle du mérite *de congruo*.

Les deux s'accordaient tout au moins à faire du mérite un titre réel devant Dieu. Ce réalisme trouva un adversaire en la personne de Scot, dont les principes furent ensuite systématisés par l'école nominaliste qui devait si largement régner sur tout le xive et le xve siècle. Elle conserve la confiance que les premiers franciscains témoignaient aux forces de la nature et en même temps elle réduit la valeur de nos œuvres surnaturelles, qui reste subordonnée à l'acceptation bienveillante de Dieu. Tout l'équilibre de l'école thomiste se trouvait menacé à la fois.

b) Chez les mystiques. — A côté des spéculatifs, qui se livraient ainsi à l'analyse de plus en plus aiguë de la doctrine du mérite, il ne faut d'ailleurs pas oublier les mystiques, qui la vivaient et tendaient à la faire vivre autour d'eux.

Portés de préférence à envisager toutes choses en Dieu, ils devaient être tentés de réduire en conséquence, sinon de sacrifier entièrement, la valeur des œuvres humaines. Aussi les protestants ont-ils eu l'illusion de trouver en eux des ancêtres. Sans autoriser cette prétention, l'histoire impose de reconnaître que la tradition pessimiste de saint Bernard, qui rejoint dans le passé le plus ancien celle de saint Augustin et de saint Paul, a eu de larges survivances à travers le Moyen Age. Bien qu'il soit assez difficile d'atteindre aujourd'hui cette littérature et plus encore d'en mesurer exactement la portée, il n'en faut pas moins lui faire une place pour mieux réaliser la manière dont la pensée médiévale, en dehors des œuvres d'école, a estimé l'homme et le prix de ses actions.

Sans donc s'imposer la tâche monotone autant qu'inutile d'analyser en détail la doctrine de chaque maître, ce qui entraînerait de perpétuelles répétitions sans le moindre profit, il suffira de parcourir les principaux problèmes sur lesquels l'École a mis sa marque et de noter, à l'occasion, les mouvements significatifs qui ont pu se produire à leur endroit.

2° *Réalité du mérite.* — On ne sera pas surpris que, sur la question élémentaire mais d'autant plus capitale de la valeur des œuvres humaines devant Dieu, règne l'unanimité le plus absolue. Il ne pouvait pas exister de difficulté sérieuse sur ce point, que ne troublait encore aucune controverse; mais il restait à rattacher le mérite aux données essentielles de la raison et de la foi, ainsi qu'à délimiter, si l'on peut ainsi dire, le champ pratique de son application. C'est à quoi le génie méthodique de l'École s'est tout d'abord employé.

1. *Question de principe : Fondement du mérite.* — Au moins depuis saint Anselme, la catégorie du mérite est une de celles qui servaient à exprimer l'œuvre du Christ. Du moment que Pierre Lombard l'avait expressément retenue, col. 677, elle devait tout naturellement passer chez les théologiens postérieurs. Voir, par exemple, S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XVIII, a. 1-2, t. iii, p. 379-393; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. xlviii, a. 1; Hugues de Strasbourg (?), *Compendium theol. verit.*, iv, 16, dans Albert le Grand, *Opera omnia*, t. xxxiv, Paris, 1895, p. 140-141. Mais le mérite du Christ n'empêche pas celui du chrétien.

On a parfois prétendu que la pente de son augustinisme devait entraîner saint Thomas, et sans nul doute avec lui tout son temps, à « ne plus laisser aucune place au mérite humain », H. Schultz, *loc. cit.*, p. 273, cf. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 551, de sorte que, s'il l'admet dans la suite, comme tout le monde en convient, ce serait par une sorte d'anomalie. En réalité, la théologie du Moyen Age avait une conception autrement souple et profonde des rapports entre l'homme et Dieu, qui lui permettait de maintenir aisément, dans l'économie du salut, sans les sacrifier l'une à l'autre, les droits respectifs de la Cause première et des causes secondes.

C'est ainsi que, pour saint Thomas, le mérite est tout d'abord une des conséquences naturelles de l'acte humain, et cela non pas seulement devant les hommes, mais aussi devant Dieu, qui se doit de sanctionner nos œuvres dans la mesure où elles se rapportent ou non à notre fin dernière et au bien de la collectivité. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. xxi, a. 3-4. Dans l'ordre de la grâce, une difficulté survient par le fait de la transcendance et de la gratuité qui caractérisent les récompenses surnaturelles. Entre l'homme et Dieu, il ne saurait y avoir ici, à proprement parler, *simpliciter*, de *ratio justitiæ* et, par conséquent, pas davantage de *ratio meriti*, parce qu'une distance infinie les sépare et que l'homme tient de Dieu tout ce qu'il a. Mais il y a place pour le mérite *secundum quid*, c'est-à-dire celui qui survient dans un ordre ainsi réglé par Dieu. *Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Ibid.*, q. cxiv, a. 1. — De cette distinction A Harnack écrit, *Dogmengeschichte*, t. iii, p. 634, n. 2, qu'elle est un « manteau religieux que saint Thomas suspend autour de cette notion de mérite qui heurte la religion ». Pour qui n'est pas aveuglé par les préjugés de la Réforme, elle définit plutôt, avec une parfaite précision, la ligne suivant laquelle le sentiment moral rejoint ici le sentiment religieux.

Le mérite ainsi entendu devient, non seulement possible, mais réel. Car l'homme contribue par ses œuvres à réaliser cette gloire de Dieu qui est la fin de tout l'ordre créé : *Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam... Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur. Ibid.*, ad 2um.

D'ailleurs, ce fondement théologique du mérite n'est pas incompatible avec sa raison d'être anthropologique : *Gloriosius est homini*, enseigne saint Bonaventure, *obtinere beatitudinem per merita quam sine meritis... Et quoniam Dominus in conferendo præmium non tantum attendit suæ liberalitatis manifestationem, immo etiam gloriæ nostræ promotionem, hinc est quod maluit nobis dare æternam beatitudinem per impletionem mandatorum et meritum obedientiæ quam nullo merito præcedente. In IIIum Sent.*, dist. XXXVII, a. 1, q. i, t. iii, p. 814; cf. *ibid.*, dist. XVIII, a. 2, q. i, p. 387; *In IIum Sent.*, dist. V, a. 2, q. i, p. 151.

Ces deux raisons connexes permettent de comprendre que le mérite appartienne à l'économie chrétienne de la révélation.

2. *Conditions générales du mérite.* — Pour devenir une réalité, le mérite suppose deux conditions solidaires, savoir la liberté de l'homme et la grâce de Dieu.

Le rôle du libre arbitre est, en soi, si peu contestable, il était alors si peu contesté qu'on ne se donnait pas la peine de l'établir. Mais il n'est pas inutile de remarquer avec quelle force les docteurs les moins portés à réduire les droits divins affirment ce caractère de spontanéité, ce pouvoir créateur qui en fait tout à la fois la raison d'être et le prix. Un acte méritoire doit être *in potestate ipsius* [*agentis*] *ita quod habeat dominium sui actus*, enseigne saint Thomas. *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XXI, a. 2. Et ce « domaine » est possible, même sous la motion divine, *quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium. Ibid.*, a. 4, ad 2um. Ainsi le mérite représente quelque chose qui vient *ex bonis nostris*, q. CXIV, a. 1, ad 2um, plus encore quelque chose de nous-mêmes : *In quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntarie agens. Ibid.*, art. 4. Cf. Scot, *Opus Oxon.*, l. IV, dist. XXII, q. unic., n. 10, édit. de Lyon, 1639, t. IX, p. 461, qui, pour expliquer la réviviscence des mérites, donne cette raison : *Merita erant aliquo modo opera hominis. Et ideo illa sunt sibi semper salva in acceptatione Dei.*

Un des précurseurs immédiats de la scolastique, Alain de Lille, croyait pouvoir faire du libre arbitre une simple cause occasionnelle : *Libertas enim occasio est meriti; penes enim liberum arbitrium est velle vel nolle, nec ipsum est efficiens causas sed ad hoc faciens, non sufficiens. Theol. reg.*, 90, *P. L.*, t. CCX, col. 669. Voir de même Hugues de Strasbourg (?), *Comp. theol. verit.*, v, 13, p. 163. Beaucoup plus justement saint Bonaventure le donne comme le *principium*, voire même *principium primum operis laudabilis et meritorii. In IIIum Sent.*, dist. XXIII, a. 1, q. II, t. III, p. 476; cf. *ibid.*, dist. XXXIV, a. 1, q. I, p. 736.

Bien entendu, la grâce n'est pas moins absolument requise. Cette nécessité se fonde rationnellement sur la notion même du surnaturel, dont la scolastique a pris une nette conscience : *Vita æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ...; et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus quæ est virtus gratiæ.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 5. Dès lors, même dans l'état d'innocence, l'homme n'était pas soustrait à cette loi essentielle de la créature : *Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ nisi superaddatur aliquod supernaturale donum quod gratia dicitur.* A quoi s'ajoute, pour le cas de l'homme pécheur, la nécessité supplémentaire d'une grâce médicinale *propter impedimentum peccati. Ibid.*, q. CXIV a. 3

Saint Bonaventure ne se prononce pas d'une manière moins catégorique : *Tam ex fide quam ex auctoritatibus*, écrit-il, *oportet supponere quod impossible est aliquod meritum esse sine gratia. In IIum Sent.*, dist. XXVI, a. unic., q. II, t. II, p. 634. Voir, pour le développement de sa pensée, *ibid.*, dist. XXIX, a. 1, q. II, p. 697-699, où il distingue les mêmes sources de nécessité que saint Thomas.

Il faut entendre, au demeurant, que ces deux agents ne se séparent pas. Une très heureuse formule du Docteur séraphique, *ibid.*, dist. XXVII, a. 1, q. I, p. 654 en marque bien l'intime solidarité : *Gratia est ad hoc quod faciat hominem Deo acceptum...; est etiam ad hoc ut opus a libero arbitrio egrediens sit meritorium apud Deum.* Cf. Hugues de Strasbourg (?), *Comp. theol. verit.*, v, 13, p. 162 : *Opera meritoria totaliter sunt a gratia et totaliter sunt a libero arbitrio, licet principaliter a gratia, quia gratia... dirigit liberum arbitrium in exercitio virtutum.* Voir de même *Quæst. in Epistolas Pauli : In Rom.*, q. CIII, *P. L.*, t. CLXXV, col. 460.

En un mot, c'est l'axiome fondamental du concours de Dieu et de l'homme qui se retrouve ici comme en un cas particulier.

3. *Question d'application : Nature de l'œuvre méritoire.* — Sur ces principes, qui dessinent ce qu'on pourrait appeler la métaphysique du mérite, se greffe une psychologie qui précise en quoi consiste la part réservée à notre effort.

Contrairement à un préjugé dont les protestants n'arrivent pas à se défaire, le mérite n'est pas essentiellement lié à la notion d'œuvre surérogatoire. L'indécision qui pouvait subsister encore à cet égard dans saint Anselme, voir col. 666, est désormais clairement dissipée. En effet, il est entendu que le mérite tient seulement au bon usage de notre liberté et, par conséquent, qu'il est susceptible de s'appliquer à toutes nos actions. *Totum quod homo est et quod potest et habet*, explique saint Thomas, *ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum quantum est ex ipsa ratione actus. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. XXI, a. 4, ad 3um. Il suffit qu'elles soient faites sous l'influence de la charité qui les rend agréables à Dieu. *Ibid.*, q. CXIV, a. 4.

De ce chef, peu importe que l'acte soit dû par ailleurs, pourvu que s'y ajoute la part de notre volonté personnelle : *Homo in quantum propria voluntate facit illud quod debet meretur. Ibid.*, a. 1, ad 1um. Le caractère plus ou moins pénible de l'œuvre est également secondaire. *Ibid.*, a. 4, ad 2um. Mais il n'en est pas moins vrai, contrairement à la doctrine d'Abélard, voir col. 670, que l'acte extérieur ajoute normalement quelque chose au mérite, parce qu'il est le terme de la volonté intérieure. *Ibid.*, q. XX, a. 4.

Le *Compendium theologicæ veritatis*, v, 13, p. 162, demande pareillement que les actes méritoires soient faits, non seulement *in charitate*, mais *ex charitate*. Ce même auteur souligne en termes assez pittoresques, *ibid.*, 12, la nécessité de la bonne intention : *Non bonum facere sed bene facere laudabile est; non enim verbis sed adverbiis meremur. Unde versus :*

In vitæ meritis præsunt adverbia verbis.

On trouve dans saint Bonaventure la même psychologie de la charité. Celle-ci est suffisante pour fonder le mérite qui, dès lors, peut se vérifier dans une action quelconque : *Dicitur meritorium omne opus quodcumque sit, dum tamen ex radice caritatis procedat.* Même la simple abstention peut avoir son mérite, *quia respuit et contraria affectione afficitur contra malum*, et l'auteur invoque ce principe pour interpréter un passage obscur où le Maître des Sentences, voir col. 676, semblait dire le contraire. *In IIum Sent.*, dist. XXIV, dub. I et II, t. II, col. 572. Cf. *ibid.*, dist. XXVII, a. 2, q. III, p. 668, et *In IIIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. I, t. III, p. 602-604. Le Docteur séraphique attache néanmoins plus d'importance que saint Thomas à la difficulté de l'acte : *Ubi major difficultas ibi major est ratio virtutis et meriti. In IIIum Sent.*, dist. XXX, a. unic., q. VI, t. III, p. 668. Cette considération entre chez lui en ligne de compte pour démontrer que la grâce est aujourd'hui pour nous une source plus efficace de mérite qu'elle ne l'eût été dans l'état d'innocence. *In IIum Sent.*, dist. XXIX, a. 3, q. II, t. II, p. 707. Voir à ce propos un groupement considérable de textes empruntés aux scolastiques postérieurs dans Altenstaig, *Lexicon theol.*, art. *Actus meritorius*, Anvers, 1576, fol. 5.

Au total, la réalité du mérite n'a rien que de normal

quand on admet cette intime collaboration de Dieu et de l'homme qui est, dans l'économie de la foi chrétienne telle que l'a toujours conçue l'Église, le terme suprême de l'ordre surnaturel. Dès lors, on peut dire de l'École en général ce qu'un écrivain protestant a dit de saint Thomas : « Toute la religion y est dirigée vers le mérite comme but final, et cependant il semble que la doctrine augustinienne de la grâce y soit pleinement maintenue. » J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 503. Bien entendu, comme l'observe H. Schultz, p. 282, un chrétien évangélique trouvera que cette doctrine est une altération de l'Évangile ». « Mais, continue l'auteur, il persuadera difficilement à un catholique sincère qu'elle n'est pas augustinienne, qu'elle enlève au Christ son honneur, qu'à l'encontre de la grâce elle attribue à notre propre effort humain une partie tout au moins de nos mérites au bonheur. » En dépit du scepticisme dont procède ce jugement, c'est au catholique, à n'en pas douter, que l'examen impartial des faits donne raison.

3° *Diverses sortes de mérite.* — A cette doctrine commune, dont elle assurait ainsi la mise en œuvre méthodique, la scolastique allait ajouter une importante précision, en distinguant diverses variétés de mérite. Toute notre théologie actuelle sur ce point est dominée par la distinction entre le mérite *de condigno* et *de congruo*. Or c'est au XIIIe siècle que l'on voit pour la première fois apparaître ces notions. Il faut d'autant plus en remarquer l'avènement que cette nomenclature nouvelle est tout à la fois l'indice et la cause du progrès accompli sur le fond par l'analyse plus exacte de ce rapport fondamental entre l'homme et Dieu qu'il s'agit avant tout d'exprimer.

1. *Aperçu historique.* — Rien ne serait plus instructif que de reconstituer l'histoire de ces termes, dont l'importance est à peine moindre pour la question présente que ceux qui, dans d'autres cas, se sont incorporés à la définition même du dogme. Faute de données suffisantes, on devra malheureusement s'en tenir à quelques indications.

a) Époque patristique. — Pour la formule *de condigno*, il semble que la lettre a pu en être suggérée, sinon fournie, par l'Écriture.

Sans parler, en effet, de textes comme Tob., IX, 2, et Esth., VI, 11, où l'adjectif *condignus* est employé dans son sens commun sans relief spécial, il apparaît ailleurs dans un contexte qui peut davantage faire penser au mérite. On lit dans II Mach., IV, 38, à propos du sacrilège Andronicus : *Domino illi condignam retribuente pœnam*, et surtout dans Rom., VIII, 18 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam.* Dans les deux cas, le mot évoque bien l'idée de proportion stricte, de mérite rigoureux, mais en soi, si l'on peut ainsi dire, et sans aucune idée de précision comparative par rapport à une autre espèce qui le serait moins.

Ce terme est passé avec le même sens dans la langue patristique. On ne s'étonnera pas que l'influence littéraire de l'Apôtre se fasse sentir à cet égard dans le commentaire de Pélage, où l'on lit, en effet, sur Rom., VIII, 18 : *Nihil posset homo condignum pati gloria cælesti*, *P. L.*, t. XXX (édit. de 1865), col. 708. Cf. *In II Thess.*, I, col. 912 : *Scientes nullam passionem esse condignam.* Mais d'autres s'en servent également. Ainsi Filastrius parle de *condigna sententia* à propos de la condamnation portée sur Adam par Dieu, *Hæres.*, 114, *P. L.*, t. XII, col. 1238, et, au sujet du jugement divin sur l'humanité, de *secundum peccatum condigna repensio. Ibid.*, 125, col. 1252. Un peu plus loin, le mot voisine avec celui de mérite : *Debemus... currere... non cum præsumptione et jactantia, quasi nostra virtute et justitia condigna, ut non Christi mereamur salvari clementia. Ibid.*, 128, col. 1256. Novatien connaît formellement, au terme de la destinée humaine, *et præmia condigna et merita pœnarum. De Trin.*, 1, *P. L.*, t. III, col. 914. Et de même saint Fulgence : *Futurum [tempus] justæ retributioni servat [Deus] quo unusquisque pro qualitate credulitatis et operis condigna... recipiat*, *De remiss. pecc.*, II, 21, *P. L.*, t. LXV, col. 572, sans prétendre évidemment par là contredire saint Augustin, qui écrivait des damnés : *Non tanta quanta digni sunt pœnarum atrocitate cruciari. De civ. Dei*, XXI, XXIV, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 739.

Il ressort de ces exemples que le terme *condignus* désigne le mérite tout court, en tant qu'il répond à une loi de justice, et non pas encore une branche spéciale dans ce genre commun. En tout cas, celui de *congruus*, qui devait devenir plus tard son corrélatif, est encore son équivalent. Témoin le même Filastrius, qui présente les élus comme *mercedem congruam adepturi. Hæres.*, 150, col. 1290. Cf. Prudence, *Cathemerinon*, XI, 110, *P. L.*, t. LIX, col. 900 : *Meritis rependet congrua.*

Aussi les deux sont-ils assez souvent unis en couple comme manifestement synonymes, et cela non pas seulement dans des formules de pure amplification sans intérêt doctrinal, comme celle, par exemple, de saint Léon, *Serm.*, XLVII, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 295, mais à propos des sanctions divines. C'est ainsi qu'on peut lire dans saint Augustin, *De lib. arb.*, III, XII, 35, *P. L.*, t. XXXII, col. 1288 : *Dei potestas... omnibus congrua et condigna retribuens.* Cf. S. Fulgence, *Ad Monim.*, I, 14, *P. L.*, t. LXV, col. 163 : *Considerata operum qualitate, illa credamus a Deo prædestinata quæ misericordiæ vel æquitati divinæ condigna reperiuntur et congrua.* Et encore *De remiss. pecc.*, II, 19, col. 570 : *Quisquis ostenderit cuilibet... denarium jussu Domini datum digne congrueque speret cuilibet... regnum cælorum largitate Domini conferendum.*

Il n'y a pas davantage à faire état, avec R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 415, d'expressions telles que *condigna satisfactio* ou *condigna pænitentia*, qui reviennent assez souvent dans les livres pénitentiels du haut Moyen Age. Voir, par exemple, Réginon de Prüm, *De synod. causis et discipl. eccl.*, I, 303, et II, 429, édit. Wasserschleben, Leipzig, 1840, p. 140 et 381; Burchard de Worms, *Decret.*, II, 229, et XIX, 3, *P. L.*, t. CXL, col. 664 et 950. Il ne s'agit en tout ceci que de la proportion entre l'œuvre satisfactoire et les exigences du code ecclésiastique. Isidore de Séville, *Differ.*, I, 361, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 47, se préoccupe bien de préciser la nuance des deux verbes *meruit* et *promeruit*; mais, sur la notion même de mérite, il ne semble pas avoir la moindre curiosité. C'est d'une autre source que devait plus tard sortir le progrès.

b) Moyen Age. — En se livrant à l'analyse du mérite, la dialectique médiévale n'allait pas tarder, en effet, à y découvrir d'importantes nuances. Car, s'il est essentiellement un titre devant Dieu, il s'en faut qu'on puisse toujours lui reconnaître la même rigueur. La réflexion théologique devait faire surgir des distinctions dans un concept général qu'on s'était contenté jusque-là d'envisager en gros.

On trouve un premier exemple de cette direction sous la plume d'un disciple d'Abélard, Roland Bandinelli, le futur Alexandre III. A propos du Christ, l'auteur fait incidemment cette remarque : *Dicimus itaque quod Christus meruit et ipse solus* VERO NOMINE MERENDI MERUIT. A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 181. Ce qui compte le plus ici, ce n'est pas tant la différence établie entre le Christ et le concept même de mérite qui lui sert de base. Par le fait qu'il distingue le mérite proprement dit, *vero nomine merendi meruit*, l'auteur suppose nécessairement l'existence d'un autre, auquel con-

vient le même « nom » encore qu'il soit plus imparfait. Car on entend bien que Roland ne veut pas nier le mérite de la créature, auquel il faisait allusion à propos des anges, *ibid.*, p. 91. De ce mot fugitif il faut seulement retenir la tendance dont il procède : un besoin d'analyse commençait à se faire sentir qui conduisait à soupçonner dans le mérite diverses catégories.

Il est peu probable que cette préoccupation ait été propre à notre auteur. Pour justifier son observation, il se réfère à l'autorité de saint Hilaire, qu'il cite en ces termes : *Ad hoc ut quis vero nomine merendi mereatur necesse est ut in se habeat secundum quod possit mereri, et ut se auctore mereatur, et ut habeat pre se a quo possit premiari.* En réalité, le texte d'Hilaire auquel il fait allusion est beaucoup moins explicite. *Mereri enim*, écrit celui-ci, *De Trin.*, XI, 19, *P. L.*, t. X, col. 413, *ejus est qui sibi ipsi meriti acquirendi auctor existat.* Il s'agit donc d'une parole qui s'était déjà transformée chez les glossateurs qui la convoyèrent jusqu'au XIIe siècle. Cette élaboration traduit, par conséquent, un obscur travail théologique dont notre auteur est à la fois le témoin et l'héritier.

En vertu de la même loi, tout porte à croire qu'il eut également des successeurs. Mais l'état actuel de nos informations sur les sources de la théologie médiévale ne nous permet pas d'autres précisions. On lit bien chez Robert Pullus, *Sent.*, I, 14, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 702-704 : *In corpore agimus, ut post corpus et item recepto corpore condigna recipiamus.* Le pseudo-Hugues de Saint-Victor semble déjà plus précis, quand il écrit sous l'influence de saint Paul : *Merita sanctorum... ad tam excellentem gloriam promerendam non sunt condigna. Quæst. in Rom.*, 202, *P. L.*, t. CLXXV, col. 481. Il ne paraît pas cependant que rien ici dépasse encore le sens objectif que l'on a vu déjà courant chez les Pères.

L'analyse théologique, au contraire, reprend visiblement ses droits chez Alain de Lille, qui frôle déjà les formules aujourd'hui reçues. Après avoir défini le mérite au sens « propre » : *Mereri* PROPRIE *notat exigere*, il en distingue aussitôt une variété de second ordre : *Notat* CONGRUUM *esse ; unde de beata Maria Virgine dicitur quod meruit portare Salvatorem, non quod hoc exigerent ejus merita, sed quia ad hoc ratione innocentiæ fuit* CONGRUA. *Dist. dict. theol.*, au mot *mereri*, *P. L.*, t. CCX, col. 857. Deux points sont ici nouveaux, d'abord la distribution du mérite sur deux plans distincts : celui de la stricte exigence et celui de la simple convenance, puis, pour désigner le plan inférieur, l'adoption du terme *congruus*, qui s'oppose ainsi au terme *condignus* déjà communément reçu pour le premier. Il ne manquait à notre théologien que d'instituer entre ces deux expressions la symétrie qui était au fond de sa pensée et de les projeter dans l'abstrait pour toucher le but qu'allaient atteindre les docteurs de l'âge suivant. Il doit du moins être retenu pour s'en être approché plus que personne avant lui.

Vers le commencement du XIIIe siècle, la terminologie que les efforts du XIIe laissaient entrevoir et tendaient à préparer apparaît d'un usage courant dans l'École, sans qu'on puisse dire, même approximativement, qui s'en est servi le premier. Après avoir défini et analysé le mérite en général comme *retributionis obligatorium*, Guillaume d'Auvergne ajoute aussitôt ce renseignement : *Dixerunt autem magistri et dicunt adhuc quia meritum quod diffinivimus est proprie et recte atque stricta ratione meritum, et vocatur hujusmodi* MERITUM CONDIGNI. *Alia vero intentione dicitur* MERITUM CONGRUI, *et hoc non est nisi dignitas vel ydoneitas qua aliquis dignus vel ydoneus est ut aliquid ei fiat. De meritis*, dans *Opera*, édition de Nuremberg, 1496, fol. CCXXIX, n. 80 C. L'attestation est ici formelle de la division binaire qui devait prévaloir et l'on remarquera que l'évêque de Paris la donne tout à la fois comme ancienne, *dixerunt magistri*, et commune, *dicunt adhuc.* On n'a pas jusqu'à présent de raison pour contester ce témoignage, pas plus que de moyen pour le vérifier.

Cependant on trouve, à côté, la trace persistante de nomenclatures plus complexes. Saint Bonaventure adopte assez régulièrement la triple division en *meritum congrui, digni* et *condigni*. Le *meritum digni* est celui du juste qui mérite pour un autre et, de ce chef, répond à une catégorie intermédiaire : *Ad gratiam alteri promerendam non omnino ex condigno* [*justus operatur*] *quia peccator omni bono est indignus, nec solum ex congruo quia justus dignus est exaudiri. In Ium Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. I, t. I, p. 729. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. IV, a. 2, q. II, t. III, p. 107.

La même triple division est retenue par le *Compendium theologicæ veritalis*, V, 11, p. 161, qui la donne comme « générale » : *Præfati tres modi merendi generaliter habentur.* Il en connaît cependant d'autres, mais qui peuvent se ramener à ce cadre : *Unde si alii inveniuntur, ad eosdem tres reduci poterunt.* En effet, Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, p. IIIa, q. XVI, m. 1, parlait aussi de *meritum interpretativum* pour le cas de celui qui fait une œuvre bonne avec une intention mauvaise, tandis qu'ailleurs cette expression semble, d'une manière plus générale, synonyme de *meritum congrui.* Ainsi, par exemple, p. IIIa, q. LXIX, m. 5, a. 2 : *Meritum interpretativum appellatur quando non est aliqua condignitas in recipiente et tamen ei exhibet Deus donum suum ex sua liberalitate ac si ille per opera meruisset.* Saint Bonaventure conserve encore la première acception. Elle s'entend assez d'elle-même : si Dieu récompense une action de ce genre, c'est qu'il l' « interprète » comme si elle était réellement méritoire alors qu'elle ne l'est pas. *In IIIum Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. II, t. III, p. 383. Mais ce n'est évidemment là qu'une variété du mérite *de congruo* et l'on peut en dire autant du *meritum digni.*

Aussi ces subdivisions n'ont-elles pas survécu. Saint Thomas, qui connaît encore le *meritum interpretatum* dans son *Commentaire sur les Sentences*, *In IIIum Sent.*, dist. XVIII, q. I, a. 2, *Opera*, édit. Vivès, t. IX, p. 275, ne semble plus en tenir compte dans la suite. Partout ailleurs il s'en tient aux deux espèces actuellement reçues, et sa grande autorité n'a sans doute pas peu servi à accréditer la classification définitive en mérite *de condigno* et *de congruo.*

2. *Définition théologique.* — Sur le concept exprimé par ces termes l'École ne montre pas le moindre désaccord.

Il faut partir de ce principe que le mérite en général est un droit qui relève de la justice, et que la justice suppose une certaine proportion entre un acte humain et ses suites. Quand cette proportion est une égalité, c'est le mérite strict ou *de condigno*; sinon, c'est le mérite *de congruo.* Telle est la notion qu'en donne très nettement saint Thomas. *Dicitur aliquis mereri ex condigno quando invenitur æqualitas inter præmium et meritum secundum rectam æstimationem; ex congruo autem tantum, quando talis æqualitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. In IIum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 3, *Opera*, t. VIII, p. 366-367. La différence essentielle est ici que le mérite *de condigno* repose sur une valeur objective, tandis que le mérite *de congruo*, à côté de l'œuvre qui serait insuffisante, fait intervenir les dispositions subjectives de celui qui la rémunère et par là dépend, en somme, de sa générosité. Du premier on pouvait dire qu'il constitue un titre physique, alors que le second n'est plus qu'un titre moral.

On retrouve une définition de tous points sem-

blable chez saint Bonaventure. *Tunc est meritum ex condigno quando ratio meriti reperitur ibi perfecte et plene, et tunc est quædam commensuratio et adæquatio meriti ad præmium... Meritum autem congrui dicitur in quo est aliqua dispositio congruitatis respectu ejus ad quod illa dispositio ordinatur, quæ tamen deficit a ratione condignitatis. In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 664-665. Pour qualifier le mérite *de congruo*, le Docteur séraphique insiste ici davantage sur la moindre valeur de l'œuvre qui le constitue par rapport au mérite *de condigno*, celui-ci étant un titre de plein droit et celui-là un titre inférieur. Mais un peu plus loin, *ibid.*, q. III, p. 667, il fait appel, lui aussi, *ad largitatem dispensantis.*

En réunissant la note objective soulignée par saint Bonaventure et la note subjective marquée par saint Thomas, on a la notion complète du mérite *de congruo*. Il se caractérise par l'idée d'un rapport de convenance et par là s'oppose au mérite *de condigno* qui implique un rapport de justice. Tels sont les concepts qui se sont transmis à travers la scolastique tout entière, comme on peut s'en rendre compte par le dossier de textes réuni dans Altenstaig, *Lexicon theol.*, aux mots *Meritum ex condigno* et *Meritum de congruo*, édit. d'Anvers, 1576, fol. 193 r° et v°. Qu'il suffise de citer comme spécimen la définition du premier, que l'auteur emprunte à Gerson : *Meritum pro quo exigitur præmium ex debito*, et celle du second prise dans Biel : *Actus libere elicitus, acceptatus ad aliquid retribuendum non ex debito justitiæ sed ex sola acceptantis liberalitate.*

Ce double aspect du mérite ainsi dégagé par l'École n'était d'ailleurs pas une simple distinction verbale. Il répondait, au contraire, à un besoin réel d'analyser la dignité très inégale des œuvres humaines et, de ce chef, allait servir à en préciser plus exactement la valeur, suivant les cas, dans l'économie totale du surnaturel chrétien.

4° *Rôle du mérite.* — Étant admis en principe que l'homme peut mériter quelque chose devant Dieu, il est clair que la situation est très différente suivant qu'il s'agit d'œuvres faites avec ou sans le secours de la grâce. Depuis saint Augustin surtout, l'attention se portait de préférence sur la première catégorie et l'on ne pensait guère qu'à l'état du chrétien justifié, Mais ne fallait-il pas envisager aussi le cas de l'infidèle ou du pécheur en marche vers la justification? La théologie de l'École s'est ouverte à ce problème et c'est la distinction entre les deux sortes de mérites qui fut le fil conducteur de la pensée médiévale à travers ce monde nouveau.

1. *Mérite « de condigno ».* — Parce qu'il signifie une valeur stricte et se fonde sur une proportion intrinsèque de l'œuvre à la récompense, le mérite ne saurait exister *de condigno*, quand il s'agit de l'ordre surnaturel, qu'au moyen de la grâce sanctifiante. *Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos*, suivant le principe posé par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CIX, a. 5. Cf. S. Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. III, t. II, p. 667 : *In quantum ortum habet a gratia, sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo et sit quid divinum et ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni.*

Voilà pourquoi il ne peut absolument pas être question pour l'homme de mériter la vie éternelle sans la grâce, S. Thomas, *ibid.*, q. CIX, a. 5, et q. CXIV, a. 2, pas davantage de se mériter à lui-même la première grâce. *Ibid.*, a. 5. Sur ces deux points fondamentaux, il ne pouvait y avoir et il n'y eut de fait aucune hésitation.

Mais, étant donné que la grâce est nécessaire pour le mérite *de condigno*, ne peut-on corrélativement se demander si elle est suffisante? C'est la question capitale du rapport de nos œuvres à la récompense céleste. Depuis longtemps posée, elle ne fut pas toujours résolue de la même façon.

a) *Le problème au début du XIIIe siècle.* — Plusieurs Pères depuis Origène, voir col. 627, ont contesté que la gloire céleste pût jamais nous être due en justice et le dernier mot de saint Augustin à cet égard est pour dire qu'elle se ramène, en somme, à la grâce. Voir col. 650. Abélard avait de nouveau soulevé le problème, voir col. 670; il était normal qu'il s'affirmât de plus en plus nettement à mesure que la théorie du mérite se faisait plus précise.

Or la réponse à cette question fut souvent négative. Telle est clairement, au début du XIIIe siècle, la position prise par Alain de Lille. Après avoir établi en principe que toutes nos actions sont dues à Dieu, *De art. cath. fidei*, II, 5, *P. L.*, t. CCX, col. 606, il en conclut logiquement qu'il n'y a pas de place pour le mérite proprement dit et que les rémunérations de Dieu sont pour nous une grâce et non un salaire : *Bene enim mereri proprie dicitur qui sponte alicui benefacit quod facere non tenetur... Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti præcedentis. Sed non meremur proprie : ergo quod dabitur a Deo non erit proprie merces sed gratia. Ibid.*, 18, col. 608. — Ailleurs l'auteur invoque, pour aboutir à la même conclusion, la nécessité de la grâce, qui fait que toutes nos œuvres sont, en définitive, des dons divins : *Boni operis homo auctor non est auctoritate, sed solo ministerio. Unde non proprie dicitur mereri vitam æternam.* Seul donc le Christ a « proprement mérité la vie éternelle », tandis que nous n'avons de vrai droit qu'au châtiment. Cependant, en dernière analyse, il ne s'agit là que de nuances et l'auteur n'entend pas nier que nous ayons un mérite à l'égard de la vie éternelle, mais seulement dire que ce mérite est moins strict qu'à l'égard de la peine. *Bona opera proprie nostra non sunt... Opera vero mala nostra sunt proprie... Sic ergo, inspecta ratione merendi,* MAGIS PROPRIE *dicitur homo mereri pœnam quam præmium. Theol. reg.*, 82, *ibid.*, col. 663.

C'est sans doute vers le même temps qu'il faut placer l'auteur inconnu de ces *Quæstiones in epistolas Pauli* qu'on ne peut plus attribuer à Hugues de Saint-Victor. Voir ici t. VII, col. 248. *Quæritur*, écrit-il à propos de Rom., VIII, 18, *an merita sanctorum sufficiant ad futuram vitam consequendam* ? La lettre de l'Apôtre lui suggère une réponse où l'on sent l'intention de préciser et de sauver le mérite des saints sans le transformer en droit strict : *Non negat Apostolus quin merita sanctorum ad consequendam gloriam sufficiant, sed ad tam excellentem gloriam non sunt condigna. In Epist. ad Rom.*, q. 202, *P. L.*, t. CLXXV, col. 481. Cf. *ibid.*, q. 62, col. 449.

En regard du même problème toujours pendant, Guillaume d'Auvergne prend une semblable attitude. Contre ceux qui n'accordent à nos œuvres aucune valeur proprement dite en regard de la gloire, il établit *quod gratiæ debetur gloria.* Mais il n'admet pas pour autant le mérite *de condigno* entendu comme *strictum meritum vel debitum*, et la raison en est *quoniam operi nihil debetur ad præmium nisi ratione gracie ex qua est aut ratione divine promissionis sive conventionis. Opera*, fol. CCXXXI, r° et v°.

Il semble que jusqu'ici le mérite *de condigno* ait rencontré plus d'adversaires que de partisans.

b) *Positions affirmatives de la grande scolastique.* — En plein XIIIe siècle, les *Commentaires* de saint Bonaventure et de saint Thomas sur le livre des *Sentences* témoignent également que la génération suivante se posait toujours la même question et que les esprits se divisaient à son endroit. Tous deux se sont employés,

non d'ailleurs sans présenter entre eux quelques divergences, à concilier les opinions contradictoires au prix de quelques distinctions.

Après avoir exposé que les uns ont ramené la gloire au mérite *de congruo*, les autres au mérite *de condigno*, saint Bonaventure explique pour son compte qu'il y a du vrai dans les deux réponses, suivant le point de vue auquel on se place. Si l'on regarde au seul effet de notre propre volonté, à la libéralité divine qui nous comble de ses dons, au temps dans lequel se produisent nos œuvres, il faut parler de *meritum congrui*. Mais si l'on envisage la grâce qui est le principe de nos bonnes actions, la promesse que Dieu a faite de les couronner et la difficulté qu'elles présentent, alors il est vrai de dire que la gloire est l'objet d'un *meritum condigni*. *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. III, t. II, p. 666-668. Cf. *In IIIum Sent.*, dist. IV, a. 2, q. II, t. III, p. 107, où il dit simplement : *Meritum condigni quo quis ex tanta caritate meretur tantam gloriam.*

Ingénieuse solution et tout à fait caractéristique du génie subtil de l'École, qui a l'air de mettre tout le monde d'accord. Mais, en réalité, elle revient évidemment à lâcher ici le mérite *de congruo*, qui reste une vue théorique de l'esprit, au profit du mérite *de condigno* pratiquement toujours assuré. On ne voit surtout pas ce qui donne à H. Schultz, p. 276, le droit de dire que saint Bonaventure sacrifierait le *meritum condigni* au *meritum digni*, qui se réalise seulement, comme on l'a vu, dans le cas d'un juste qui intercède pour autrui.

En présence du même débat, saint Thomas fait preuve d'un semblable éclectisme : *Videntur utrique*, dit-il, *quantum ad aliquid verum dicere.* Car il y a lieu de distinguer, à son sens, l'égalité de quantité et l'égalité de proportion. *Secundum quantitatis æqualitatem ex actibus virtutum vitam æternam non meremur...*; *secundum autem æqualitatem proportionis ex condigno meremur vitam æternam.* Mais, non content de cette balance des opinions qui suffisait à saint Bonaventure, le Docteur angélique indique aussitôt de quel côté penche son jugement : *Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam æternam posse mereri verius dicere videntur.* La raison en est que, s'il ne saurait y avoir de justice commutative entre Dieu et l'homme, il y a du moins justice distributive : *In redditione præmii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse* [*Deus*] *unicuique secundum opera reddat.* Et ceci est suffisant pour rétablir une véritable *condignitas. In IIum Sent.*, dist. XVII, q. I, a. 3, *Opera*, t. VIII, p. 367.

Cette même position se retrouve dans la Somme, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 3, où, après avoir dit que l'œuvre humaine, considérée seulement comme fruit du libre arbitre, ne fonde qu'une *congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis*, il ajoute : *Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno.* Et il explique aussitôt, *ibid.*, ad 2um, comment il faut entendre le texte célèbre où saint Augustin ramène la vie éternelle à une grâce : *Verbum illius intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei; meritum autem nostrum est causa subsequens.*

D'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 635-636, la position de saint Thomas manquerait ici de netteté, et il y aurait quelque anomalie à ce qu' « une même chose soit *ex condigno* sous un rapport, *ex congruo* sous un autre ». Au lieu de procéder à des affirmations massives, l'École, en effet, aime déployer son esprit de finesse en démêlant jusqu'en des précisions qui nous semblent parfois subtiles ou superflues les divers éléments d'une même réalité. Mais ce besoin de distinctions formelles auquel cède ici le Docteur angélique ne doit pas faire méconnaître qu'au fond, comme tout à l'heure saint Bonaventure, c'est bien au mérite *de condigno* que s'arrête sa pensée.

Plus subtilement on a cru voir une opposition entre cette doctrine et la thèse générale rapportée plus haut, voir col. 682, où saint Thomas pose en principe, *ibid.*, a. 1, qu'il ne saurait y avoir de l'homme à Dieu *justitia secundum absolutam æqualitatem* et que, par conséquent, nous ne pouvons mériter que *secundum quid.* D'où H. Schultz, *loc. cit.*, p. 275-276, ne craint pas de dire qu'avec de telles prémisses le *meritum condigni* ne peut être qu'une expression impropre. N'est-ce pas un singulier pédantisme que de taxer d'inconséquence le docteur qui croit pouvoir, sans le moindre embarras, associer ces deux termes à quelques pages d'intervalle? Pour tout lecteur impartial, il est visible que le mérite *secundum quid* de l'art. 1 donne, si l'on peut dire, le ton général de nos relations avec Dieu, dont l'art. 3 vient spécifier aussitôt un cas particulier.

D'après saint Thomas, en somme, n'étant pas les égaux de Dieu, nous ne pouvons mériter dans l'ordre surnaturel que s'il nous en donne lui-même le droit et les moyens; mais, sur cette base, aussitôt que nous agissons sous l'influence de la grâce, rien n'empêche que nous puissions mériter *de condigno* la récompense qu'il nous assigne comme fin.

c) *Divergences postérieures.* En vertu du même principe, saint Thomas établit ensuite que nous ne saurions mériter *de condigno* la première grâce, ni pour nous-mêmes ni pour les autres, *ibid.*, a. 5-6, mais seulement l'augmentation de la grâce déjà possédée. *Ibid.*, a. 8.

Sur ce dernier point, il est en désaccord avec saint Bonaventure, qui n'admet à cet égard qu'un *meritum digni.* Car, à son sens, il y a ici *dignitas cum gradus inferioritate*, c'est-à-dire disproportion entre le but et les moyens. *Et sic*, conclut-il, *habens gratiam minorem meretur per bonum usum pervenire ad gratiæ cumulum et hic modus merendi, etsi deficiat a merito condigno et contineatur sub merito congrui, maxime tamen... accedit ad perfectionem meriti, et ideo quasi medium tenet inter meritum congrui et meritum condigni. In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 665. Sur quoi les éditeurs s'efforcent de montrer qu'il n'y a là qu'une différence de mots avec la doctrine de saint Thomas. Mais ce sont des mots qui expriment des concepts divergents. Avec beaucoup plus de raison les théologiens impartiaux reconnaissant le désaccord, voir J. van der Meersch, *Tract. de divina gratia*, p. 374, et ajoutent que ce point est un de ceux où s'accuse la tendance du Docteur séraphique à réduire le mérite *de condigno* au profit du mérite *de congruo.*

Des deux conceptions en présence, c'est, à n'en pas douter, celle de saint Thomas qui représente le mieux la pensée générale de l'École. Voir le *Compendium theol. verit.*, V, 15, p. 164 : *Sicut liberum arbitrium per gratiam meretur merito condigni augmentum gratiæ in statu viæ, sic etiam meretur merito condigni ipsius complementum in statu patriæ.* Cependant la doctrine opposée de saint Bonaventure empêche qu'on puisse parler ici d'unanimité.

Même entre les maîtres de l'École, il existait, comme on le voit, de notables nuances. Il n'est pas surprenant que des esprits à tendance plus critique aient repris, à l'égard du mérite, la thèse négative que saint Thomas et saint Bonaventure étaient d'accord pour écarter. C'est ainsi que les éditeurs franciscains de ce dernier signalent, t. II, p. 668, que Durand de Saint-Pourçain refusait de reconnaître un *meritum de condigno stricte et proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria propter quam debetur merces ex justitia sic quod, si non reddatur, ille ad quem pertinet reddere injuste faciat.* Plus tard encore, Wyclif con-

testait avec force à la créature la possibilité d'acquérir aucun mérite *de condigno* devant Dieu : *Nulla creatura potest a Deo mereri aliquid nisi de congruo, sic quod nihil penitus de condigno. De dominio divino*, III, 4, édition R. L. Poole, Londres, 1890, p. 228. Cf. *ibid.*, 6, p. 249-256.

Il est bon de se rappeler ces discussions d'école pour comprendre les débats qui devaient se produire chez les Pères de Trente, et apprécier la prudence voulue des termes dans lesquels le concile formule sa définition. Mais, au total, il ne s'agit là que de divergences superficielles. Dans l'ensemble, l'École s'accorde à professer que, si la grâce est indispensable pour le mérite *de condigno*, elle est suffisante pour l'obtenir.

2. *Mérite « de congruo »*. — Si les bonnes actions faites en état de grâce peuvent seules prétendre au mérite *de condigno*, s'ensuit-il que les autres soient sans valeur? La question se posait surtout pour les œuvres préparatoires à la justification, dont la nécessité était unanimement reconnue. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2118-2120. Ce qui obligeait à en admettre jusqu'à un certain point l'efficacité, sans néanmoins compromettre le dogme capital de l'absolue gratuité de la grâce. A ce problème délicat, puis à quelques autres du même ordre, la doctrine du mérite *de congruo* fournit la solution.

a) Problème de la préparation à la grâce : École franciscaine. — Il est classique à cet égard, chez les historiens protestants, de signaler, dans l'ancienne école franciscaine, une tendance particulièrement favorable aux œuvres de l'homme en vue de la justification. C'est là surtout que s'affirmerait le mérite *de congruo*, au point de représenter ce qu'on appelle un véritable « néo-semipélagianisme ». F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 544-547. Cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 644.

De fait, Alexandre de Halès attribue au mérite *de congruo* chez le pécheur le même rôle qu'au mérite *de condigno* chez le juste : *Sicut noluit* [*Deus*] *dare gloriam homini quin præcederet in homine quodammodo meritum condigni per usum gratiæ..., sic noluit dare gratiam nisi præmbulo merito congrui per bonum usum naturæ, ut sic homo efficeretur gloriosior et laudabilior. Sum. theol.*, p. IIª, q. XCVI, m. 1. Cette réflexion est faite au sujet du premier homme, qui, d'après l'école franciscaine, fut admis à se préparer à la grâce par l'usage préalable de ses dons naturels. Mais, outre qu'à propos de ce cas particulier Alexandre entend bien formuler une loi générale de la Providence, ce *meritum congrui* revient ailleurs sous forme de *meritum interpretativum*, p. IIIª, q. LXIX, m. 5, a. 2, n. 1, qui présente exactement le même sens, quand il s'agit d'expliquer le texte de Zacharie, I, 3 : *Convertimini ad me et ego convertar ad vos.*

Or les mêmes positions au sujet du premier homme sont adoptées par saint Bonaventure. *In IIum Sent.*, dist. XXIX, a. 2, q. II, t. II, p. 703. Un peu plus haut, *ibid.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, p. 665, le Docteur séraphique appliquait le même principe aux bonnes œuvres du pécheur : *...Est congruitas sine dignitate et sic peccator per bona opera in genere, facta extra caritatem, meretur de congruo primam gratiam.*

La valeur du mérite *de congruo* est fort bien exprimée par l'adage célèbre : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Cette formule n'était pas sans attaches avec la théologie patristique. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 545, en relève une certaine approximation chez saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, III, 6, *P. L.*, t. XXIII (édit. de 1865), col. 601-602 : [*Deus*] *coronat in nobis... quod ipse operatus est : voluntatem nostram quæ obtulit omne quod potuit et laborem qui contendit ut faceret.* Mais on peut remonter plus haut, puisqu'on la trouve déjà chez Origène, *Cont. Cels.*, XII, 42, *P. G.*, t. XI, col. 1481. Cf. *In Matth., com. series*, 69, t. XIII, col. 1710. Du beau livre de L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles.* Essai historique, Paris, 1912, p. 91-93, 158, il ressort que cette idée fut admise, en termes plus ou moins analogues, par plusieurs Pères grecs. Voir, par exemple, S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, 6, *P. G.*, t. XXXV, col. 992; S. Grégoire de Nysse, *Orat. cat. magna*, 30, t. XLV, col. 77; S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. XXVI, 4, t. LX, col. 642; S. Nil, *Epist.*, I, 154, t. LXXIX, col. 145. Il n'en est pas moins vrai que c'est au Moyen Age seulement que l'adage commence à devenir classique, et il y a là un nouvel indice des préoccupations nouvelles qui commençaient à se faire jour.

Alexandre de Halès l'accepte dans toute sa plénitude sans la moindre restriction. *Si obtulerimus quæ ex nobis sunt, consequemur ea quæ Dei sunt.* De ce texte d'origine inconnue, qu'il recueille sous le nom d'Origène, l'auteur déduit : *Ergo si Deo offerimus nostram voluntatem et ea quæ in nobis sunt, ex natura consequimur quæ Dei sunt, scilicet beatitudinem æternam. Sum. theol.*, p. IIIª, q. LXIX, m. 1, a. 1. Et un peu plus loin, *ibid.*, m. 5, a. 3, il ne manque pas de faire observer que le *facere quod in se est* comporte des applications différentes : chez l'infidèle, il ne peut être question que de sa raison naturelle, tandis que le fidèle pécheur bénéficie, en outre, des lumières de la « foi informe » qui agissent toujours en son âme.

Saint Bonaventure adopte également la formule : *Facienti quod in se est.* Voir *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, a. 2, q. I, t. II, p. 683. Il en donne même cette variante expressive : *Si facit homo quod in se est, Deus facit quod in se est. In IVum Sent.*, dist. XVI, p. II, a. 2, q. II, et dist. XVII, p. I, a. 1, q. IV, t. IV, p. 408 et 424. Et il est acquis sans conteste qu'aux œuvres faites dans ces conditons il attribue un *meritum congrui.* Voir *In IIIum Sent.*, dist. IV, a. 2, q. II, t. III, p. 107 : *Est meritum congrui in quo peccator dicitur gratiam sibi mereri cum ad gratiam se disponit.* Cf. *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 665.

Ni l'un ni l'autre cependant ne méritent le reproche de « néo-pélagianisme » qu'on leur a adressé. Car le Docteur séraphique, ainsi qu'il ressort du dernier texte cité, pense uniquement à une « disposition » à la grâce et non pas à un droit. Cf. *In IIum Sent.*, dist. XXIX, a. 1, q. II, ad 6um, t. II, p. 699. Il en est de même chez Alexandre de Halès, p. IIIª, q. LXIX, m. 3, a. 3 : *Non prævenit gratiam ut meritum seu meritorie...; prævenit tamen actio illa gratiam ut disponens ad illam..., non sicut causa gratiæ sed sicut dispositio habilitans ad recipiendam gratiam.* Voir sur ce point K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907, p. 71-74.

Du reste, cette préparation elle-même ne se fait que sous l'influence de la grâce, comme le reconnaissent des protestants impartiaux. Voir Heim, *op. cit.*, p. 117-122, dont les conclusions sont retenues par R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 404-405, 415-417. La seule particularité est que les docteurs franciscains appellent cette grâce *gratia gratis data* et la ramènent à la Providence générale de Dieu dont tout homme est investi. Mais, dans ce sens, ils la tiennent, à n'en pas douter, pour indispensable. Ainsi saint Bonaventure, *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, a. 2, q. I, t. II, p. 682 : *Tenendum est igitur quod liberum arbitrium, si excitetur per aliquod donum gratiæ gratis datæ, potest ad gratiam gratum facientem se de congruo disponere; si autem omni tali munere contingat ipsum destitui, nunquam posset ad illam disponi.* Autres références à l'art. JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2119. Voir sur ce point l'important mémoire de Fr. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die*

heiligmachende Gnade, dans *Zeitschrift fur kath. Théologie*, 1926, t. L, p. 27-72 et 220-252, qui, à propos de saint Bonaventure, expose et précise les principes de toute l'école franciscaine en général.

Ainsi l'appréciation des œuvres préparatoires à la justification se ramène, comme on l'a dit, à « un intermédiaire entre le mérite et le non-mérite ». K. Heim, *op. cit.*, p. 71; cf. p. 148. Tel est, en effet, le sens spécial du mérite *de congruo*, qui permet de rendre justice aux bonnes actions de l'homme, sans méconnaître que Dieu en reste la source et qu'elles n'ont de valeur qu'au regard de sa bonté.

b) *Problème de la préparation à la grâce : École dominicaine.* — Cette conception, au demeurant, est si peu propre à l'école franciscaine qu'on la retrouve dans toutes les autres. Quoique très fidèle à l'idée d'une école franciscaine, R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 415, n. 2, convient que la *ratio congruentiæ* à l'égard de la première grâce se retrouve chez Henri de Gand, *Quodl.* IV, q. XIX, et que sur ce point Pierre de Tarentaise ne fait plus d'une fois que copier saint Bonaventure. Voir également sur Pierre de Tarentaise le *scholion* des éditeurs de Quaracchi, t. II, p. 683. Ce dernier nom suffit à prouver que le mérite *de congruo* n'est pas étranger aux théologiens de l'école dominicaine. De fait, on le trouve en termes exprès chez ses plus illustres représentants.

« Albert le Grand, écrit F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 548, était semipélagien comme Alexandre et Bonaventure. » Qualificatif très révélateur des tendances de l'historien, mais d'ailleurs injustifié; car Albert enseigne, bien entendu, l'absolue nécessité de la grâce et son antériorité à tout mérite de notre part. *Profanum est dicere nisi quod gratia semper prævenit voluntatem et erigit voluntatem ut velit bonum. Sum. theol.*, p. IIª, tr. XVI, q. C, m. 1, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXXIII, p. 246. Et il cite comme autorité, en les attribuant à Prévôtin, ces deux vers de facture très augustinienne, qui avaient déjà cours dans l'École, au dire de Guillaume d'Auvergne, *Opera*, fol. CCXXXI r°, sous le nom de l'évêque du Mans Hildebert :

> Quidquid habes meriti præventrix gratia donat,
> Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Il laisse néanmoins, comme on l'a dit, « une porte ouverte » au mérite en vue de la première grâce. H. Schultz, *loc. cit.*, p. 271. Car si, en tant que « préparation de la grâce », la prédestination est absolument gratuite, la collation de la grâce, d'après lui, s'accompagne d'une raison. *Appositio gratiæ... potest... habere rationem ut rationabilis esse videatur, et hæc ratio non est antecedens sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum. Sum. theol.*, p. Iª, tr. XV, q. LXIII, m. 3, a. 1, t. XXXI, p. 648. Voilà pourquoi il y a lieu de concevoir une préparation à la grâce et de ranger les œuvres faites en état de péché dans une catégorie inférieure de mérite : *Minus improprie dicitur mereri aliquis per bona facta in mortali peccato. Ille enim ex debito non potest mereri; sed tamen a magistris dicitur quod de congruo meretur gratiam. Et verius diceretur quod mereretur eam de minus incongruo, quia scilicet magis se disponit ad gratiam per opera quæ facit quam ille qui non facit. In IIIum Sent.*, dist. XVIII, A, a. 1, t. XXVIII, p. 313.

On accorde du moins à saint Thomas, Loofs, *ibid.*, p. 548-550, l'honneur de faire exception en se rattachant au pur augustinisme. Et ceci correspondrait sans nul doute à ce mouvement de « réaction religieuse » que veut à son tour lui imputer A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 643, à l'égard de l'école franciscaine.

Pour réduire cette antithèse à ses justes proportions il faut tout d'abord tenir compte que, dans ses œuvres de jeunesse, éminemment représentées par son *Commentaire sur les Sentences* (1253-1255), il se tient exactement sur la même ligne que les docteurs déjà cités. *Dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest præparare; faciendo enim quod in se est gratiam a Deo consequitur.* Sans doute le libre arbitre lui-même est une grâce, *gratia gratis data*, mais seulement en tant que ce mot désigne la Providence générale de Dieu sur nous, *ipsa divina providentia qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quæ ipsis conveniunt. In IIum Sent.*, dist. XXVIII, q. I, a. 4, t. VIII, p. 380-381. Le bon usage de cette liberté est une disposition à la grâce et devient, jusqu'à certain point, un mérite *de congruo : Deus dat gratiam indignis, quia his dat qui non sunt sufficienter ad hoc digni sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri. Ibid.*, dist. XXVII, q. I, a. 4, ad 4um, p. 368. Cf. *ibid.*, a. 6, p. 371. Des textes similaires, pris dans les œuvres du même temps, ont été réunis par J. Stufler, *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1923, t. XLVII, p. 161-173.

Il est vrai que la *Somme théologique* représente sur ce point une notable réaction, qui frappait déjà Cajétan. Le saint docteur y conserve toujours la nécessité de se préparer à la grâce et, par conséquent, l'adage *Facienti quod in se est*, Iª-IIæ, q. CXII, a. 2-3; mais c'est après avoir expliqué qu'en plus du don de la liberté cette préparation demande *aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ibid.*, q. CIX, a. 6. Ainsi donc l'accès à la grâce ne peut lui-même se faire que par la grâce.

Dans cette voie, on a prétendu, Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 551-552, cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 430, que saint Thomas aurait fait subir au concept classique du mérite *de congruo* une transformation qui équivaudrait à le nier. Au lieu de signifier une valeur autonome, il ne serait plus qu'un aspect des œuvres faites en état de grâce. On invoque pour cela l'art. 3 de la q. CXIV, où le saint docteur explique, en effet, qu'il y a mérite *de condigno* par rapport à la vie éternelle, mais à condition de ne pas considérer dans l'œuvre méritoire le seul fruit de la liberté : *Si consideretur* [*opus meritorium*] *secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas..., sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis.* Mais on ne prend pas garde que saint Bonaventure se livre, lui aussi, voir col. 691, à une semblable dissociation formelle des éléments de notre mérite, sans pour cela nier le mérite *de congruo*. Car, si la *congruitas* est ici un simple aspect d'une œuvre qui a par ailleurs des titres à la *condignitas*, rien n'empêche que, dans d'autres circonstances, elle soit réalisée pour elle-même, lorsque précisément il s'agit d'œuvres où le libre arbitre n'est pas intrinsèquement surnaturalisé par la grâce sanctifiante. Saint Thomas suppose à coup sûr cette hypothèse, quand il écrit un peu plus loin, après avoir défini le mérite *de condigno*, *ibid.*, a. 6 : *Alio modo habet* [*opus nostrum*] *rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio in quantum voluntarie aliquid facimus. Et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.* Le cas d'un homme qui « use bien de ses forces » n'a évidemment rien d'irréalisable; pour la même raison et dans le même sens, on voit que tous les principes de saint Thomas le poussaient logiquement à reconnaître que le mérite *de congruo* peut devenir une réalité.

Il n'y a donc pas lieu d'opposer le Docteur angélique aux représentants de l'école franciscaine. Tout ce qu'on peut faire observer, c'est qu'il ne met pas la moindre réserve à dire que l'homme ne peut se mériter à lui-même la première grâce, *ibid.*, a. 5 : [*Gratia*] *non potest cadere sub merito non habentis gratiam* et que, plus haut, en parlant de la préparation nécessaire à la grâce, q. CXII, a. 2-3, il s'abstient de jamais faire intervenir le mérite *de congruo*. Il y avait là une nuance, et qui ne devait pas échapper aux disciples fidèles du Docteur angélique; mais elle ne suffit pas à créer une divergence de fond.

c) *Problème de la préparation à la grâce : Témoignages isolés.* — En dehors des deux grandes familles, franciscaine et dominicaine, bien d'autres maîtres ont enseigné, qu'on ne saurait grouper en écoles précises. Quelques témoignages suffiront à montrer que leurs doctrines ou du moins leurs tendances n'étaient pas différentes.

L'auteur non encore identifié des *Quæstiones in Epistolas Pauli* écrit des philosophes païens : *Ideo inexcusabiles fuerunt, quia non fecerunt quantum potuerunt.* Ce qui laisse entendre qu'ils seraient arrivés à la foi s'ils avaient fait tout ce qui dépendait d'eux. Et l'auteur, en effet, de rapporter aussitôt diverses opinions plus ou moins accentuées dans ce sens, dont notamment celle-ci : *Tametsi fidem non possent mereri, tamen ex eo quod habebant idonei et apti ad fidem suscipiendam potuerunt fieri.* Sans adopter cette solution, il admet pour son propre compte *quod Deum glorificare potuerunt ex parte etsi nondum perfecte.* Car les pécheurs eux-mêmes peuvent faire bien des œuvres bonnes : *Multa faciunt bona licet ad salutem insufficientia. In Epist. ad Rom.*, q. 38-39, *P. L.*, t. CLXXV, col. 440-441. Un peu plus loin, q. 99, col. 459, l'auteur en précise ainsi la portée : *Bona opera quæ fiunt ante fidem, etsi non prosint ad vitam promerendam, valent tamen ad suscipiendam.*

C'était la doctrine du mérite *de congruo* sans le terme, peu usité sans doute, sinon absolument inconnu, à ce moment-là. Guillaume d'Auvergne le prononce expressément : *Qui orat Deum ut remittat sibi peccata sua et qui facit quod suum est vel potest lugendo, dolendo, penitendo, lachrimando, congruit divinæ bonitati ut misereatur ipsius. Congruit etiam cordi sic parato ut respiciatur a Deo eique gratiam suam infundat. Merito ergo congrui dicitur mereri remissionem peccatorum vel gratiam qua Deo gratus et acceptabilis fiat. De meritis*, dans *Opera*, fol. CCXXIX r°.

Pour voir combien la question des œuvres préparatoires à la justification divisait peu la théologie médiévale, il suffit de lire ces lignes sereines du *Compendium theol. veritatis*, V, 11, p. 161, qui donnent très exactement, si l'on peut dire, la note moyenne de l'enseignement reçu : *Nullus meretur sibi gratiam merito digni vel merito condigni, sed tantummodo merito congrui.*

La tendance ne fera que se développer, au XIVe siècle, comme on le verra bientôt, voir plus bas, col. 704, sous l'influence du nominalisme. C'est au point que Thomas Bradwardin († 1349) croyait voir « le monde presque tout entier revenir à l'erreur de Pélage ». Une des formes les plus graves de cette invasion lui paraissait précisément être la doctrine du mérite *de congruo*. Voici, en effet, les principales thèses où il condense les erreurs de ses contemporains : *Quod merita non sunt caussa principalis gratiæ nobis datæ, sed caussa sine qua non datur* (I, 36). *Quod homo non potest ex se mereri proprie gratiam, potest tamen se debite præparare et tunc Deus sibi dabit gratiam suam gratis* (I, 37). *Deum semper prævenire pulsando et excitando ad gratiam... et hominem subsequi aperiendo et consentiendo, et hoc ex propriis viribus per seipsum* (I, 38). *Homines ex solis propriis viribus gratiam Dei mereri de congruo, non autem de condigno* (I, 39). De ces erreurs, la dernière, qui les résume toutes, lui paraît la plus grave tout à la fois et la plus répandue : *Et quia iste error est famosior cæteris his diebus et nimis multi per ipsum in pelagianum præcipitium dilabuntur, necessarium videtur ipsum diligentiori examine perscrutari.* Suit, en effet, une critique qui ne couvre pas moins de quarante pages in-folio. *De caussa Dei contra Pelagium*, cité dans W. Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 3e édit., Cassel, 1834, t. II, p. 156, et de là reproduit dans A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 652.

Il n'y a pas à tenir compte des alarmes doctrinales de Bradwardin, qui était, comme il en convient, à peu près seul à les formuler et qui versait lui-même, par réaction, dans le prédestinatianisme le plus complet. Voir AUGUSTINISME, t. I, col. 2536-2537. Mais rien n'empêche de retenir son témoignage historique sur la popularité du mérite *de congruo* dans les écoles de son temps.

d) *Quelques problèmes secondaires.* — Cette même notion servait aussi à résoudre quelques problèmes de moindre importance. Elle s'appliquait à point nommé, chaque fois qu'il y avait une valeur morale à sauvegarder sans qu'il pût être question de mérite proprement dit.

Ainsi en était-il du mérite pour les autres. L'Écriture signale à maintes reprises l'efficacité de la prière des justes, mais en notant aussi des cas où elle est impuissante : le mérite *de congruo* fournit à saint Thomas la solution de cette apparente antinomie. *Merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus... Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 6. Bien entendu, il est dans la nature d'un tel mérite de n'être pas nécessairement efficace. Cependant le Docteur angélique lui reconnaît, dans son commentaire des *Sentences*, une valeur plus grande qu'à celui du pécheur qui prie pour lui-même : *Est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. In IIum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 6, t. VIII, p. 371. On a vu que saint Bonaventure et d'autres avaient adopté pour ce cas spécial le terme moyen de *meritum digni;* mais, au fond, leur pensée ne diffère pas de celle de saint Thomas.

En dehors de l'accès à la première grâce, l'expérience des âmes aussi bien que les principes de la théologie amenaient à se poser le cas, non moins pratique, du retour en grâce en cas de péché. Un homme peut-il se mériter à lui-même sa conversion éventuelle? Sur ce point, la réponse de saint Thomas, dans la *Somme*, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 7, est résolument négative : *Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.* Il va de soi, en effet, que le mérite *de condigno* est ici impossible; mais le mérite *de congruo* lui paraît également exclu. Si, en effet, le succès de la prière faite pour un pécheur se heurte à l'obstacle de son péché, *multo magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit.* Cependant le texte *Non injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri*, Hebr., VI, 10, lui suggère ailleurs une solution plus consolante. Après avoir écarté le *meritum condigni*, il continue : *Aliud* [*est*] *quod soli misericordiæ innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit quod justum est, id est congruum quod homo qui multa bona*

fecit mereatur. Ista enim miseriordia est adjuncta quodammodo justitiæ plus quam in illo qui nunquam aliquid fecit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis nostri. In Epist. ad Hebr., VI, lect. 3, *Opera*, t. XXI, p. 633. D'où il suit que saint Thomas, comme le concède Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, Fribourg-en-B., 4e édit., 1916, t. V, p. 266, *in hac doctrina sibi constans non est.*

On ne s'étonnera pas que l'opinion la plus favorable à la nature humaine ait les préférences de saint Bonaventure. Voir *In IIum Sent.*, dist. XXVIII, bid. II, t. II, p. 691 : *Si quæratur utrum aliquis in statu gratiæ existens possit sibi mereri primam gratiam post recidivum, et hoc orando et petendo ut, si caderet, Deus illum relevaret, dicendum quod non potest ex merito condigni, sed solum ex merito congrui.* A plus forte raison cette doctrine se retrouve-t-elle chez Scot. Voir *Opus Oxon.*, l. I, dist. XIV, q. II, n. 15, édit. de Lyon, 1639, t. IX, p. 45 : *Potest dici quod Deus disponit per attritionem in aliquo tempore, tanquam per aliquod meritum de congruo, in aliquo instanti dare gratiam.*

Il semble que la même solution doive s'appliquer au problème tout voisin de la persévérance finale. Saint Thomas n'admet pas de mérite à cet égard. Car, dit-il, Ia-IIæ, q. CXIV, 1. 9, *illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium.* Or le don de la persévérance n'a et ne peut avoir son « principe » que dans la grâce : *Perseverantia viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina quæ est principium omnis meriti.* La généralité absolue de cette réponse semblerait exclure même le simple mérite *de congruo.* Cependant le Docteur angélique reconnaît ici l'efficacité de la prière et équipare le cas à celui du pécheur qui sollicite le pardon d'un autre pécheur : *Etiam ea quæ non meremur orando impetramus. Nam et Deus peccatores audit peccatorum veniam petentes quam non merentur... Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat. Ibid.*, ad 1um. Ailleurs, distinguant la *via orationis* de la *via meriti*, il donne comme exemple de la première le cas du juste qui obtient à un pécheur la grâce de la conversion : *Sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 1, sol. 1, t. XI, p. 366. Or, d'après la *Somme*, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 6, c'est là, comme on l'a vu, col. 698, le type même du mérite *de congruo.* Il y a donc tout lieu de croire que le mot seul manque à propos de la persévérance finale, sans que le Docteur angélique prétende par là nier la chose, que toute la logique de son système semble plutôt appeler.

Quoi qu'il en soit, au demeurant, de flottements inévitables, la théorie du double mérite est parfaitement ferme dans la théologie du XIIIe siècle, et les points secondaires qui divisent les docteurs sont de peu d'importance auprès de ceux qui les unissent. Si la valeur des œuvres humaines est inégale suivant qu'elles procèdent ou non d'un principe surnaturel, elles ont toutes leur prix à leurs yeux. C'est pourquoi les historiens protestants leur adressent à l'envi le reproche de semi-pélagianisme, comme d'ailleurs à l'Église tout entière dont ils sont les témoins, et saint Thomas lui-même, bien que censé le plus augustinien de tous, n'échappe pas à ce grief. F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 552, découvre chez lui tout au moins du « crypto-semipélagianisme » et Ad. Harnack, plus brutal, parle même à son sujet de pélagianisme tout court. *Dogmengeschichte*, t. III, p. 650; cf. p. 642-643. Jusqu'à travers la passion de dénigrement qui les inspire et les déformations flagrantes qu'ils trahissent, ces gros mots et ce vain schématisme ne laissent-ils pas apercevoir combien large et harmonieuse, par rapport aux horizons rétrécis de la Réforme, est la vision du plan divin que la foi catholique suggérait à l'esprit médiéval?

5° *Valeur du mérite.* — Sur cet accord fondamental, on voit pourtant se dessiner dès le XIIIe siècle et s'accentuer dans la suite des divergences spéculatives, quand il s'agit de préciser exactement le caractère du mérite et le dernier mot de sa valeur. Les courants généraux qui traversèrent la scolastique allaient ici faire sentir leur action

1. *Système réaliste.* — Du moment que le mérite signifie essentiellement un droit à la récompense, la conception la plus obvie est assurément celle qui consiste à le tenir pour une valeur, non seulement objective, mais intrinsèquement proportionnée à son résultat. Il suffit pour cela de se représenter la grâce qui en est le principe comme une réalité d'ordre ontologique et c'est ce que toutes les écoles du XIIIe siècle faisaient couramment

a) *École dominicaine.* — Ce réalisme, qui caractérise toute la doctrine du surnaturel dans saint Thomas, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2126, se répercute logiquement sur la notion du mérite.

L'idée fondamentale du Docteur angélique est que le mérite *de condigno*, le seul auquel soit dû proprement ce nom, suppose une proportion entre l'œuvre humaine et la récompense divine. Or cette proportion existe pour ainsi dire *de plano*, moyennant la grâce qui est en nous : *Quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem et hominem merentem, dum tamen... meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. In IIum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 3, t. VIII, p. 367. Cf. *ibid.*, a. 5, ad 3um, p. 370 : *Per gratiam infusam constituitur* [*homo*] *in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiæ.*

La *Somme*, Ia-IIæ, q. CXIV, a. 1, précise que tout mérite de notre part suppose, au préalable, une *ordinatio divina.* Mais, sur la base de ce décret, nos œuvres surnaturelles ont, sans autre considération, une valeur réelle, parce qu'elles sont le fruit de la grâce. C'est pourquoi saint Thomas expose, *ibid.*, a. 3, que nous pouvons mériter proprement la vie éternelle : *Secundum quod procedit* [*opus meritorium*] *ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno : sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam.* A côté de l'Esprit-Saint, qui est la grâce increée, il faut aussi faire entrer en ligne de compte le don créé qu'il dépose en nos âmes : *Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis.* On ne saurait marquer plus fortement le rapport intrinsèque de continuité qui unit nos mérites à leur terme et, par conséquent, mieux exprimer l'absolu réalisme de leur valeur. Il s'ensuit que nos bonnes œuvres nous donnent une véritable créance sur Dieu. Non pas que Dieu puisse devenir notre débiteur, mais parce qu'il se doit à lui-même d'accomplir son décret. *Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur. Ibid.*, a. 1, ad 3um.

b) *Ecole franciscaine.* — Saint Bonaventure professe un réalisme non moins déterminé. Pour lui également, il existe *quædam commensuratio et adæquatio meriti ad præmium. In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, t. II, p. 664. Cf. *ibid.*, q. III, p. 666. Ce qu'il

entend, sinon d'une *commensuratio per omnimodam æquolitatem*, du moins *per quamdam convenientem proportionabilitatem sicut fructus dicitur recte commensurari semini. Ibid.*, ad 4um, p. 668. La grâce rend possible cette commune mesure; car elle se traduit par la présence et l'action de Dieu en nous : *Gratia gratum faciens... nominat divinam influentiam per quam anima habet Deum et Deus habitat in anima. Ibid.*, q. III, a. 1, p. 660. Elle donne, en conséquence, un caractère divin à tous les actes faits sous son influence : *In quantum ortum habet a gratia, sic, cum gratia reddat hominem acceptum Deo et sit quid divinum et ad hoc sit ordinata ut ducat ad Deum, opus illud est meritorium merito condigni. Ibid.*, q. III, a. 2, p. 667. Cf. *ibid.*, a. 1, q. I, p. 654. D'où cette formule toute réaliste du mérite : [*Est*] *meritum condigni quando justus operatur pro se ipso, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno. In Ium Sent.*, dist. XLI, q. I, a. 1, t. I, p. 729.

Nos docteurs n'oubliaient pas, bien entendu, que tous nos mérites sont fondés sur les mérites du Christ. Mais ceux-ci ne nous sont pas étrangers : tout au contraire, en vertu de la *gratia capitis*, qui fait du Christ la tête du corps mystique, ils deviennent le principe effectif des nôtres. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VIII, a. 1-3; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XIII, a. 2, t. III, p. 283-293; cf. *ibid.*, dist. XVIII, q. II, a. 1, p. 384. Et si l'on insiste en disant que, malgré tout, nos mérites sont, en fin de compte, une grâce, Guillaume d'Auvergne avait déjà répondu que ce fait augmente leur valeur, loin de la diminuer. *Nec propter hoc quoniam gratia est opus bonum vel donum Dei minus meritorium est; ymmo amplius, quoniam propter hoc et melius est et Deo magis acceptum. De meritis*, dans *Opera*, fol. CCXXXII r°.

2. *Système nominaliste.* — Déjà cependant tout leur réalisme n'empêchait pas nos théologiens de reconnaître qu'il faut poser d'abord comme base et condition de nos mérites un vouloir spécial de Dieu. Ce qui les fait nécessairement passer de la catégorie de l'absolu, *simpliciter*, dans celle du relatif, *secundum quid.* Voir plus haut, col. 682. Dans cette voie, il arrive même au Docteur angélique de parler d'une acceptation divine : *Bonis operibus regnum cælorum emitur in quantum Deus accipit opera nostra acceptans ea. In IIum Sent.*, dist. XXVII, q. I, a. 3, t. VIII, p. 367. Et sans doute tout son système impose d'admettre que cette acceptation est objectivement fondée : il n'en est pas moins vrai qu'une sorte de fissure est ouverte par là dans les flancs du réalisme, que la critique de ses adversaires se chargerait d'élargir.

a) *Principe : Doctrine de l'acceptation divine.* — Toutes les lignes directrices du nominalisme sont déjà nettement dessinées chez Scot.

Dans le mérite, il y a, d'après lui, deux aspects à distinguer : la substance même de l'acte, qui relève de nous, et son caractère méritoire, qui lui vient du bon plaisir divin qui l'accepte comme tel. *In actu meritorio... duo considerare oportet : videlicet illud quod præcedit rationem meritorii, et in hoc gradu includitur et intentio actus et substantia actus et rectitudo moralis. Ultra hoc considero et ipsam rationem meritorii, quod est esse acceptum a divina voluntate in ordine ad præmium, vel acceptabile esse sive dignum acceptari.* A ce dernier point de vue, l'œuvre humaine n'est et ne peut être qu'une « disposition », dont l'ordre du plan providentiel nous garantit cependant l'efficacité : *Completio in ratione meriti non est in potestate mea nisi dispositive, tamen sic dispositive quod ex dispositione divina semper sequitur illud completivum ad agere meum, sicut semper sequitur animatio ad organizationem factam a causa naturali. Opus Oxon.*, l. I, dist. XVII, q. III, n. 24-25, édit. de Lyon, 1639, t. V *b*, p. 964-965.

Ainsi l'acceptation par Dieu est un élément essentiel de la *ratio meritorii*. Ce point particulier entre d'ailleurs dans une théorie générale des vouloirs divins *ad extra* et du rôle de la charité à leur endroit, théorie que le Docteur subtil expose plus amplement dans *Report. Paris.*, l. I, dist. XVII, q. II, t. XI, p. 96-97. On sait que la même doctrine s'applique également au mérite du Christ, qui ne vaut pour notre rédemption que moyennant l'acceptation divine. Voir sur ce dernier point P. Minges, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1907, t. LXXXIX, p. 268-279.

Par suite de cette conception, Scot est communément accusé de ramener le mérite, comme en général toutes les relations morales entre Dieu et l'homme, au pur arbitraire divin. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 653, après R. Seeberg, *Die Theologie des Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 312-313, et K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. I : *Johannes Duns Scotus*, Vienne, 1881, p. 424-425. Contre ces jugements excessifs, P. Minges a justement réagi. Voir son article intitulé : *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1907, p. 73-93. Remise dans son contexte, cette doctrine signifie seulement que le Docteur subtil entend par là sauvegarder l'absolue indépendance des décrets de Dieu, qui ne saurait jamais rien vouloir pour des raisons étrangères à lui-même, et donc exclure l'idée d'un droit en stricte justice de notre part. Ainsi l'acceptation de Dieu ne serait qu'une forme plus aiguë donnée à cette *divina ordinatio* que déjà saint Thomas lui-même, voir col. 682, place à la source de tous nos mérites. Mais Scot est si loin de la donner comme dénuée de fondement objectif qu'il exige la grâce sanctifiante à sa base : *Propter hanc acceptationem naturæ beatificabilis habitualem, etiam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus eliciti a tali natura oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a Deo et quo actus elicitus ejus acceptetur tanquam meritorius. Opus Oxon., loc. cit.*, n. 22, p. 963. Cf. *Report. Paris., loc. cit.*, n. 4, p. 96 : *Relinquitur quod charitas sit ratio acceptabilitatis in objecto acceptabili.*

Il n'en est pas moins vrai que cette analyse tendait à distendre le lien objectif qui unit la grâce à la gloire et, par là-même, le rapport intrinsèque de nos actes méritoires à leur récompense. Scot professe, en effet, et P. Minges n'en disconvient pas, *loc. cit.*, p. 84, que cet ordre providentiel relève de la *potentia ordinata*, *Report. Paris., loc. cit.*, n. 10, p. 97, c'est-à-dire ne signifie pas autre chose qu'un pur état de fait. En droit, il pourrait donc en être différemment : *Dico quod Deus de potentia absoluta bene potuisset acceptare naturam beatificabilem acceptatione spirituali prædicta existentem in puris naturalibus et similiter actum ejus, ad quem esset inclinatio ejus mere naturalis, potuisset acceptare ut meritorium. Opus Oxon., loc. cit.*, n. 29, p. 968.

Ces positions sont restées, dans la suite, celles de toute l'école nominaliste. Voir BIEL, t. II, col. 820. Chez Ockam, en particulier, l'affirmation de la liberté divine est poussée à son extrême limite. Sans doute il admet qu'il n'y a pas d'acte méritoire *sine gratia creata*; mais c'est uniquement *de potentia ordinata*, c'est-à-dire *propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas.* Rien donc ne s'oppose à ce que cet ordre pût être changé : *Sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente caritatem, ita Deus potentia sua absoluta posset acceptare eumdem motum voluntatis etiamsi non infundat caritatem. In Ium Sent.*, dist. XVII, q. I et II. Cf. *Quodl.*, VI, a. 1. Il n'y a pas sur ce point de voix discordante chez les divers représentants

du nominalisme. Voir C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und... der nominalistichen Schule*, p. 83, 94, 97, 102-103, 111-119. — Le mérite *secundum quid* de l'école réaliste achevait, avec le nominalisme, de glisser dans le relatif.

b) Conséquences : Mérite « de condigno ». — De cette conception du mérite découlent des conséquences sur son rôle et sa valeur. Elles achèvent de caractériser les positions de l'école nominaliste au regard de l'histoire et de marquer le sens de son influence.

Il semble tout d'abord que la théorie de l'acceptation doive annuler le mérite proprement dit. En effet, on a pu dire que le nominalisme tendait à ramener toutes nos œuvres au simple mérite *de congruo*. Tel est le jugement porté par A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 653, n. 1, sur la doctrine d'Ockam. Or le même reproche a été formulé à l'adresse de Scot, non seulement par des protestants, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 296, mais aussi par des catholiques. J. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 329.

La position exacte de celui-ci est sans doute plus subtile. Car c'est un fait incontestable qu'il admet, lui aussi, à plusieurs reprises et sans la moindre hésitation, que l'homme peut mériter au sens propre du terme. Témoin cette formule, où il réclame comme suprême condition de l'acte méritoire *l'ordinatio hujus actus ad vitam æternam tanquam meriti condigni ad præmium. Opus Oxon., loc. cit.*, n. 22, p. 963. Cf. *Report. Paris., loc. cit.*, n. 10, p. 97, où il parle de nos œuvres comme d'une cause objective qui nous donne devant Dieu *primo habilitatem acceptationi et postea* [*acceptationem*] *de condigno secundum potentiam ordinatam.* Avec les nuances d'idée et de langage propres au système, le mérite *de condigno* n'en est pas moins ici conservé.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que Scot puisse dire que la rémunération de l'acte méritoire relève, jusqu'à un certain point, de la justice : *Cui secundum regulas divinæ justitiæ judicatur vita æterna reddenda. Opus Oxon., loc. cit.*, n. 18, p. 958. Cf. *Quodlib.*, q. XVII, n. 3, t. XII, p. 461 : *Actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo.* En conséquence, il lui arrive de nous accorder un droit à la gloire : droit suspendu chez le juste qui a péché, *secundum jus sed suspensum;* droit de plein exercice chez le juste qui meurt en état de grâce : *dignus est propinque quia habens jus non suspensum. Opus Oxon.*, l. IV, dist. XXII, n. 12, t. IX, p. 461.

Cependant on ne perdra pas de vue que nos titres restent subordonnés à l'acceptation divine et encourent, de ce chef, une indéniable précarité. [*Deus*] *voluit ipsum* [*actum*] *esse meritum qui, secundum se consideratus, absque tali acceptatione divina secundum strictam justitiam non fuisset dignus tali præmio ex intrinseca bonitate quam haberet ex suis principiis.* Aussi la récompense est-elle nécessairement supérieure au mérite de celui qui l'obtient : *Ideo bene dicitur quod semper Deus præmiat ultra meritum condignum, universaliter quidem ultra dignitatem actus qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam ex mera gratuita acceptione divina. Opus Oxon.*, l. I, dist. XVII, q. III, n. 26, t. V *b*, p. 965. Tous les nominalistes sont restés fidèles, dans la suite, à cette doctrine du Docteur subtil. Voir, pour Biel, C. Feckes, *op. cit.*, p. 82 sq.

« Mais cette diminution théorique de la valeur des œuvres humaines devant Dieu, comme le fait observer assez exactement, dans l'ensemble, H. Schultz *loc. cit.*, p. 296-297, n'a pas d'autre résultat pratique que d'accentuer la confiance dans le mérite. » En effet, continue l'auteur, « Scot, lui aussi » — et l'on peut en dire autant de l'école nominaliste tout entière — « tient fermement d'avance que Dieu a ordonné les choses humaines de telle façon que partout c'est le mérite et la récompense, une règle juridique par conséquent, qui décident de notre béatitude. Le mérite a partout sa place sur les chemins de la vie éternelle... Si donc tout mérite n'est proprement qu'un mérite *de congruo* et n'obtient sa récompense que par une acceptation de Dieu, toutes les différences disparaissent qui, chez les thomistes, restreignaient encore la confiance en nos œuvres propres. Dieu peut considérer comme mérite un acte, tel que la simple attrition, qui n'est pas inspiré par le pur amour. Toute œuvre morale qui procède de la liberté humaine et de sa grâce, il peut la tenir pour un mérite *de condigno*, digne de la récompense éternelle. Ainsi s'élargit, en fait, l'importance du mérite... et rien n'empêche que l'homme puisse mériter tout son salut depuis le commencement si Dieu l'a une fois voulu. »

c) Conséquences : Mérite « de congruo ». — Si la doctrine nominaliste de l'acceptation divine n'est pas, à tout prendre, défavorable au mérite *de condigno*, qui garde dans le système sa place et son importance traditionnelles, elle est certainement favorable au mérite *de congruo*, qui n'a reçu nulle part un relief aussi accentué.

En effet, la part de la préparation humaine à la grâce est ici de plus en plus large. Voir Justification, t. VIII, col. 2128-2129, et l'école nominaliste se montre à ce point généreuse pour la nature qu'on a pu se demander si elle ne compromettait pas la nécessité d'un secours divin surnaturel. Aussi le grief de « néo-pélagianisme » est-il classique à cet égard chez les historiens protestants. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 596, 612, 615. Il s'est même trouvé des théologiens catholiques pour le formuler à l'adresse de Scot, Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, t. II, p. 414, ou du moins de son école. F. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Conzil von Trient*, p. 5.

Non content, en effet, de reprendre les doctrines communes de l'ancienne école franciscaine, voir plus haut, col. 694, sur le libre arbitre considéré comme une *gratia gratis data* et sur la *communis influentia* de Dieu qui suffirait à fonder le caractère surnaturel d'un acte, le Docteur subtil manifeste partout, à n'en pas douter, l'intention de porter à leur maximum les forces de l'homme et la valeur de ses œuvres naturelles. A cet optimisme la thèse de l'acceptation venait fournir une justification théologique : du moment que nos mérites surnaturels eux-mêmes ne valent que par le bon plaisir de Dieu, rien ne l'empêche d'accepter aussi bien les actes de la simple nature qui deviendront méritoires par le fait. C'est à ce point que P. Minges, tout en s'efforçant de disculper Scot des tendances pélagiennes ou semi-pélagiennes qui lui sont imputées, se voit obligé de reconnaître que sa doctrine de la grâce actuelle présente beaucoup et de graves lacunes. *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, Munster-en-W., 1906, p. 88. Il espère cependant pouvoir montrer que sa pensée sur la nécessité et la gratuité du secours divin à la base de nos premiers mouvements vers le bien est « suffisamment correcte ». *Ibid.*, p. 66; cf. p. 101.

On doit tenir compte tout d'abord de la position très nette prise à maintes reprises par le Docteur subtil contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme. Voir Minges, *op. cit.*, p. 56-66, et, ici même, Duns Scot, t. IV, col. 1899-1901. Pour lui, comme pour saint Augustin, la grâce est toujours un don essentiellement et nécessairement gratuit... *Gratia non esset gratia quia esset ex meritis. Opus Oxon.*, l. II, dist. V, q. I, n. 2, t. VI, p. 505. Cf. *Report. Paris.*, l. IV, dist. II, q. I, n. 1, où se lit cette objection : *Gratia gratis datur,*

non meritis redditur, dont l'auteur, dans sa réponse, *ibid.*, n. 11, accepte entièrement le principe : *Quando dicitur quod gratia non gratis datur si meritis redditur, dico quod verum est si meritis accipientis redditur*, t. XI, p. 574 et 577. Cf. *Report. Paris.*, l, I, dist. XVII, q. I, n. 5, t. XI, p. 94 : *Actio meritoria non est in potestate nostra nec naturalibus meremur, quod erat error Pelagii.*

De ces principes on peut voir que Scot fait occasionnellement l'application aux actes bons qui relèvent de notre nature : *Existens in peccato mortali, quantumcumque se disponat, cum ad hoc se disponere non possit sine gratia, ut dicis, sequitur quod erit obstinatus, quia non poterit ab illo resurgere sine gratia. Report. Paris.*, l. III, dist. XVIII, q. II, n. 2, t. XI, p. 491. Il est vrai que cette assertion est émise à propos de la grâce sanctifiante; mais le contexte indique assez bien que la grâce actuelle est comprise dans son rayonnement. Ailleurs, du reste, se lit cette déclaration d'une absolue netteté : *Prima gratia datur homini si vult se disponere per liberum arbitrium, quod potest quilibet* PER ADJUTORIUM GRATIÆ DATUM *quæ omnibus viatoribus datur. Quæst. miscell.*, IV, n. 17, t. III, p. 461. Ces prémisses générales doivent être sous-entendues à tout ce que le Docteur subtil enseigne par ailleurs au sujet du mérite *de congruo*. Minges, *op.cit.*, p. 88-97.

Il faut, du reste, se rappeler aussi que toutes les préparations que l'homme peut et doit faire ne sont, pour Scot, que de simples dispositions à la grâce. *Non plus enim potest peccator viator malus* NISI SE DISPONERE *et tunc dabitur sibi gratia a Deo qua bene postea agit. Opus Oxon.*, l. II, dist. VII, q. un., n. 16, t. VI, p. 570. Encore est-il que, pour quelques-uns du moins, ces dispositions elles-mêmes relèvent du mérite *de congruo*. Cette idée s'exprime dans un passage souvent discuté sur l'attrition naturelle : *Aut de peccatis commissis bene se habet* [*peccator*], *quantum potest ex naturalibus, vel male. Si bene, hoc est displicet sibi quantum tenetur ex naturalibus*, EX CONGRUO MERETUR GRATIAM GRATIS DATAM. *Et si bene utitur ipsa, cito dabitur sibi gratia gratum faciens. Report. Paris.*, l. II, dist. XXVIII, q. un., n. 9, t. XI, p. 377. Sur quoi P. Minges, *op. cit.*, p. 75 et 99, fait observer avec raison que le Docteur subtil ne fait ici que rapporter une opinion émise par Henri de Gand, *Quodl.*, V, q. XX. Mais, du moment qu'il s'abstient de la combattre, n'est-ce pas dire qu'elle répond, dans une certaine mesure, à sa propre pensée? D'où il suit que le mérite *de congruo* ne s'appliquerait pas seulement aux œuvres antérieures à la grâce sanctifiante, faites avec le secours de la grâce actuelle, mais encore aux actes moralement bons qui préparent et obtiennent l'octroi de celle-ci.

S'il peut y avoir quelques doutes sur la pensée de Scot à cet égard, il n'y en a plus pour la plupart de ses disciples. Comme toujours, Biel est ici particulièrement affirmatif : *Anima obicis remotione ac bono motu in Deum ex arbitrii libertate elicito primam gratiam mereri potest de congruo. In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, concl. 4. Cf. *In IVum Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 1, n. 2, où l'auteur invoque à l'appui de sa thèse quelques textes classiques de l'Écriture : Zach., I, 3; Jac., IV, 8; Apoc., III, 20. De fait, cependant, l'homme reste en tout cela sous l'action de la grâce, tout au moins médicinale ; mais, en soi, les œuvres moralement bonnes suffisent pour créer à leur auteur un mérite *de congruo*. Voir C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, p. 37-43, 84-85. L'auteur affirme à tort, *ibid*, p. 39, que « cette doctrine, quoi qu'il en soit de la conviction subjective de Biel, est à peine, ou mieux, pas du tout compatible avec la doctrine de l'Église ».

Du reste, cette conception de Biel lui est commune avec les représentants les plus qualifiés de l'école nominaliste. On la retrouve chez Durand de Saint-Pourçain, *In Ium Sent.*, dist. XVII, q. II; au moins une fois chez Ockam, *In Ium Sent.*, dist. I, q. II; puis chez Roberr Holkot, Adam Wodham, Jacques Almain. En revanche, d'autres docteurs de ce groupe requièrent la grâce actuelle, même pour le simple mérite *de congruo*. Ainsi Henri de Hesse, *In IIum Sent.*, dist. XXVI, q. II, c. 1; Marsile d'Inghem, qui admet la possibilité naturelle de mériter la grâce seulement pour l'état de nature intègre et non pour la nature déchue. *In IIum Sent.*, q. XVIII, a. 3. Grégoire de Rimini combat formellement l'opinion contraire comme entachée de pélagianisme, *In IIum Sent.*, dist. XXVI-XXVIII, q. I, a. 1 : *Nemo potest mereri primam gratiam de condigno nec etiam de congruo contra aliquam sententiam modernorum.* Voir sur ce point C. Feckes, *op. cit.*, p. 91-110, 124-138. On devra donc réformer de ce chef les conclusions généralement acquises chez les historiens de la pensée médiévale, qui ne connaissaient jusqu'ici qu'un nominalisme uniforme, schématisé d'après ses représentants les plus absolus.

Il n'en reste pas moins qu'en général la théologie nominaliste restait portée à élargir le plus possible les conditions suffisantes pour le mérite *de congruo*. Ce qu'elle gagnait en étendue, cette doctrine était d'ailleurs loin, comme bien on pense, de le perdre en fermeté. Tout au contraire, la formule *Facienti quod in se est* n'y est pas seulement conservée et commentée, mais glosée d'adverbes expressifs qui en soulignent la valeur. « Généralement parlant », suivant la remarque du P. Weiss, dans Denifle, *Luther et Luthéranisme*, trad. Paquier, t. III, p. 171, n. 3, l'adage y est ainsi conçu : *Facienti quod in se est Deus infallibiliter* ou bien *necessario dat gratiam.* Voir les textes groupés dans Altenstaig, *Lexicon theol.*, art. *Facere quod in se est*, et *Meritum de congruo*, fol. 109 v°-110 r°, 193 v°. Dans le même sens, Biel aime présenter l'œuvre humaine comme *dispositio ultimata necessitans ad formam.* Voir C. Feckes, *op. cit.*, p. 41.

Non que cette précision fût chose absolument nouvelle, puisqu'on la trouve déjà chez Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, p. IIIa, q. LXIX, m. 5, a. 3, et chez saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 3, qui l'interprètent, l'un et l'autre, dans le sens de l'immutabilité propre au plan divin. Ce qui suffit pour mettre la théologie nominaliste à l'abri du reproche d'erreur que lui adresse C. Feckes, p. 43. Mais le fait de sa plus grande généralisation dans la théologie du XIVe siècle n'en est pas moins significatif d'une tendance. Il doit être particulièrement retenu quand on se rappelle l'influence considérable du nominalisme sur les premiers réformateurs.

Au total, sous une forme ou sous une autre, le mérite de l'homme a toujours sa place obligatoire dans l'économie du surnaturel, à côté de celui du Christ. Témoin cette affirmation synthétique de Biel : *Licet Christi passio sit principale meritum propter quod confertur gratia, apertio regni et gloria, nunquam tamen est sola et totalis causa meritoria. Patet quia semper cum merito Christi concurrit aliqua operatio tanquam meritum de congruo vel de condigno recipientis gratiam vel gloriam. Coll. in Sent.*, III, 19, a. 1, concl. 5.

Seuls les protestants peuvent s'offusquer de ce « concours » entre Dieu et l'homme, qui est la base même de tout le dogme catholique. Il n'en est pas moins vrai que, sur cette foi commune de l'Église, le nominalisme met ici sa marque spéciale, en plaçant sur le même pied d'importance, sinon de valeur, le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo* comme causes partielles du salut.

3. *Tendances pessimistes des mystiques.* — Quelle que fût par ailleurs la différence de leurs principes spéculatifs, réalistes et nominalistes étaient pratiquement d'accord sur ce qu'on pourrait appeler un certain optimisme surnaturel, qui les portait à souligner l'importance et à consacrer didactiquement la valeur du mérite humain. Au contraire, les esprits à tournure mystique suivaient une voie inverse et s'attachaient de préférence à humilier l'homme devant l'infinie sainteté de Dieu.

En raison de ce pessimisme, les anciens protestants croyaient pourvoir saluer en eux des « témoins de la vérité » et les historiens modernes, sans se contenter d'appréciations aussi simplistes, leur accordent à tout le moins une visible sympathie. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 421-455, et F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 621-623, après A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2e édit., Bonn, 1882, t. I, p. 117-141. En dehors de ces partis pris confessionnels, il est certain que la littérature des mystiques représente un courant spécial, qui, sans être le moins du monde opposé à la doctrine catholique du mérite, sert à marquer les limites dans lesquelles les âmes religieuses en ont toujours contenu l'appréciation. Aux textes généraux déjà cités comme expression de cette tendance, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2123-2126, il faut ajouter quelques témoignages plus précis.

a) *Œuvres ascétiques.* — C'est évidemment dans les écrits destinés à nourrir la dévotion que ce pessimisme doit surtout s'affirmer. En pareille matière, il ne saurait être question d'écoles, mais de tendances, qui s'accusent en traits plus ou moins vifs au hasard des occasions. On se contentera d'en relever ici quelques spécimens, dont l'exploration méthodique de cette vaste littérature ne manquerait évidemment pas d'enrichir le nombre.

Dans le petit volume populaire où H. Denifle a groupé en une sorte d'anthologie, malheureusement sans indiquer ses sources, la fleur de ses lectures à travers les mystiques allemands du XIVe siècle, se trouve, dès les premières pages, un chapitre assez étendu sur « la corruption de notre nature ». H. Denifle, *Das christliche Leben*, 4e édit., Graz, 1895, p. 13-18. Plus loin, il convie l'homme à « l'humble connaissance de soi-même », p. 60-67, et l'invite à mettre en Dieu sa confiance à l'heure de la mort, p. 333-337. Il n'est pas, en effet, de thèmes plus fréquents sous la plume des mystiques; mais il n'en est pas un non plus qui ne tende d'une façon ou de l'autre à rabaisser l'estime que l'âme pourrait avoir de ses propres œuvres.

Tel est le but que Ludolphe le Chartreux assigne précisément à ses célèbres méditations sur la vie du Christ. *Caveat prudenter fidelis peccator*, y lit-on dès le prologue, *ut nunquam, in quocumque statu fuerit, confidentiam in meritis suis habeat, sed tanquam mendicus pauperculus omnino nudissimus ad eleemosynam dominicam mendicandam semper vacuus accedat.* Et qu'on ne croie pas à une pieuse fiction; l'auteur veut qu'on l'entende à la lettre : *Hæc autem faciat, non quasi ex humilitate ficta merita sua abscondens, sed certissime sciens quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens. Vita Christi*, prolog., édit de Lyon, 1510, col. 5.

Chez sainte Brigitte, le Christ se plaint également de l'orgueil humain : *Sic homines per superbiam suam volunt ascendere in cælum, et non confidunt in me sed in se. Revelationes*, I, 53, édit. de Rome, 1606, p. 87. Un peu plus loin, le mal est indiqué d'une manière plus précise : *Nam sunt quidam qui meritis suis obtinere credunt cælum... Alii sunt qui operibus suis satisfacere Deo putant pro excessibus suis. Quorum omnium error omnino damnabilis est. Ibid.*, IV, 20, p. 261. Le remède est, en conséquence, de tenir pour rien nos mérites, encore qu'ils soient nécessaires : *Non in bonis operibus nostris debemus confidere, quæ, quantumcumque magna sint, quasi nulla reputare debemus, licet necessaria sint; sed cum humilitate sperare debemus in sola misericordia Dei. Ibid.*, VI, 69, p. 582.

Le mépris de l'œuvre humaine s'affirme sans la moindre compensation dans cette fameuse *Théologie Germanique* dont Luther devait faire un de ses livres de chevet. « C'est une grande folie pour l'homme et la créature de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose par eux-mêmes, et particulièrement de penser qu'ils savent ou peuvent quelque chose qui leur permettrait de beaucoup mériter ou obtenir auprès de Dieu. De cette façon on fait injure à Dieu, pour qui sait bien comprendre. » *Theologia deutsch*, 44, édit. F. Pfeiffer, Stuttgart, 1855, p. 188-189.

Même note chez Jean Wessel, *De magnitudine passionis*, 44, 46, dont A. Ritschl, *op. cit.*, p. 131, détache ces phrases significatives : *Gloria nostra est in solo Deo suam in nobis caritatem commendante... Qui Evangelium audiens credit..., quantalibet pro consequendo faciat et patiatur, non sua opera, non se operantem extollit; sed, propensus in eum quem amat, nihil sibi ipsi tribuit qui scit nihil habere ex se... Vere omnes justitiæ nostræ velut pannus menstruatæ, ut vere non tam justi sed mere injusti plectendique convincamur.*

De ces formules aujourd'hui oubliées on rapprochera celles que nous lisons encore dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, I, VII, 3 : *Non superbias de operibus bonis, quia aliter sunt judicia Dei quam hominum, cui sæpe displicet quod hominibus placet.* Et de même, III, IX, 2, où Dieu s'adresse à l'âme en ces termes : *Nihil ergo tibi de bono adscribere debes, nec alicui homini virtutem attribuas; sed totum da Deo, sine quo nihil habet homo. Ego totum dedi : ego totum rehabere volo.*

C'est surtout au moment de paraître devant Dieu que ces humbles dispositions sont de mise. Des formulaires *ad hoc* s'efforçaient de les inculquer aux mourants. Un des plus importants et des plus caractéristiques est celui qui porte, sans peut-être beaucoup de garanties, le nom de saint Anselme, que d'innombrables éditions ou traductions mirent, au cours du Moyen Age, entre les mains du clergé paroissial dans tous les pays. Le thème de toute l'exhortation est d'opposer aux œuvres mauvaises de l'homme la confiance exclusive dans les mérites du Christ et tout spécialement de sa mort. En voici la partie centrale : *...In hac sola morte totam fiduciam tuam constitue; in nulla alia re fiduciam habeas... Hac sola te totum contege, hac morte te totum involve. Et si Dominus Deus voluerit te judicare, dic : Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi objicio inter me et judicium tuum; aliter non contendo tecum... Si dixerit tibi quia meruisti damnationem, dic : Domine, mortem Domini nostri Jesu Christi pono inter te et mala merita mea, ipsiusque meritum offero pro merito quod habere debuissem nec habeo. Admon. morienti, P. L.*, t. CLVIII, col. 686-687.

L'inspiration commune de ces divers témoignages est manifestement de réduire l'appréciation pratique du mérite humain par le sentiment vécu de son déficit.

b) *Œuvres exégétiques.* — On saisit en maints endroits la même tendance dans les productions les plus populaires de l'exégèse médiévale, qui, sans être aussi répandues que les œuvres proprement ascétiques, peuvent et doivent en être rapprochées à ce point de vue.

Les protestants se réfèrent volontiers à quelques gloses de Nicolas de Lyre. C'est ainsi qu'on y peut trouver sur Joan., X, 12 : *Gloria cælestis non dicitur proprie*

merces, sed tantummodo large, in quantum omne quod redditur in præmium laboris dicitur merces. Ratio autem hujus est quia hereditas distinguitur a mercede proprie dicta, sicut filius cui debetur hereditas distinguitur ab operario conductitio cui debetur merces. Gloria autem cælestis redditur fidelibus sicut hereditas liberis; propter quod non habet rationem mercedis. Biblia sacra, Bâle, 1507, t. v, fol. 216 v°. Encore faut-il tenir compte que, même pour les fidèles, la gloire est entièrement hors de proportion avec leur nature : *Salus æterna excedit totaliter facultatem humanæ naturæ; propter quod non potest eam attingere nisi ex largitate divinæ misericordiæ. In Tit.*, III, 5, *ibid.*, t. VI, fol. 130 r°. Mais le pessimisme trouvait surtout un aliment tout indiqué dans le texte d'Isaïe, LXIV, 6 : *Facti sumus sicut immundus omnes nos et quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.* Nicolas de Lyre l'entend, au sens historique, des Juifs seulement; mais d'autres lui donnent un sens absolu et l'appliquent aux œuvres des chrétiens.

A ce titre, cette formule réaliste revient très souvent sous la plume de saint Bonaventure. Voir *In II*um *Sent.*, dist. XVII, a. 2, q. III, t. II, p. 667; *Com. in Luc.*, XI, 34, t. VII, p. 287; *Opusc.*, XVII : *Sermo sup. reg. Fratrum minorum*, 19, t. VIII, p. 443; *De sabbato sancto*, serm. I, 2, t. IX, p. 268 ; *De sanctis Angelis*, serm. V, p. 622 ; *De Assumptione*, serm. V, p. 699. Denys le Chartreux l'interprète, lui aussi, *de omnibus quasi generaliter*, et voici le commentaire qu'il en donne : *Omnia opera nostra, interiora et exteriora, bona et meritoria, tantis sunt imperfectionibus vitiisque permixta ut comparari possint panno menstrui fluxu polluto. Et hoc potissimum verum est si referantur justitiæ nostræ ad sincerissimam atque immensam Dei puritatem.* A l'appui de son interprétation, l'auteur de rappeler quelques textes du même ordre, tels que Job, XV, 15; XXV, 5-6; Luc., XVII, 10. En regard, les textes où nous sommes conviés à la perfection s'entendent *de perfectione et sanctitate secundum modum parvitatis humanæ pensata, videlicet humanæ conditionis infirmitate, cui modica æquitas reputatur pro magna. Enarr. in Isaiam*, art. 93, *Opera omnia*, t. VIII, Montreuil, 1899, p. 746-747. Cf. *Enar. in Lucam*, art. 40, t. XII, p. 137 : *Quid nobis incumbit, qui in tam multis offendimus ut ea ipsa quæ forsan implemus præcepta tam imperfecte implemus, ita ut, juxta Isaiam, universæ justitiæ nostræ sint quasi pannus menstruatæ?*

Au demeurant, pour ne pas majorer à l'excès, comme l'ont fait trop souvent les théologiens de la Réforme, la portée de ces déclarations pessimistes familières aux mystiques, on ne perdra pas de vue ces observations très judicieuses de Ritschl, *op. cit.*, p. 120-121. « C'est depuis saint Bernard l'originalité du catholicisme latin que d'unir l'appréciation des bonnes œuvres en tant que mérites et la neutralisation des mêmes œuvres par la considération de la grâce. ...Voilà pourquoi, chez les catholiques, une double direction est possible : celle de la justice des œuvres, qui se rattache à la première exigence, et celle, inversement, de l'abandon à la grâce de Dieu, qui provient de la seconde. » On n'oubliera d'ailleurs pas que « Tauler, comme les autres ascètes et mystiques du Moyen Age, quand il suggère de renoncer à la valeur de nos mérites, s'adresse à des chrétiens avancés en sainteté et par là-même précisément chargés de mérites ».

Il n'y a donc pas lieu d'opposer entre eux mystiques et scolastiques. D'autant que les mêmes auteurs sont souvent, à l'occasion, l'un et l'autre. Les nuances incontestables qui distinguent leurs exposés ne tiennent pas à une opposition de doctrines, mais seulement à une tournure différente des esprits. Étant donné que le christianisme complet intéresse tout à la fois le sens moral et le sens religieux, n'est-il pas naturel que ses représentants, suivant leur vocation spéciale ou leur ministère, se montrent sensibles de préférence tantôt à celui-ci tantôt à celui-là? Le Moyen Age a connu ces deux tendances, comme du reste les connurent et les connaîtront toutes les époques; dans l'École elle-même il y eut des controverses spéculatives, mais sans que personne songeât à se montrer surpris de cette inévitable et bienfaisante variété.

C'est que plus fondamentale encore était l'unité des intelligences et des âmes dans la ferme possession de la foi catholique en la dignité de la grâce, en la valeur et en la nécessité des œuvres qu'elle inspire. Des divergences qui se manifestent à cet égard entre les auteurs et les écoles on peut et doit dire, avec J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 505, qu'elles ne sont que de simples opinions théologiques sans importance, du moment que l'œuvre du Christ est ici conçue, contrairement au protestantisme, non plus comme « la base permanente » — on entendra exclusive de toute coopération de notre part — « mais comme la condition éloignée du salut ». Il fallut, en effet, la Réforme pour briser l'harmonie de ces éléments solidaires que l'Église n'avait jamais cessé de maintenir et que le génie de l'École venait d'organiser en un système cohérent de l'ordre surnaturel.

IV. LA DOCTRINE DU MÉRITE A L'ÉPOQUE DE LA RÉFORME. — Au cours des discussions préparatoires dans lesquelles les Pères de Trente étudiaient le futur décret sur la justification, l'archevêque d'Aix avait l'occasion de constater que le seul mot de mérite était de ceux qui avaient tout particulièrement le don d'exciter l'aversion des luthériens : ...*Nomen ipsum meriti lutheranis tam odiosum et abominabile*, quelques lignes plus loin : *tam execrabile.* Séance du 1er octobre 1546, dans *Conc. Trid.*, t. V, édit. Ehses, p. 449. Cette impression d'un contemporain est un témoignage de premier ordre sur l'attitude des réformateurs à l'égard du mérite.

Il est vrai que, plus tard, un de leurs plus importants théologiens, Martin Chemnitz, devait dire, *Examen conc. Trid. : De bonis operibus*, q. IV, édit. de Francfort, 1596, t. I, p. 185 : *In hanc sententiam nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent, sicut etiam patribus usitatum fuit*, et que ce texte est repris sans la moindre réserve par un représentant non moins fidèle de la plus stricte orthodoxie protestante, J. Gerhard, *Loc. theol.*, l. XVIII, c. VIII, n. 88, édit. Cotta, t. VIII, p. 81. Mais cette affirmation s'entoure chez eux de distinctions telles qu'en conservant le mot ils suppriment visiblement la chose.

On ne saurait contester que la Réforme ne soit historiquement marquée par un mouvement de vive opposition à l'égard du mérite. Et c'est de quoi, bien entendu, ses partisans veulent lui faire honneur. « La Réformation, rétablissant le véritable rapport entre la justification et la sanctification, entre la foi et les œuvres, a ruiné l'idée d'un mérite quelconque attribué à l'homme. Ses théologiens enseignent que la justice personnelle de Jésus-Christ nous est imputée par la foi, c'est-à-dire par la ferme persuasion dans laquelle nous sommes que nos péchés nous sont pardonnés par ses mérites, tellement qu'il suffit d'avoir cette ferme persuasion pour être justifié en effet. Les bonnes œuvres découlent de la foi, comme les fruits de l'arbre, sans qu'elles puissent conférer à l'homme le moindre mérite. Tout en lui, le commencement, la suite et la fin, est l'œuvre de la grâce divine que nous assimilons *sola fide.* » Art. *Mérite*, dans F. Lichtenberger, *Encycl. des sciences religieuses*, t. IX, p. 90. Cf. J. Kunze, art. *Verdienst*, p. 506 : « La Réforma-

tion fut proprement une lutte contre la doctrine du mérite. »

En effet, la notion de mérite tenait de trop près à celle de justification pour ne pas subir le contre-coup des modifications profondes que le protestantisme imprimait à celle-ci. Cette opposition devait avoir pour résultat, en même temps que de faire surgir une immense littérature de controverse, d'amener l'Église à définir la foi traditionnelle qu'elle avait jusque-là possédée en pleine paix. — I. Doctrine de la Réforme. II. Opposition catholique (col. 728). III. Définition du concile de Trente (col. 735).

I. Doctrine de la Réforme. — Tout le système protestant de la justification par la foi seule, que nous avons exposé en son lieu, voir Justification, t. viii, col. 2132-2154, entraînait comme contre-partie, sinon comme point de départ, une hostilité radicale envers la doctrine catholique des œuvres et, par conséquent, du mérite qui en est le fruit. Cependant l'inévitable réaction de l'esprit chrétien contre le mysticisme destructeur du premier jour, pour ne rien dire des tempéraments qu'imposaient les nécessités d'ordre ecclésiastique et politique, allait ramener peu à peu ce que la théorie semblait exclure absolument. *Adversarii*, notait déjà Bellarmin, *quamvis initio valde contemptim loquerentur de operibus bonis, paulatim tamen cœperunt nonnihil eis attribuere. De justif.*, l. V, c. i, *Opera*, t. vi, p. 343.

De cette évolution la doctrine protestante du mérite porte partout la trace. Au lieu de ce développement rectiligne que la logique faisait attendre et que la ferveur de ses partisans voudrait parfois lui attribuer, elle présente des combinaisons et des retouches, où l'on devine le besoin obscur de satisfaire aux exigences inverses de la foi traditionnelle et des principes nouveaux. Il importe donc ici, plus que jamais, de distinguer, en l'exposant, les époques et les familles, pour y noter ce que chacune, sur le fond commun de la Réforme, peut offrir de plus ou moins grande originalité.

1° *Luthéranisme primitif.* — C'est dans les manifestes personnels des réformateurs allemands, soit principalement dans les premiers écrits de Luther et de Mélanchthon, qu'il faut chercher la physionomie originelle du protestantisme, alors qu'il jaillissait en pleine vie de ces âmes passionnées, et ignorait ou dédaignait encore les palliatifs qui viendront bientôt en arrondir les angles trop saillants.

1. *Doctrine de Luther.* — Élevé dans le triple culte de la foi catholique, de l'ascétisme monacal et de la théologie nominaliste, Luther s'en est peu à peu détaché, sous la pression de ses expériences subjectives, pour y substituer le nouvel Évangile de la justification par la seule foi. Placée par sa nature même au centre de ce drame, la doctrine du mérite ne pouvait qu'en suivre le mouvement.

a) *Avant la rupture.* — Dans les écrits qui remontent à la période catholique de sa carrière, Luther reflète, avec les principes de la foi commune, les positions essentielles de la théologie médiévale. C'est ainsi, bien entendu, qu'il affirme que notre salut est dû à la pure miséricorde de Dieu. *Voluntarie, inquit* (Jac., i, 18), *genuit nos verbo veritatis..., hoc est gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito neque dignitate.* Sermon de 1512, dans *Luthers Werke*, édit. de Weimar (désignée dorénavent par le sigle W.), t. i, p. 10. Dans son commentaire du ps. lxxxiv, il s'élève avec énergie contre les « hypocrites » qui voudraient s'appuyer sur leur propre justice : *Veritatem Dei non ex pura gratia promittentis estimant per quam justificentur, sed ex merito sue justitie precedente eam requirunt*, et il leur oppose le fait de notre rédemption absolument gratuite par l'avènement du Christ : *Quod Christus venit et natus est promissio sola fuit et non meritum. Dictata sup. Psalt.*, ps. lxxxiv, 12, W., t. iv, p. 17. Mais tout cela ne signifie rien de plus que l'affirmation du dogme catholique de la grâce.

Aussi bien Luther admet-il qu'à l'application personnelle de cette grâce initiale nous pouvons et devons nous préparer. Pour caractériser cette préparation, il accepte sans hésiter le mérite *de congruo*. Cette expression, qui se trouve incidemment dans ses gloses sur les *Sentences*, l. II, dist. XXVI, c. viii, W., t. ix, p. 72, est adoptée *ex professo* et très exactement rattachée à la tradition médiévale dans le commentaire sur le Psautier : *Hinc recte dicunt doctores quod homini facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam et, licet non de condigno sese possit ad gratiam præparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiæ. Dict. sup. Psalt.*, ps. cxiii, 1, W., t. iv, p. 262. Voir de même ps. cxviii, 17, *ibid.*, p. 312.

Il est vrai que cette préparation elle-même relève de la grâce pour chacun de nous, exactement comme l'avènement du Christ pour l'ensemble du genre humain : *Sicut humanum genus recepit Christum non ut justitiam suam sed ut misericordiam Dei, quantumlibet congrue sese disponebat, ita quilibet gratiam ejus gratis accipit quantumlibet sese congrue disponat. Dict. sup. Psal.*, ps. cxviii, 41, *ibid.*, p. 329. Cf. *ibid.*, 149, p. 376. Mais, sous le bénéfice de cette action divine, la valeur de nos œuvres n'en est pas moins réelle. — A plus forte raison pouvons-nous mériter la gloire. Sans nul doute, nos mérites ne sont jamais que des dons de Dieu; Luther semble avoir une prédilection pour le distique médiéval, voir col. 695, qui schématisait cette doctrine augustinienne. Voir ses gloses marginales sur le livre des *Sentences*, l. II, dist., XXVII, c. vii, W., t, ix, p. 72, et sur les sermons de Tauler, *ibid.*, p. 99. De même, il n'admet à l'égard de la céleste récompense qu'un mérite *de congruo. Dict. sup. Psalt.*, ps. cxiii, 1, W., t. iv, p. 262. Mais ce nominalisme aigu, qui eut ses représentants aux meilleures époques du Moyen Age, voir col. 690, ne l'empêchait pas de professer l'idée de la plus stricte rétribution. C'est ainsi que la parole du Psalmiste : *Retribue servo tuo*, peut fort bien, d'après lui, être entendue dans ce sens : *Fac ut retribuas, ut meritum habeam cui premium fiat et retributio in patria. Dict. sup. Psalt.*, ps. cxviii, 17, W., t. iv, p. 313.

Çà et là pourtant se manifeste une tendance incontestablement pessimiste : *Justitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannus menstruatæ ac sic potius justitia Christi regnet in nobis, dum per ipsum et in ipso confidimus salvari, non ex nobis. Ibid.*, 163, p. 383. Cf. ps. cxlii, 1, *ibid.*, p. 443 : *Peto de peccatis redimi... per fidelitatem promissi tui..., non in merito meo.* Dans deux sermons de la même époque (3 et 24 août 1516), Luther éprouve le besoin de critiquer la définition de l'espérance donnée par Pierre Lombard, voir col. 678, et d'opposer la confiance en Dieu seul à la confiance aux œuvres. Sermons pour les xie et xive dimanches après la Trinité, W., t. i, p. 70-71, 84-85.

Son commentaire sur l'Épître aux Romains (avril 1515-octobre 1516) caractérise fort bien cette période de transition. Comme le reconnaît F. Loofs, *Dogmengeschichte*, p. 708, après Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. ii, p. 410-412, Luther y admet encore, même pour les païens, une préparation à la grâce : *Quicumque legem implet est in Christo et datur ei gratia per sui præparationem ad eamdem quantum in se est. In Rom.*, ii, 12, édit. Ficker, Leipzig, 1908, t. ii, p. 38. Cf. *ibid.*, 14, p. 42 : *Per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt,*

meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit..., sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparaverunt. Et ceci se réfère à une loi générale de la Providence : *Non enim dabitur gratia sine ista agricultura sui ipsius. Ibid.*, III, 21, p. 93. Cf. III, 5, p. 71 : *Per ipsa tanquam preparatoria tandem apti et capaces fieri possimus justitie Dei*; III, 22, p. 91 : *Nec opera precedentia nec sequentia justificant..., precedentia quidem quia preparant ad justitiam, sequentia vero quia requirunt jam factam justificationem.* Il lui arrive même une fois d'employer, à tout le moins au sens large, le mot de mérite : *...Sic humiliati et impios... nos confessi mereamur justificari ex ipso.* III, 17, p. 84.

Mais déjà on voit percer un peu partout le pessimisme le plus radical. Il n'y a que des *stulti*, des *Sawtheologen*, pour imaginer « que l'homme puisse par ses seules forces aimer Dieu par-dessus toutes choses et accomplir les préceptes, au moins quant à la substance de l'acte, sinon quant à l'intention de celui qui les a portés. » IV, 7, p. 110; cf. VIII, 3 et IX, 16, p. 187 et 225. En réalité, *invita est [voluntas] ad bonum, prona ad malum... Ideo recte dixi quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus.* IV, 7, p. 114. Aussi nos bonnes œuvres elles-mêmes sont-elles coupables devant Dieu : *...Si judicio Dei offerantur, peccata sint et inveniantur... Bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret.* D'où il suit qu'il n'y a pas plus de place pour le mérite que pour le péché véniel : *Ex quo patet quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua, sed nec meritum. Ibid.*, p. 123. Au service de sa thèse, Luther ne manque pas, bien entendu, d'utiliser le texte d'Isaïe, LXIV, 6, *ibid.*, p. 122, et XI, 4, p. 256.

Ces sentiments éclatent au grand jour dans sa fameuse *Quæstio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516), où l'auteur énonce cette thèse : *Homo, Dei gratia exclusa, præcepta ejus servare nequaquam potest, neque se vel de congruo vel de condigno ad gratiam præparare.* D'où il conclut : *Homo quando facit quod in se est peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit.* W., t. I, p. 147-148. Voir de même la *Disputatio* de Heidelberg (1518), *ibid.*, p. 373-374. Dans un sermon de la même époque, on peut lire cette invective contre le mérite *de congruo*, que naguère le réformateur admettait sans difficulté : *Impiissimi sunt qui docent nos paratos esse debere merito congrui atque ii plus diabolo fugiendi sunt.* W., t. IV, p. 612.

Parti du catholicisme traditionnel, Luther a évolué vers une conception personnelle qui enlève aux œuvres humaines toute sorte de valeur. C'est dans cette voie nouvelle qu'il va désormais avancer rapidement.

b) Depuis la rupture. — Tous les principes de Luther devaient, en effet, le porter à la négation du mérite. Un des théologiens protestants qui l'ont étudié de la manière la plus objective met bien en évidence cette logique intérieure de son système.

« La grâce est pour lui la souveraine activité de Dieu en tant qu'elle est bonté rédemptrice. Si l'on se met ce fait devant les yeux, on comprend que Luther devait être intimement opposé au concept de mérite. Si Dieu fait tout..., le mérite de l'homme est exclu sous toutes ses formes et dans toutes les directions. Ni on ne peut faire d'actes méritoires *de congruo* avant la réception de la grâce, ni, après l'avoir reçue, mériter *de condigno* la vie éternelle... Dieu donne et fait tout, et l'homme reçoit : il n'y a aucune place pour le mérite entre l'homme et Dieu. » R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 151-152. Son anthropologie, toute dominée par les sombres perspectives de la chute, ne s'y oppose pas moins que sa théodicée. « De même que le mérite est entièrement exclu par la considération de la souveraine activité divine, il l'est aussi par l'idée de la corruption complète de l'homme. » *Ibid.*, p. 168. Il faut en dire autant de sa christologie, *ibid.*, p. 194, où la satisfaction et les mérites du Christ sont exaltés au point de supprimer les nôtres. On peut y ajouter également sa conception toute nominaliste de la grâce, qui n'est plus une réalité intérieure, mais la simple bienveillance de Dieu, *favor Dei*, dont la foi nous donne la conviction. « Dès là que le sentiment de cette « grâce divine » forme et doit former la base durable de toute piété, il n'y a plus aucune place pour des mérites. » J. Kunze, art. *Verdienst, loc. cit.*, p. 507.

Cette logique intérieure du système luthérien n'a pas manqué de porter ses fruits. Dans ses *Operationes in Psalmos* (1519-1521), ps. V, 12, le réformateur s'élève plus que jamais contre les *justitiarii*, qui, à la suite de P. Lombard, veulent faire reposer notre espérance sur le sentiment de nos mérites. *Ex qua sententia quid aliud potuit sequi quam ruina universæ theologiæ, ignorantia Christi et crucis ejus et oblivio, ut apud Hieremiam queritur, Dei diebus innumeris.* W., t. V, p. 163. A quoi il oppose son système de la justification, qui place en Dieu seul tout notre espoir, *spes purissima in purissimum Deum. Ibid.*, p. 166. Non pas qu'il veuille encore éliminer entièrement le terme de mérite, mais la chose y est manifestement réduite à rien. *Sunt itaque merita et nulla merita in nobis : sunt quia dona Dei sunt et opera ipsius solius; nulla sunt, quia non plus de illis possumus præsumere quam ullus novissimus peccator in quo nondum aliquid operatur Deus. Ibid.*, p. 169.

Vers la même époque, son premier commentaire sur l'Épître aux Galates (1519) lui fournit l'occasion de dénoncer l'illusion et l'erreur des chrétiens qui s'imaginent pouvoir compter sur leurs mérites et mettent tous leurs soins à s'en amasser. *Turbinibus traditionum legumque humanarum, deinde indoctorum Scripturæ interpretum et concionatorum in merita nostra trudimur, ex nobis satisfacimus peccatis, et non ad purganda vitia carnis destruendumque corpus peccati opera nostra dirigimus, sed velut jam puri et sancti tantum cumulamus ea velut frumentum in horreum, quibus Deum debitorem faciamus et in cælo nescio qua altitudine sedeamus. Cæci, cæci, cæci : his omnibus nihil prodest, alio consilio justificant seipsos.* W., t. II, p. 562. Voir de même son explication du *Pater* (1519), où sur la demande *Dimitte nobis debita nostra* il greffe cette glose : *Nullis rebus quas petimus digni sumus nec quidquam mereri possumus.* J. T. Müller, *Symb. Bücher*, p. 360.

En apparence, on pourrait croire que le réformateur n'en veut ici qu'au pharisaïsme de ces âmes mal éclairées qui croient pouvoir placer toute leur confiance dans leurs œuvres propres. Mais visiblement ses critiques atteignent l'usage non moins que l'abus. Il suffit de considérer qu'à cette conception il oppose celle de la justification par la foi seule, pour se rendre compte que la grâce du Christ lui paraît exclure comme un sacrilège l'idée même d'un mérite quelconque de notre part. « Quant aux fruits obtenus par les justes, note un théologien protestant, il consent bien à ce qu'on leur donne le nom de mérite. Mais, en elles-mêmes et par elles-mêmes, les œuvres des justes n'ont rien à mériter. » J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 2e édit., Stuttgart, 1883, t. II, p. 460.

Si Luther ne veut pas entendre parler de mérites après la justification, à plus forte raison pour s'y préparer. Dans son petit traité *De abroganda missa privata* (1521), où il condamne violemment les *principia fidei Parrhisiensium et Papensium*, il leur reproche, en particulier, d'enseigner : *Hominem posse faciendo quod in se est infallibiter et necessario mereri gratiam, sed de congruo.* Ce qui lui paraît un blasphème

contre le Christ Rédempteur. W., t. VIII, p. 467-468.

Dans l'intervalle, Léon X avait fulminé la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), où il condamnait les principales doctrines du novateur. Si aucune de ces propositions n'est directement relative au mérite, quelques-unes visent le pessimisme spirituel qui lui interdisait de le reconnaître. Ainsi les propositions 31-32, Denzinger-Bannwart, n. 771-772 : « Dans toute œuvre bonne, le juste pèche mortellement » et les mieux faites sont au moins « un péché véniel ». La proposition 36, *ibid.*, n. 776, exprime le principe de tout le système : « Après le péché, le libre arbitre n'est plus qu'un vain mot et, en faisant ce qui dépend de lui, il pèche mortellement. » Cette condamnation ne fit qu'exaspérer la résistance de Luther, qui prit désormais contre le mérite une position de plus en plus agressive. Dans son traité *De servo arbitrio* (1525), il critique déjà le concept de mérite. W., t. XVIII, p. 693-695 et 769. Mais le spécimen le plus complet de sa pensée est sans doute fourni par un *excursus* inséré dans son second commentaire de l'Épître aux Galates, professé en 1531 mais imprimé seulement en 1535, qui devient une véritable dissertation sur le mérite. W., t. XL *a*, p. 220-238.

La thèse énoncée dès les premières lignes est une réprobation formelle de la doctrine catholique : *Damnanda est perniciosa et impia opinio papistarum qui tribuunt operi operato meritum gratiæ et remissionis peccatorum.* P. 220. Et pour bien marquer son sentiment, Luther commence aussitôt par exposer la doctrine reçue, qui se résume en ces deux membres solidaires : mérite *de congruo* avant la justification, mérite *de condigno* après. Il écarte résolument l'un et l'autre comme également contraires à la grâce : *Quare cum Paulo in totum negamus meritum congrui et condigni, et certa fiducia pronuntiamus istas speculationes esse mera ludibria Satanæ, ... inania figmenta et speculabilia hominum otiosorum somnia de rebus nihili.* P. 223. La raison en est que toutes nos œuvres sont mauvaises : *Vera christianismi ratio hæc est quod homo primum per legem agnoscat se esse peccatorem, cui impossibile sit ullum bonum opus facere. Ibid.* Seul le Christ a fait *opera et merita congrui et condigni.* P. 232. Quant à nous, il nous appartient seulement de nous les approprier par la foi. *Itaque per fidem Christi donantur nobis omnia : gratia, pax, remissio peccatorum, salus et vita æterna, non per meritum congrui et condigni.* P. 236. Les prétendues œuvres méritoires du catholicisme sont *abominabiles blasphemiæ Dei, sacrilegia et abnegationes Christi.* P. 237; cf. *ibid.*, p. 291, 302-303. Voir de même ses commentaires sur la Genèse, VIII, 21, W., t. XLII, p. 348-349.

On retrouve les mêmes conceptions dans les sermons populaires sur saint Matthieu imprimés par Luther en 1532 : « Quand on parle de ce point essentiel dans le christianisme..., c'est-à-dire de savoir comment on devient pieux devant Dieu, comment on obtient le pardon de ses péchés et la vie éternelle, il faut écarter entièrement tout mérite de notre part. Celui qui veut en faire état, il faut le fouler aux pieds et le condamner à l'enfer avec le diable, comme adversaire de la grâce et négateur du Christ. » W., t. XXXII, p. 538-540.

« C'est, écrit H. Schultz, *loc. cit.*, p. 554, le besoin d'opposition à l'ensemble constitué par les notions de mérite et de satisfaction qui représente proprement la force religieuse et l'élan d'où sortit la Réforme. » Il est, en tout cas, certain que cette réaction anticatholique fut, pour le premier des réformateurs, sinon l'origine de son système, du moins la plus ardente et la plus constante de ses inspirations.

2. *Doctrine de Mélanchthon.* — A cette matière en fusion que Luther déversait au cours d'écrits puissants et tumultueux, non d'ailleurs sans y mêler en abondance les scories de la polémique, il manquait encore la forme qui fait les systèmes : Mélanchthon eut pour rôle de la lui donner. Les *Loci communes*, dont la première édition parut en 1521, allaient être pendant de longues années le bréviaire de la Réforme. Or on y retrouve l'expression méthodique et modérée des thèses radicales déjà relevées chez Luther. Et le fait est d'autant plus significatif que les éditions postérieures leur feront subir de notables atténuations.

a) *Avant la justification.* — Bien entendu, c'est l'idée d'une préparation à la grâce par les œuvres naturelles de l'homme qui est tout d'abord et le plus vivement critiquée.

Mélanchthon, en effet, pose comme postulat l'absolue perversion de la nature par le péché originel. Il s'élève contre les *novi pelagiani, qui, etsi non negent esse peccatum originale, negant tamen eam esse vim peccati originalis ut omnia hominum opera, omnes hominum conatus sint peccata. Corpus reformatorum*, t. XXI, col. 99. Pour lui, il condense, au contraire, sa pensée dans cette formule : *Omnes homines per vires naturæ vere semperque peccatores sunt et peccant. Ibid.*, col. 101. Ce qu'il s'efforce d'établir par de nombreux textes pris dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Parmi les conclusions finales qu'il donne comme le résumé de sa doctrine, col. 114, se trouve celle-ci, qui reflète très fidèlement le pessimisme de Luther : *Ita fit ut homo per vires naturales nihil possit nisi peccare.*

D'où il suit que tout mérite est impossible : *Tu vero certo sic sentias nihil neque boni neque meritorii fieri posse ab homine per vires naturæ.* Col. 103. En conséquence, le mérite *de congruo* est âprement combattu comme une invention sophistique : *Jam quæ prodidere sophistæ de merito congrui, scilicet quod operibus moralibus, id est quæ viribus naturæ nostræ facimus, de congruo, sic loquuntur, mereamur gratiam ipse lector intelligis blasphemias esse in injuriam gratiæ Dei ementitas; etiam cum naturæ humanæ vires citra Spiritus Sancti afflatum non possint nisi peccare.* Et l'auteur de conclure : *Quid merebimur nostris conatibus nisi iram? Ibid.*, col. 110.

Non seulement le mérite *de congruo*, mais l'idée même d'une préparation à la grâce lui paraît inadmissible. *Quare tantum abest ut gratiam per eas [bonas intentiones] impetremus ut nihil sit quod perinde gratiæ adversetur atque illæ pharisaïcæ præparationes... Quis est enim misericordiæ locus si respectus est nostrorum operum? Quæ est gratiæ gloria, ut paulinis verbis utar, si debetur nostris operibus? Ibid.* Sous peine de renier la grâce, il faut donc admettre la complète inutilité des œuvres humaines en vue de la justification. Et cette vanité elle-même a sa source dans leur foncière et incurable malice : *Quid igitur opera? Quæ præcedunt justificationem, liberi arbitrii opera, ea omnia maledictæ arboris maledicti fructus sunt. Ibid.*, col. 177.

b) *Après la justification.* — Or la grâce même de la justification ne change pas cette situation déplorable de notre nature déchue.

Il faut se rappeler, en effet, que, dans l'orthodoxie selon la Réforme, la concupiscence coupable persiste tout entière dans l'âme justifiée. Un principe mauvais ne cesse d'agir en elle, qui en vicie radicalement toutes les œuvres. Aussi n'y a-t-il pas de différence à faire, suivant Mélanchthon, dans l'appréciation de notre état réel avant la justification et après. *Quæ vero opera justificationem consequuntur, ea, tametsi a Spiritu Dei qui occupavit corda justificatorum, tamen, quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda. Ibid.*, col. 178. Dans ces conditions, il ne saurait plus être question de mérite. C'est ce que l'auteur conclut avec

une implacable précision : *Proinde quod in his etiam operibus immundum quiddam est, justitiæ adpellationem non merentur et, quaqua te verteris, sive ad opera præcedentia justificationem, sive ad ea quæ sequuntur justificationem,* NULLUS NOSTRO MERITO LOCUS EST. *Ibid.*

Ainsi notre rachat est l'œuvre de la seule miséricorde divine : *Solius misericordiæ opus esse justifitionem necesse est.* La foi qui nous en donne l'assurance exclut par là-même tout égard au mérite humain. *Ergo, cum fidei justificatio tribuitur, misericordiæ Dei tribuitur; humanis conatibus, operibus, meritis adimitur.* Car la miséricorde est exclusive du mérite : *Misericordia liberalis favor est, qui meriti nostri nullam habet rationem. Ibid.*

Cependant n'est-il pas question maintes fois dans l'Écriture de récompenses promises à nos bonnes œuvres? Mélanchthon n'en disconvient pas; mais il entend que c'est là une promesse toute gracieuse et qui ne signifie aucun mérite de notre part. *Respondeo : merces est debeturque non merito ullo nostro; sed quia pater promisit, jam velut obstrinxit se nobis ac debitorem fecit iis qui tale nihil meruerant.* Et il ne manque pas d'invoquer à l'appui de sa thèse les textes classiques de l'Évangile, Luc., XVII, 9-10, et de saint Paul, Rom., VI, 23. *Quid enim clarius,* conclut-il, *adversus merita nostra dicit potuit? Ibid.*, col. 179.

Pour excessives qu'elles puissent être, ces déclarations des premiers réformateurs ont du moins l'avantage de la logique et de la clarté. Elles traduisent une hostilité sans réserves à tout mérite sans distinction. Il semble bien, en effet, que les principes du nouvel Évangile ne comportaient pas d'autre attitude. Mais l'expérience allait bientôt montrer que cette intransigeance des débuts n'était pas incapable de se prêter à quelques accommodements.

2° *Protestantisme officiel : Église luthérienne.* — Tant qu'il ne s'agissait que de partir en guerre contre le catholicisme, il était relativement facile aux réformateurs de railler et de repousser la doctrine du mérite. Mais comment ne pas voir que le discrédit dont on le voulait frapper devait atteindre, par répercussion, les œuvres qui en sont le principe et, avec elles, menacer par la base le caractère moral du christianisme? Cette évidence ne tarda pas à s'imposer, lorsque la Réforme dut prendre, à son tour, figure d'Église et, tandis que ses organisateurs conservaient ou rétablissaient un minimum d'observances en vue d'assurer la cohésion du nouveau corps ecclésiatique, ses théologiens s'appliquaient à la tâche ingrate de combiner l'esprit des origines avec ces nécessités de la vie. De ces combinaisons on retrouve la trace dans les symboles officiels et dans leurs commentaires autorisés.

1. *La Confession d'Augsbourg* (25 juin 1530). — Destinée à fixer devant l'empereur les positions dogmatiques de la nouvelle foi, la Confession d'Augsbourg s'exprime sur le mérite avec une remarquable discrétion.

Le terme y est couramment conservé pour qualifier l'œuvre du Christ Rédempteur. Voir *Conf. Aug.*, I, 2, 20 et II, 4-5, dans J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11e édit., Gütersloh, 1912, p. 39, 44, 54-55. En ce qui nous concerne, la justification par la foi seule y est positivement opposée aux mérites humains : *Docent quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis et operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem. Ibid.*, 4. Cf. 5 : *...Donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit... in iis qui audiunt Evangelium, scilicet quod Deus non propter nostra merita sed propter Christum justificet hos qui credunt.*

Il ne s'agit en tout cela que d'exclure un mérite antérieur à la justification. Une fois que la grâce est ainsi reçue gratuitement, les bonnes œuvres deviennent nécessaires pour la faire dûment fructifier. *Item docent quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei.* Sans doute le texte continue en écartant toute idée de mérite : *Non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri.* Mais c'est seulement, comme on le voit, en vue de la justification : ce qui suppose qu'elle n'est pas encore obtenue et n'interdit pas absolument, ou du moins pas avec la même rigueur, la perspective d'un mérite qui la suivrait. Cette déclaration est assez subtilement conçue pour exclure le mérite sans lui fermer entièrement les portes.

L'article relatif aux bonnes œuvres est formulé dans le même sens. *Nostri de fide sic admonuerunt Ecclesias : principio quod opera nostra non possint reconciliare Deum aut mereri remissionem peccatorum et gratiam et justificationem. Ibid.*, 20, p. 44. Cf. p. 46.

Dans l'intervalle, les réformateurs se sont élevés contre de notoires abus, qu'ils imputent gratuitement aux catholiques : *Rejiciuntur et isti qui non docent remissionem peccatorum per fidem contingere, sed jubent nos mereri gratiam per satisfactiones nostras. Ibid.*, 12, p. 41. Parmi ces « satisfactions », ils ont réprouvé avec une particulière acrimonie les observances d'institution ecclésiastique : *Admonentur etiam* [*homines*] *quod traditiones humanæ institutæ ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinæ fidei. Quare vota et traditiones de cibis et diebus cet. institutæ ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis inutiles sint et contra evangelium. Ibid.*, 15, p. 42. Tous anathèmes qui sont aussi vigoureux sur l'accessoire que réservés sur le principal.

Chemin faisant, on saisit çà et là les principaux motifs de cette aversion pour la doctrine du mérite. Il en est de dogmatiques: affirmer le mérite humain, c'est mépriser le mérite du Christ. *Qui confidit operibus se mereri gratiam, is aspernatur Christi meritum et gratiam et quærit sine Christo humanis viribus viam ad Deum.* Mais il en est aussi de pratiques : *Olim vexabantur conscientiæ doctrina operum... Quosdam conscientia expulit in desertum, in monasteria, sperantes ibi se gratiam merituros... Alii alia excogitaverunt opera ad promerendam gratiam... Ideo magnopere fuit opus hanc doctrinam de fide in Christum tradere et renovare, ne deesset consolatio pavidis conscientiis.* A quoi s'ajoute la grande autorité de saint Augustin : *Nam Augustinus multis voluminibus defendit gratiam et justitiam fidei contra merita operum. Ibid.*, 20, p. 44-45.

D'où l'on voit combien est ancienne chez les protestants la manie d'infliger le reproche de pélagianisme à toute doctrine qui n'est pas la leur. Autant est nette, dans la *Confession d'Augsbourg*, cette position agressive contre l'Église, autant, en somme, sa doctrine positive l'est peu. Si elle écarte le mérite des œuvres avant la justification, elle a plutôt tendance à biaiser sur leur valeur après. Il faut se rendre compte de cette foncière indécision sous l'apparente rigueur des formules pour comprendre les interprétations, à première vue surprenantes, qu'elle devait susciter chez ses plus fermes défenseurs.

2. « *Apologie* » *de la Confession d'Augsbourg.* — Mélanchthon, qui avait rédigé l'*Augustana*, prit aussitôt la plume pour l'expliquer et la défendre. Sans avoir la valeur du document officiel, son *Apologia* en reste le commentaire pour ainsi dire officieux, et les protestants eux-mêmes lui accordent pratiquement la même autorité. Il n'est donc pas de texte plus propre à nous fixer sur les positions doctrinales que la Réforme a voulu tenir.

a) Mérite « de congruo ». — Sur les œuvres et mérites préparatoires à la justification l'opposition semble irréductible.

Car il est entendu que tous les actes naturels de l'homme sont corrompus par la concupiscence et donc essentiellement mauvais. *Apologia*, II, 5-14, Müller, *op. cit.*, p. 78-80. En conséquence, nous ne pouvons être justifiés que par la foi au Christ. Concéder la moindre valeur à nos œuvres serait faire la plus grave injure à son rôle de Sauveur : *Si meremur remissionem peccatorum his nostris actibus elicitis, quid præstat Christus? Si justificari possumus per rationem et opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione?... Itaque, si recipimus hic adversariorum doctrinam quod mereamur operibus rationis... justificationem, nihil jam intererit inter justitiam philosophicam, aut certe pharisaïcam, et christianam.* IV, 12-16, p. 88-89.

L'auteur n'ignore pas cependant que ses « adversaires » n'admettent ici tout au plus qu'un mérite *de congruo.* Mais il l'écarte avec dédain comme une subtilité sans fondement. *Et quod fingunt discrimen inter meritum congrui et meritum condigni, ludunt tantum ne videantur aperte* πελαγιανίζειν. Du côté de Dieu, en effet, si le mérite *de congruo* est infailliblement efficace, comment ne constituerait-il pas un droit aussi bien que l'autre? *Nam si Deus necessario dat gratiam pro merito congrui, jam non est meritum congrui sed meritum condigni.* Du côté de l'homme, il n'y a pas moyen de les distinguer, puisque la présence de la grâce en nous est toujours incertaine : *Quomodo igitur sciunt utrum de congruo aut de condigno mereantur? Ibid.*, 19, p. 90.

Cependant Mélanchthon ne veut pas nier que l'accomplissement du bien naturel ne soit tout à la fois nécessaire et jusqu'à un certain point possible : *Nos autem de justitia rationis sic sentimus quod Deus requirat eam... Et potest hanc justitiam utcumque ratio suis viribus efficere, quamquam sæpe vincitur imbecillitate naturali.* Cette *justitia rationis* n'est pas même dénuée de toute valeur morale : *Huic justitiæ rationis libenter tribuimus suas laudes... ac Deus etiam ornat eam corporalibus præmiis.* Mais on ne saurait admettre qu'elle nous mérite par elle-même la justification. *Ibid.*, 22-26, p. 91. Celle-ci nous vient par la promesse toute gratuite que Dieu nous en fait à cause des mérites de son divin Fils. *Et hæc promissio non habet conditionem meritorum, sed gratis offert remissionem peccatorum et justificationem. Ibid.*, 41, p. 94.

En somme, il reste que l'idée d'un mérite quelconque préparatoire à la justification répugne à l'auteur de l'*Apologia*, parce qu'il la croit incompatible avec la souveraine grâce de Dieu.

b) Mérite « de condigno ». — Au premier abord, on dirait que la même intransigeance continue à l'égard des œuvres du chrétien justifié.

Il faut, en effet, partir de ce principe que nous ne sommes jamais sauvés que par la foi au Christ. Et c'est à quoi s'oppose la confiance des catholiques en la valeur de nos œuvres : *Non docent de mediatore Christo quod propter Christum habeamus Deum propitium, sed propter nostram dilectionem... Prædicant se legem implere, quum hæc gloria proprie debeatur Christo; et fiduciam propriorum operum opponunt judicio Dei, dicunt enim se de condigno mereri gratiam et vitam æternam.* III, 24-25, p. 113. Et l'auteur d'ajouter aussitôt : *Hæc est simpliciter impia et vana fiducia.* Confiance « vaine », à cause de nos persistantes misères : *Nam in hac vita non possumus legi satisfacere, quia natura carnalis non desinit malos affectus parere, etsi his resistit Spiritus in nobis. Ibid.* Cf. 39, p. 115 : *Illa legis impletio seu obedientia erga legem est quidem justitia quum est integra; sed in nobis est exigua et immunda.* Mais confiance non moins « impie », puisqu'elle tend à supprimer notre perpétuelle dépendance à l'égard du Christ médiateur : *Quia Christus non desinit esse mediator postquam renovati sumus, errant qui fingunt eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere nostra legis impletione et mereri vitam æternam. Ibid.*, 41, p. 116. Cf. XX, 81, p. 220 : *Non ferenda est igitur blasphemia tribuere honorem Christi nostris operibus.*

A côté de ces griefs dogmatiques, on voit reparaître, à maintes reprises, les considérations pratiques déjà touchées dans l'*Augustana.* La doctrine du mérite ne peut que développer la suffisance des médiocres et l'angoisse désespérée des meilleurs. *Securi hypocritæ semper judicant se de condigno mereri..., quia naturaliter confidunt homines propria justitia; sed conscientiæ perterrefactæ ambigunt et dubitant, et subinde alia opera quærunt et cumulant ut acquiescant. Hæ numquam sentiunt se de condigno mereri et ruunt in desperationem.* IV, 20, p. 90. Rien, au contraire, de plus rassurant pour les âmes que la conviction d'être justifiées par la foi seule : *In hac* [*sententia*] *habent certam et firmam consolationem adversus peccati terrores et adversus mortem æternam. Ibid.*, 85, p. 103. Voir plus loin, VI, 10-12, p. 186, un spécimen de la confession selon la Réforme : *...Fateor me peccatorem esse et meritum æternam iram, nec possum opponere meas justitias, mea merita tuæ iræ.*

Ces diverses considérations sont répétées et réunies, III, 195-200, p. 141 : *Hinc etiam intelligi potest quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima dijudicatio est quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter Christum placeamus. Secundo, doctrina adversariorum relinquit conscientias ambiguas, ut nunquam pacatæ esse queant.*

Qui ne croirait qu'avec de telles prémisses les œuvres humaines sont nécessairement vouées à être dépourvues de toute valeur? Il n'en est rien pourtant et Mélanchthon consent même à leur reconnaître un certain mérite : *Docemus operibus fidelium proposita et promissa esse præmia.* DOCEMUS BONA OPERA MERITORIA ESSE, *non remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis..., sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam.* III, 73, p. 120; cf. 245, p. 148. On voit mal ce que peuvent être ces récompenses « spirituelles » qu'il nous est loisible de mériter, « soit dans cette vie, soit dans la vie future », sinon cette augmentation de la grâce sanctifiante ou cette entrée dans la gloire qu'admettait la foi catholique, et moins encore comment un mérite ainsi conçu peut, dans la conception luthérienne, n'être pas attentatoire à la rédemption du Christ. Plutôt que de conclure à une aussi grave inconséquence, mieux vaut sans doute croire qu'il y avait, à la base de l'hostilité protestante contre le mérite, plus de malentendus que de véritables raisons. Toujours est-il qu'il n'est pas banal de voir Mélanchthon relever ainsi d'une main ce qu'il avait détruit de l'autre.

Un peu plus loin, il proclame de même le mérite spécial de l'aumône : *Concedimus et hoc quod eleemosynæ* MEREANTUR *multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis. Ibid.*, 157, p. 136. Ailleurs, tout en maintenant avec saint Paul, Rom., VI, 23, que la gloire est toujours une « grâce » et, avec saint Augustin, que Dieu ne fait jamais que « couronner en nous ses propres dons », il admet que la vie éternelle soit une récompense : *Nos fatemur vitam æternam mercedem esse, quia est res debita propter promissionem, non propter nostra merita. Ibid.*, 235-241, p. 146-147. Cette « dette » *propter promissionem* est-elle tellement loin du mérite *secundum quid* enseigné par saint Thomas?

Il est vrai qu'ici encore Mélanchthon a l'air d'exclure

nos mérites. Mais il continue en notant que l'Écriture, quand elle parle de « justice », *vult complecti justitiam cordis cum fructibus.* Ces « fruits » eux-mêmes supposent la justification; mais à cette condition ils sont agréables à Dieu. *Nec legem prius facimus aut facere possumus quam reconciliati Deo, justificati et renati sumus. Nec illa legis impletio placeret Deo nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti, ideo illa inchoata legis impletio placet et habet mercedem in hac vita et post hanc vitam. Ibid.*, 244-247, p. 148. Il n'y aurait presque rien à changer dans ces lignes pour que la théologie catholique pût s'y reconnaître.

A n'en pas douter, elle accepterait tout autant ce qui suit pour rappeler que nos mérites ne sont pas indépendants du Christ. *Quoties autem fit mentio legis et operum, sciendum est quod non sit excludendus Christus mediator... Quare, quum operibus redditur vita æterna, redditur justificatis, quia neque bene operari possunt homines nisi justificati qui aguntur Spiritu Christi nec sine mediatore Christo et fide placent bona opera. Ibid.*, 251, p. 149. On notera néanmoins que le nominalisme aigu et le pessimisme congénital que suppose le dogme de la justification par la seule foi et celui de la justice imputée qui en est la suite, amènent toujours l'auteur à considérer les mérites du Christ comme étant et restant extérieurs à nous. *Ita Christi merita nobis donantur ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus.* xxi, 19, p. 226.

Cet extrinsécisme était-il bien conciliable avec ce que Mélanchthon affirmait tout à l'heure de la valeur de nos œuvres devant Dieu : *fide placent bona opera*, et des récompenses qu'elles nous obtiennent? Toujours est-il qu'il affirme les deux avec une égale force, fidèle sur le premier point au dogme capital de la Réforme, mais, sur le second, tributaire bon gré mal gré de la tradition catholique. Et c'est ainsi que l'*Apologia* nous offre le paradoxe d'une pensée qui repousse avec indignation la doctrine du mérite, alors qu'elle en conserve, au total, à peu près toute la réalité.

3. *Écrits postérieurs de Mélanchthon.* — Il ne paraît guère que Luther ait été sensible à ces nuances : après comme avant la Confession d'Augsbourg, il continue à s'élever sans réserves contre la notion de mérite. Voir col. 715. Les articles de Smalcalde rédigés par lui (1537) affirment plus que jamais la justification par la foi seule. ii, 1, dans Müller, p. 300. Cf. iii, 13, p. 325 : *Quare gloriari ob merita et opera non possumus quum absque gratia et misericordia adspiciuntur.*

Mélanchthon, au contraire, toujours plus modéré dans ses doctrines et plus circonspect dans ses expressions, allait de plus en plus accentuer la note spéciale de l'*Apologia.* Dès 1535, il publiait une nouvelle édition notablement remaniée des *Loci communes*, où il expose d'une manière précise son sentiment sur les bonnes œuvres et leur mérite : *Etsi remissio peccatorum justificatio personæ et promissio vitæ æternæ donatio est..., tamen opera in reconciliatis jam habent aliquam dignitatem et sunt meritoria.*

Cette « dignité » est à base personnelle plutôt que réelle : *Dignitas est quod placent Deo, non quidem propter propriam perfectionem, sed quia persona est in Christo. Oportet enim præcedere reconciliationem ut prius efficiamur filii et consequamur jus aliquod, ut ita dicam, cur postea placeant opera.* Malgré la légère nuance de réserve qui l'accompagne, ce *jus aliquod* n'est-il pas de tout point remarquable sous la plume d'un disciple de Luther? Les « mérites » qui en découlent ne sont, ici encore, que des *præmia corporalia et spiritualia hic et in futuro.* Mais le principe reste posé du prix de nos œuvres avec toutes ses conséquences normales : *Postquam igitur reconciliati pronuntiantur justi..., placent eorum opera Deo et merentur promissa præmia. Corp. reform.*, t. xxi, col. 313-314. Voir de même col. 432 : *Postquam... et agnoscimus infirmitatem nostram et fide apprehendimus reconciliationem, postea dignitas operum non est extenuanda.* Et l'auteur d'en établir aussitôt la « nécessité » : *Etsi virtutes et bonæ actiones nostræ nequaquam satis excitatæ aut mundæ, tamen ad gloriam Christi pertinent; ideo magna earum dignitas est.* De cette dignité le mérite devient une suite normale : *Sciendum est etiam præmia proposita esse bonis operibus, seu bona opera mereri præmia corporalia et spiritualia. Etsi autem in hac vita etiam multa præmia sanctis redduntur, tamen, quia Ecclesia subjecta est cruci, præcipua præmia redduntur post hanc vitam.* Mais il s'agit toujours de récompenses subordonnées à l'état de la personne et celle-ci doit être, au préalable, justifiée par pure miséricorde : *Persona justificatur coram Deo gratis fide, quæ nititur tantum misericordia; postea placent Deo bona opera et merentur mercedem. Ibid.*, col. 433-434.

En dépit de ses précautions pour sauvegarder la stricte orthodoxie selon la Réforme, on ne sera pas étonné que Mélanchthon ait été soupçonné d'avoir, en ce qui concerne les œuvres, des tendances catholiques : *Quæ sententia*, notent les éditeurs, *ibid.*, col. 248-249, *a pluribus tanquam papistica illo tempore est improbata.* Et il paraît qu'on parlait déjà, dans les milieux orthodoxes, de sa prochaine sécession. A propos de ces bruits malveillants, il écrivait lui-même à son ami Camérarius : *Nihil mihi objicitur nisi quod dicor pluscululum laudare bona opera.* Et il convenait implicitement que le reproche n'était pas de tous points injustifié : *Quædam minus horride dico quam ipsi quæ certe et vera et utilia sunt.* Lettre du 30 novembre 1536, *Epist.*, vii, n. 1492, *Corp. reform.*, t. iii, col. 193; cf. ix, n. 2883, t. v, col. 332.

C'était d'ailleurs le moment où la controverse antinomiste, voir Justification, t. viii, col. 2153, allait amener Luther lui-même à prendre la défense des œuvres. Et rien n'est moins indifférent que de voir les protagonistes de la Réforme réagir ainsi contre les outrances de leurs débuts.

Mélanchthon persévère plus que jamais dans cette voie en donnant l'édition définitive de ses *Loci communes* (1543), où il écrit de nouveau : *In reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter mediatorem..., merentur præmia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam.* Et l'auteur d'assurer que l'Écriture est « remplie de promesses de cet ordre ». *Corp. reform.*, t. xxi, col. 778. Il n'entend d'ailleurs pas que nos œuvres aillent jusqu'à mériter la gloire : *Nostras virtutes non esse pretium vitæ æternæ sed hanc certo dari propter mediatorem, ibid.*, col. 780, et il s'applique longuement à réduire, au nom de ces principes, les arguments a légués par les catholiques à cette fin. *Ibid.*, col. 789-800. Sur cette question du mérite, qui, dit-il, col. 798, *multas disputationes movit*, il veut s'en tenir au mot de saint Bernard, cité col. 674 : *Sufficit ad meritum scire quod non sufficiat meritum.*

On retrouve les mêmes vues et souvent les mêmes termes dans la *Summa doctrinæ de justificatione* qui ouvre son commentaire sur l'Épître aux Romains (1544), où, après avoir dit des chrétiens : *Non merentur vitam æternam suis operibus seu virtutibus, sed statuere se debent se fieri heredes vitæ æternæ propter Christum gratis fide, Corp. reform.*, t. xv, col. 526, il ajoute : *Etsi vita æterna propter Christum gratis donatur, tamen etiam compensat nostros labores, actiones et ærumnas. Ibid.*, col. 532. Ce qui suffit pour qu'on puisse parler de « récompense », *sicut hereditas simul compensat officia heredis etiamsi propter aliam causam*

contingit, col. 542. La première édition du Commentaire, Wittemberg, 1532, qui n'est pas passée dans le *Corpus reformatorum*, donne à la même idée cette très heureuse formule, fol. 2, VIII v° : *Ut si quis dicat filium familias non mereri officiis suis ut sit filius, sed, cum natus sit filius, postea merentur officia ipsius alia præmia.*

Au total, il est certain que Mélanchthon n'a jamais entièrement rompu avec le préjugé fondamental de la Réforme. Ce qui le choque chez les papistes, c'est la part qu'ils font aux œuvres humaines dans l'économie du salut au détriment de la foi : *Fidem extenuant et vituperant, et* TANTUM *docent homines per opera et merita cum Deo agere. Apologia*, IV, 60, Müller, p. 97. A l'encontre de ce mythe que la passion de la controverse impose obstinément à son esprit prévenu, il se croit obligé de défendre les droits de Dieu et de sa grâce; mais, sur cette base, il n'en arrive pas moins à reconnaître que les œuvres du chrétien justifié ont leur prix devant Dieu. N'est-ce pas, en somme, l'essentiel de la foi catholique? En regard de cet accord fondamental, les différences accusées par les préventions de la polémique pèsent d'un mince poids.

Sans méconnaître la distance qui la sépare de l'Église, il est visible que la pensée réfléchie de Mélanchthon est encore plus éloignée du luthéranisme primitif. Elle témoigne d'une notable évolution dans les conceptions religieuses de la Réforme, et l'histoire doit bien constater que c'est dans le sens des positions du catholicisme tant décrié qu'elle se produisait.

3° *Églises réformées.* — A côté des grands initiateurs de la Réforme allemande, les réformateurs suisses et français ne sont guère que des satellites, et les symboles officiels de leurs Églises ont, pour la plupart, une origine plus tardive. Il n'en faut pas moins recueillir leur témoignage, qui, dans le concert commun, ne laisse pas de faire entendre çà et là sa note spéciale. On admet assez communément parmi les protestants, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2153 2154, que la doctrine des œuvres tient plus de place dans les Églises réformées que dans l'Église luthérienne : celle du mérite ne pouvait qu'en ressentir le contre-coup.

1. *Doctrine de Zwingle.* — Au colloque de Marbourg (septembre 1529), Mélanchthon eut l'impression que Zwingle et les siens « n'affirmaient pas suffisamment la doctrine de la foi et parlaient comme si c'étaient les œuvres qui fussent la justice ». *Epist.*, IV, n 637, *Corp. reform.*, t. I, col. 1909. Impression excessive sans doute, mais qui nous assure que nous sommes, ici encore, en présence d'un protestantisme où la morale garde ses droits.

De fait, Zwingle professe que l'avènement du Christ a pour but de nous inciter à la pratique du bien : *Hæc enim duo Christus ubique inculcat, videlicet redemptionem per se et quod qui per eum redempti sunt jam ad ejus exemplum vivere debeant. De vera et falsa religione* (1525), dans *Opera*, édit. Schuler et Schulthess, Zurich, 1832, t. III, p. 324. Cf. *ibid.*, p. 209 : *Ejus justitia nostra justitia est, si modo non secundum carnem ambulaverimus sed secundum spiritum.* Cependant il refuse d'admettre que ces œuvres aient aucun mérite. Son *Antibolon* contre Emser (1524) contient précisément un petit dossier de textes scripturaires à l'appui de la thèse négative, terminé par cette conclusion péremptoire : *Luce clarius videmus nos sola gratia Dei, non nostris meritis felicitate donari.* Il ne peut nier pourtant qu'il ne se trouve dans l'Écriture *multi loci quibus meritum adseri videatur.* Mais il faut, assure-t-il, entendre ces passages comme des manières de parler, en ce sens que la bonté divine attribue à nos œuvres ce qui n'appartient qu'à sa grâce, à moins qu'il ne s'agisse d'une accommodation à la faiblesse des simples. *Ibid.*, t. III, p. 139-141. Ce qui est une façon de tourner des textes clairs au nom d'un système préconçu.

En réalité, l'opposition de Zwingle à la doctrine du mérite tient à une cause plus profonde, savoir sa théodicée, qui supprime la cause seconde au profit de la Cause première. Voir Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. IV, p. 368. L'auteur laisse entrevoir sa pensée dans son commentaire critique sur le canon de la messe, paru l'année précédente (1523), où il insère, à propos du texte : *quorum meritis precibusque concedas*, une petite dissertation contre le mérite des saints et finalement contre le mérite tout court. On y retrouve le pessimisme foncier de la Réforme : *Qua igitur via beatitudinem merebimur, cum meritum nostrum nihil sit? Qui enim fiet ut qui mortuus est aliquid vita dignum agat?* Nous ne sommes sauvés que par le Christ, dont le mérite est *una solaque nostræ salutis causa*, à tel point qu'il serait sacrilège de vouloir y ajouter les nôtres : *Quid attinet de merito nostro commentari, cum solus Christus sit qui nobis felicitatem mereatur?... Sine ergo Christi contumelia fieri nequit ut cujusquam meritis fidamus; nam quantumcumque creaturæ tribuerimus tantum Christo auferemus.* Mais à cette dogmatique, qui fait apparaître le mérite humain comme une impiété, s'ajoute une philosophie qui le rend impossible : *Nobis ipsis nihil tribuamus; Deus enim est qui operatur in nobis et velle et perficere : ipsius enim sumus opus, ipsius organa... Quid igitur ad nos transcribimus, cum neque consilium neque opus ipsum a nobis proficiscatur? De canone missæ epichresis, ibid.*, t. III, p. 96-99.

Le déterminisme sous-jacent à ces formules éclate dans le *De vera et falsa religione* déjà cité. *Providentia ergo Dei simul tolluntur et liberum arbitrium et meritum. Nam, illo omnia disponente, quæ sunt partes nostræ ut quicquam ex nobis ipsis fieri possimus arbitrari? Cum autem omnia ipsius opera fiant, quomodo nos quicquam merebimur? Ibid.*, t. III, p. 283. Pour expliquer les textes contraires — et il reconnaît que ce sont les plus nombreux : *Nemo inficiatur in sacris litteris ferme plura esse quæ operibus nostris tribuant meritum quam quæ negent* — Zwingle reprend et pousse à bout sa théorie de l'accommodation. Les « prophètes » ont ainsi parlé *in usum eorum qui providentiam non clare agnoscebant.* Du moment qu'il y a des hommes assez épais pour ne compter que sur leurs œuvres, Dieu leur tient un langage approprié à leur faiblesse, pour obtenir d'eux par ce moyen les vertus que les autres pratiquent spontanément : *Quorum imbecillitate aut potius perfidia Deus abutitur et præmii spe ad bona opera invitat.* Les prédicateurs chrétiens peuvent et doivent imiter sa conduite sur ce point, en s'efforçant d'inculquer à leurs auditeurs la foi qui sauve et stimulant par l'attrait de la récompense ceux qui resteraient sourds à cet appel. *Ibid.*, p. 284-285.

Mais que penser des œuvres saintes dont la foi est le principe? *Ardua quæstio est*, dit ailleurs Zwingle, *an illa mereantur.* Il se rallie, pour son compte, à la réponse négative, au nom du dogme de la rédemption : *Nam si merentur opera nostra beatitudinem, jam non fuisset Christi morte opus.* Les textes où la vie éternelle est donnée comme une récompense sont dits *humano more* pour couvrir d'un voile délicat la réalité du don divin. *Quæ ipse* [*Deus*] *per nos facit nobis tribuit ac velut nostra remuneratur, quum illius sit non tantum quicquid operemur sed etiam quicquid sumus ac vivimus... Constat ergo aut præmii nomen quidem haberi in divinis litteris, sed loco liberalis doni.* Loin d'ailleurs de s'opposer aux bonnes œuvres, la foi en la gratuité du salut doit, au contraire, les exciter. Nous sommes comme le fils de famille, qui sait avoir droit à l'héritage paternel par le fait, non de ses mérites, mais de sa naissance, et n'en sert son père

qu'avec plus de fidélité : *Fontem ergo effodimus ex quo bona opera profluant quum fidem docemus.* Avec saint Jacques, il repousse donc comme une foi morte celle qui ne s'exprime pas en œuvres et, avec saint Paul, il réclame « la foi qui opère par la charité ». *Fidei christianæ expositio*, t. IV, p. 62-64.

Étrange construction, dans l'ensemble, où l'obligation pratique des œuvres coïncide avec la négation théorique de leur valeur, où l'on voit des prémisses déterministes s'épanouir en conclusions morales, et qui montre combien fortes devaient être chez l'auteur les exigences de l'esprit chrétien pour s'introduire, en dépit de la logique, dans le système le moins fait, en apparence, pour les autoriser et certainement le moins capable de les maintenir.

2. *Doctrine de Calvin.* — Plus importante à tous égards par son ampleur et son rayonnement est l'œuvre doctrinale de Calvin, dont l'*Institutio religionis christianæ*, publiée en 1536, recevait dès 1539 des remaniements qui la rapprochent de l'état définitif sous lequel elle n'a plus cessé d'alimenter la théologie du protestantisme français. On y trouve un long chapitre *De justificatione fidei et meritis operum*, c. X dans l'édition de 1539 et les suivantes (= c. VI dans l'édition de 1536), *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. I, col. 737-802, qui définit bien les positions assez complexes de l'auteur.

a) Prémisses dogmatiques. — On trouve naturellement chez Calvin, dans toute sa rigueur, la dogmatique protestante de la justification. *Justificari operibus ea ratione dicetur in cujus vita reperietur ea puritas ac sanctitas quæ testimonium justitiæ apud Dei thronum mereatur.* 2, col. 737-738. A cette conception l'auteur oppose celle de la justification par la foi seule, qui est essentiellement exclusive de nos mérites : *Citra operum meritum, imo extra operum meritum justificari qui fide justificantur.* 9, col. 741.

La confiance dans les œuvres, en effet, est également contraire à la gloire de Dieu et à la paix des âmes. 23-25, col. 751-754. Elle est surtout une profonde illusion; car toutes les œuvres qui précèdent la justification sont mortes comme l'âme qui les produit : *Hinc facile cernimus esse maledictum, nec modo nullius ad justitiam pretii sed certi in damnationem meriti, quidquid cogitat, meditatur, perficit homo antequam Deo per fidem justificetur.* 30, col. 757. Il n'y a donc pour nous de « mérite » — et c'est évidemment à dessein que ce mot est choisi — qu'en vue de la damnation.

Celles qui suivent la justification sont aussi toujours impures à quelque égard : *Primum dico quod optimum ab illis [justis] proferri potest aliqua tamen semper carnis impuritate respersum et corruptum esse... Nullum unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile.* 37-38, col. 761-762. Cf. 43, col. 765: *Fiducia qualibet nos passim depellunt scripturæ quum docent justitias omnes nostras fœtere in Dei conspectu nisi a Christi innocentia bonum odorem ducant, nihil quam irritare Dei ultionem posse nisi misericordiæ ejus indulgentia sustineantur.*

A l'appui de ce pessimisme, Calvin est heureux de citer l'autorité de saint Augustin, *Enarr. in ps.* CXXXVII, 18, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1783-1784, où il trouve résumées les deux causes essentielles qui nous forcent à nous défier de nos œuvres, savoir la pensée de la grâce qui en est le principe et des péchés que nous y ajoutons. *Duas causas ponit cur non ausit sua opera Deo venditare : quia, si quid bonorum operum habet, illic nihil videt suum; deinde quia id quoque peccatorum multitudine obruitur.* 47, col. 768.

Il est notoire cependant que, d'après l'Écriture, Dieu tient compte aux fidèles de leurs œuvres pour leur faire du bien. Sur quoi Calvin d'expliquer aussitôt qu'il s'agit là seulement de « causes inférieures » subordonnées à la miséricorde de Dieu. *Nihil obstat quominus opera Dominus tanquam causas inferiores complectatur... : nempe quos sua misericordia æternæ vitæ hereditati destinavit eos ordinaria sua dispensatione per bona opera inducit in ejus possessionem.* De ce chef, l'antécédent reçoit le nom de cause : *Quod in ordine dispensationis præcedit posterioris causam nominat.* Et c'est ainsi qu'une grâce est *gradus ad sequentem*, jusqu'à la vie éternelle qui est le terme de la série : *Hac ratione ab operibus interdum vitam æternam deducit.* Rien donc ne s'oppose à reconnaître que les œuvres soient *alicujus apud Deum pretii*, pourvu que Dieu soit, en définitive, l'auteur initial de notre justification. *Ibid.*, 48-49, col. 768-769.

N'est-il pas difficile d'accorder ce « prix » des œuvres, si minime puisse-t-il être, avec ce que l'on a vu plus haut de leur radicale vanité? Calvin n'en a pas moins associé les deux; chez lui également, les principes luthériens, si âprement posés dans la polémique, ne vont pas, en réalité, sans de sérieux adoucissements à la manière de Mélanchthon.

b) Application au mérite. — Ces principes commandent la doctrine spéciale du mérite que l'auteur en déduit aussitôt.

Bien qu'il soit courant chez les Pères : *Usi sunt, fateor, passim vetusti Ecclesiæ scriptores*, ce mot lui paraît aussi malheureux que possible. *Quicumque primus illud operibus humanis ad Dei judicium comparatis aptavit, eum fidei sinceritati pessime consuluisse.* Il appartient à cette catégorie d'expressions non scripturaires qui font toujours plus de mal que de bien. *Quorsum enim, obsecro, opus fuit invehi nomen meriti, cum pretium bonorum operum alio nomine citra offendiculum explicari posset? Ibid.*, 50, col. 769. Calvin ne fait malheureusement pas connaître cet « autre terme », à son sens plus approprié; mais on voit qu'il tient, ici encore, à sauvegarder « le prix des bonnes œuvres ». Les éléments d'appréciation qu'il propose de retenir à cette fin se meuvent, bien entendu, dans les cadres de la Réforme et semblent tout d'abord mieux faits pour exclure ce « prix » que pour l'affirmer. Un fil léger le rattache néanmoins, en fin de compte, à la double considération de Dieu et de l'homme.

Devant Dieu, nous n'avons proprement aucun mérite. L'Évangile, en effet, nous ordonne de nous regarder comme « des serviteurs inutiles », et la raison en est double. C'est d'abord que tout ce que nous pouvons faire de bien est déjà dû : *Quia nihil gratuitum impenderimus Domino, sed debitis obsequiis tantum defuncti simus quibus non est habenda gratia.* En second lieu, ce bien lui-même est un produit de la grâce : *Gratiam Dei esse non dubium est quidquid in operibus est quod laudem meretur, nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debeamus.* Il n'y pas à nous en attribuer la moindre part; c'est tout entier qu'il faut le rapporter à Dieu : *Bonorum, inquam, operum laudem non, ut sophistæ faciunt, inter Deum et hominem partimur, sed totam integram ac illibatam Domino servamus.* Mais il plaît à Dieu d'appeler nôtre ce qui est à lui, et c'est ainsi qu'il récompense nos bonnes œuvres : *Dominus tamen quæ in nos contulit bona opera et nostra appellat, et non tantum accepta sibi esse testatur sed remunerationem etiam habitura... Placent itaque Deo bona opera...; quin magis amplissima Dei beneficia remunerationis loco referunt, non quia ita merentur, sed quia divina bonitas hoc illis ex se ipsa pretium statuit..., quæ nihil tale merentia opera indebitis præmiis muneratur. Ibid.*, 51, col. 770-771.

Et l'on voit assurément, dans ces formules énergiques, la plus ferme intention d'exterminer le mérite en tant qu'il serait un titre personnel au chrétien.

Mais n'est-ce pas le ramener indirectement que d'affirmer que ces bonnes œuvres, qui, par hypothèse, ne « méritent » rien, nous obtiennent néanmoins une récompense, et cela parce qu'elles sont agréables à Dieu? On pourrait, à la rigueur, imaginer la récompense comme un acte divin purement arbitraire; mais comment en dire autant de la complaisance qui la précède et la justifie? On ne peut pas reculer devant la conclusion qu'il y a, dans nos œuvres, quelque chose qui vient de nous et qui constitue pour une part leur valeur. Le nominalisme théologique de Calvin, pour aiguë que soit son opposition au mérite, n'arrive, en réalité, qu'à supprimer un mot dont, bon gré, mal gré, il conserve implicitement la substance.

Il en va de même de son pessimisme anthropologique. A l'homme il ne veut attribuer qu'une part, celle de gâter l'œuvre divine : *Tantum hoc homini assignamus quod ea ipsa quæ bona erant sua impuritate polluit et contaminat. Nihil enim ab homine exit, quantumvis perfecto, quod non sit aliqua macula inquinatum.* En soi, nos bonnes œuvres ne peuvent donc qu'irriter la colère de Dieu, au lieu d'attirer sa bienveillance; mais, à côté de la justice, il faut, ici encore, faire place à la miséricorde : *Porro Scripturæ doctrina est aspersa esse perpetuo sordibus multis bona nostra opera, quibus merito Deus offendatur ac nobis succenseat...; quia tamen illa pro sua indulgentia non jure summo examinat, perinde accipere ac si bona essent ideoque, licet immerita, infinitis beneficiis remunerari, tum præsentis vitæ, tum etiam futuræ. Ibid.*, 51-52, col. 771-772. Cf. 70, col. 786.

Encore est-il que Dieu ne pourrait user de cette « indulgence » si nos œuvres étaient entièrement mauvaises. Le fait qu'en laissant de côté son « droit strict » il peut les voir d'un œil favorable prouve qu'elles ont quelque chose de bon et qui en fait un titre, précaire sans doute mais non pas absolument nul, à ses récompenses dans cette vie et dans l'autre.

Si elles dépassent, en apparence, la pensée de Calvin, ces déductions ne font pas autre chose que dégager la portée dernière de ses principes. La preuve en est qu'il écrit lui-même par manière de conclusion : *Quidquid ergo nunc in salutis adminiculum piis confertur, tum ipsa beatitudo, mera est Dei beneficentia. Tamen et in hac et illis testatur se operum habere rationem. Ibid.*, 52, col. 772. Ainsi donc la grâce et la gloire sont des actes de « pure libéralité »; mais, pour l'une aussi bien que pour l'autre, Dieu y veut « tenir compte de nos œuvres ». C'est donc que la *ratio operum* ne s'oppose pas essentiellement à la *mera beneficentia*, et n'est-ce pas ainsi que la théologie catholique entend le concept de mérite?

Au nom de ces prémisses, Calvin entreprend ensuite une longue réfutation des arguments que les catholiques opposent à la thèse protestante. On y retrouve, à maintes reprises, la trace de la même incurable ambiguité. Il réclame avec énergie les bonnes œuvres : *Non enim aut fidem somniamus bonis operibus vacuam aut justificationem quæ sine iis constat.* 57, col. 776. Il est vrai que l'Écriture les recommande *citra meriti mentionem*, 59, col. 777; mais n'est-ce pas que, dans ces conditions, le mérite va de soi, sans avoir besoin d'être spécialement mentionné? En effet, il faut reconnaître que l'Évangile change les conditions spirituelles de l'humanité : *Non efficiunt modo* [*promissiones evangelicæ*] *ut ipsi Deo accepti simus, sed ut operibus quoque nostris sit sua gratia... Opera* [*Deus*], *non æstimata eorum dignitate, paterna benignitate atque indulgentia hunc honoris attollit ut alicujus pretii habeat.* 63, col. 781. Ce « prix » est tel qu'elles ont la vie éternelle pour récompense. *Ordinem consequentiæ*, note subtilement Calvin, *magis quam causam indicat ista loquutio.* Mais la « conséquence » est nécessaire et réglée par Dieu : *In ejus* [*vitæ*] *possessionem ipsos deducit per bonorum operum stadium ut quo destinavit ordine suum in illis opus impleat.* 77, col. 792-793. Comment comprendre un « ordre » providentiel dont la vie éternelle est le terme et l'œuvre humaine le moyen si celle-ci ne comporte un mérite à l'égard de celle-là?

Ainsi les positions de Calvin, comme aussi celles de Zwingle, se trouvent rejoindre celles de Mélanchthon, et toutes ensemble ont pour commun caractère de réagir sur l'intransigenance systématique du protestantisme initial. Il s'agit pour tous de rétablir la doctrine des œuvres et le fait d'en requérir la nécessité les amène forcément à leur concéder quelque valeur.

En somme, les réformateurs ne sont restés irréductibles que sur la préparation à la grâce, d'où toute part de l'homme, à plus forte raison tout mérite *de congruo*, est exclu au profit de la justification par la seule foi. Quand ils en viennent au chrétien déjà justifié, ils continuent, d'ordinaire, à repousser le terme de mérite — et encore Mélanchthon ne craint-il pas de l'accepter — mais, sous cette forme ou sous une autre, ils aboutissent à conserver la chose. Leurs critiques s'adressent au mythe, dont leur imagination polémique est obsédée, d'un mérite qui créerait à l'homme un droit indépendant de Dieu, alors que, malgré le pessimisme profond de leur théologie, ils ne peuvent échapper à l'évidence d'une valeur morale dont la grâce devient le principe. Pour fuir l'antinomisme, c'est vers le catholicisme que, sans le vouloir ni peut-être le croire, ils se trouvent finalement ramenés.

Néanmoins cette convergence de fond, outre qu'elle restait tout à la fois très incomplète et très peu logique, n'allait pas sans de très graves divergences de surface, qui s'exaspéraient sous la violence des polémiques et pouvaient légitimement faire croire à une opposition de principe au mérite tout court. Les extrémistes ne manquaient d'ailleurs pas qui entendaient maintenir le luthéranisme primitif dans toute sa pureté. C'est pourquoi, dans la solennelle exposition de sa foi que l'Église allait dresser à l'encontre des erreurs ou des équivoques protestantes, le mérite devait obtenir et obtint en réalité sa part.

II. Opposition catholique a la Réforme. — Cependant la théologie catholique n'avait pas attendu le concile pour prendre position à l'égard du protestantisme. Entre l'explosion de la Réforme et l'ouverture de l'assemblée, toute une génération de controversistes s'était élevée contre les novateurs. Leur doctrine a le double intérêt de marquer une fois de plus l'attitude des diverses écoles sur la question du mérite, qui passait alors au grand jour de la controverse, et d'éclairer le milieu immédiat dans lequel le concile allait se tenir.

1° *Réaction doctrinale.* — Il était normal que le premier mouvement des défenseurs de l'Église fût de mettre en lumière la doctrine catholique traditionnelle, rejetée si violemment et, à cette fin, si gravement calomniée par les prétendus réformateurs. Voir là-dessus le dossier réuni par H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 161-169.

1. *Affirmation de la grâce.* — Du moment que l'Église était accusée de pélagianisme, il fallait tout d'abord mettre *in tuto* la nécessité de la grâce à la base du mérite humain.

C'est ce qu'affirme nettement la *Confutatio pontificia* (1530), officiellement opposée par les théologiens catholiques à la Confession d'Augsbourg. *Quod... pelagiani damnantur, qui arbitrati sunt hominem propriis viribus, seclusa gratia Dei, posse mereri vitam æternam tanquam catholicum et antiquis conciliis consentaneum*

acceptatur. Conf. pont., I, 4, dans C. A. Hase, *Libri symbolici*, Leipzig, 1846, p. LVII.

Un des auteurs de la *Confutatio*, Jean Cochlée, nous a laissé, *Philipp.*, III, 10, Leipzig, 1534, le texte de la déclaration formelle qu'il fit dans le même sens devant l'empereur. *Sine gratia Dei, ex viribus, meritis aut operibus propriis justificari non possumus... Etenim a meritoriis operibus nostris nusquam secludimus fidem, nusquam gratiam Dei.* Assertion qu'il appuie sur quelques citations topiques prises dans l'Écriture, dans saint Augustin et dans la liturgie. Sur quoi il continue avec fermeté : *Injuste igitur calumniantur catholicos... lutherani quasi ex propriis viribus aut meritis absque gratia Dei aliquid facere velint aut præsumant quod vitam promereatur æternam. Non ista dicunt catholici, sed pelagiani.* Voici, au contraire, quel est l'enseignement catholique : *Gratia Dei prævenit voluntatem, movet voluntatem, perficit voluntatem, ita ut opera quæ alioqui nulla essent, assistente Dei gratia, aliquid sint et meritoria fiant.*

Qu'il suffise de citer encore, à l'appui de cette évidence, Jean Eck, *Loci communes*, Cologne, 1532, V, 2 : *Opera aliquid esse, id est meritoria vitæ æternæ ex divina præordinatione et gratia Dei acceptante... Adverte hic opera ex suo genere bona esse Deo grata æternæque vitæ meritoria id accipiendum esse de operibus vivis, hoc est quæ procedunt ex vitæ spiritualis principio quod est gratia et charitas.* Voir de même Conrad Wimpina, *Anacephalæosis*, II, 9, fol. 87 *a* : *Ipsa merita nequaquam ex nobis sed ex Deo existunt, Esaïa perhibente* (XXVI, 12) : *Omnia opera bona in nobis tu operatus es, Domine.* C'est avec la plus entière raison qu'un controversiste contemporain, Jacob Hochstrate, *Aliquot disput. cont. Luther.*, I, 5, 1, Cologne, 1526, fol. 62, pouvait rendre témoignage que « tous les théologiens sont unanimes, tous proclament d'une seule voix que la vertu méritoire des œuvres a sa source dans la passion du Christ ».

2. *Affirmation du mérite : Témoignages privés.* — Mais avec la même énergie nos théologiens affirment la réalité du mérite dont précisément la grâce est le fondement.

Omnino sacris litteris adversatur negare meritoria opera nostra, déclare la *Confutatio pontificia*, I, 4, dans Hase, *op. cit.*, p. LVII. Et les auteurs de le prouver en citant quelques textes bien choisis, qu'accompagne ce principe d'interprétation : *Ubi enim est merces, ibi meritum.* Le contraire leur paraît du manichéisme. Mais il faut bien entendre que le mérite de nos œuvres leur vient de la grâce de Dieu et non pas d'elles-mêmes : *Attamen omnes catholici fatentur opera nostra ex se nullius esse meriti ; sed gratia Dei facit illa digna esse vita æterna. Ibid.*, p. LVIII.

La même nuance se retrouve dans la réponse de Jean Cochlée, *Phil.*, III, 10 : *Non sane ex virtute propria* [*meritoria fiunt opera*], *sed per gratiam et misericordiam Dei promittentis et per meritum passionis Christi, mediatoris et advocati nostri.* Voir de même les exposés populaires de Jean Dietemberger, *Der Bauer. Obe die Christen mügen durch iere güten werck das hymelrecich verdienen*, 1523, et surtout de Berthold Firstinger, évêque de Chiemsee, *Tewtsche Theologey*, LXXIX, édition Reithmeier, Munich, 1852, p. 549-554, qui, après avoir exposé le fait du mérite et ses conditions, ne manque pas d'ajouter, *ibid.*, 7, p. 553 : « Par-dessus tout il faut bien penser et retenir qu'aucun homme ne peut mériter, pour lui-même ou pour les autres, si ce n'est par le moyen des mérites du Christ. » Cf. J. Hochstraten, *Epitome de fide et operibus*, c. 10, Cologne, 1525, fol. d. 1, qui s'approprie largement les textes classiques de saint Augustin où le don de la vie éternelle est ramené à la grâce.

Quoiqu'il ne faille pas exagérer la valeur propre à l'œuvre humaine jusqu'à la rendre indépendante de Dieu, il reste néanmoins qu'elle est une réalité, et qui devient, l'action divine étant toujours supposée, une véritable source de mérite. *Cum optimus creator noster*, explique Wimpina, *op. cit.*, fol. 87 *a*, *ita nos prædestinaverit qui debeamus ex fide per dilectionem operari ac per hoc vitam æternam assequi, permittit pientissimus ille ut ipsius dona sint nostra merita, ejus quod etiam bona opera... nostra supputentur.* Et si la part de l'homme peut sembler ici un peu mince, elle s'affirme plus nettement un peu plus loin, *ibid.*, fol. 91 *a*, quand l'auteur précise la voie moyenne du catholique entre les deux hérésies pélagienne et prédestinatienne : *Tu media via tutissimus ibis, nil tibi absque Deo arrogando... sed neque tamen opera bona intermittendo..., certo certius habens quia facienti quod ex Deo gratuito movente in se est merendi vis suppeditetur, qua vitam æternam ex miserentis Dei gratia tandem assequatur.* Rien donc ne permet d'oublier la grâce; mais, dans l'économie du surnaturel selon l'Église, c'est la grâce elle-même qui nous fournit le moyen de mériter.

3. *Affirmation du mérite : Témoignages officiels.* — Aussi les gardiens de la pensée catholique s'attachaient-ils, avec une rigueur qui est un signe des temps, à ne pas laisser s'introduire la moindre équivoque à ce sujet.

En commentant le cas du jeune homme riche, qui vient consulter le Seigneur sur le moyen d'aboutir à la vie éternelle, Matth., XIX, 16-17, Érasme avait incidemment glissé cette remarque : *Atqui nullus mortalium absolute bonus est, nec ullum est opus hominis quod ita bonum sit ut mereatur præmium æternæ vitæ. In Evang. Matthæi paraphrasis*, c. XIX, Bâle, 1522, p. 129. L'Université de Paris trouva dangereuse cette assertion (juillet 1526), au point de lui infliger la censure suivante : *Quamvis vita æterna suapte natura tantum sit bonum ut absque divina gratia non possit quis illam mereri, asserere tamen hominem cum divina gratia illam non posse promereri est hæreticum et sanctis scripturis contrarium.* Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, col. 64.

Cette collaboration de Dieu et de l'homme est exprimée en termes très heureux dans l'*Instructio* publiée contre Mélanchthon par la même Université de Paris (1535). Après avoir rappelé que la grâce et la liberté sont les deux principes conjoints de toute notre activité surnaturelle, les auteurs en tirent la conclusion suivante au sujet du mérite : *Sic quoque nostra merita Dei dicuntur ut primarii auctoris, cui debetur primatus meritorum et principalis actio. Nostra itidem dicuntur merita; cooperatores enim Dei sumus qui adjuvat imbecillitatem nostram et mercedem quisque accipiet secundum suum laborem.* Il faut assurément tenir compte que cette valeur de nos œuvres par rapport à la céleste récompense suppose une libre et toute gracieuse promesse de Dieu, mais toujours à condition que notre liberté lui apporte son concours : *Firmiter tenendum est dignitatem operum meritoriorum non ex fide solum quam in Christum habemus procedere, sed etiam ex gratuita Christi promissione et conventione ejusdem, modo non sit otiosum liberum arbitrium, verum etiam ejusmodi bona opera efficiat ex charitate. Instr. in artic. Melanchthonianos*, 10-11, dans Duplessis d'Argentré, t. I *a*, col. 399-400.

Ainsi la pensée catholique est assez souple pour embrasser tout à la fois la grâce et le mérite, sans compromettre ni l'une ni l'autre. Ces principes étaient acquis depuis longtemps : les premiers adversaires de la Réforme n'eurent qu'à reprendre le bien commun de la foi et de la piété traditionnelles. En effet, comme veut bien le concéder A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Tubingue,

2e édit., 1882, t. I, p. 135, « il n'est pas vraisemblable que ces pensées [sur le rôle qui revient à Dieu dans l'affaire du salut] leur aient été remises en mémoire par le seul fait que les réformateurs leur accordaient un relief aussi prépondérant ». Seulement il ne faut pas davantage sacrifier l'œuvre de l'homme à celle de Dieu. L'intérêt de ces premiers actes de ce qu'on pourrait presque appeler le magistère ecclésiastique, joints à l'effort des controversistes qui les avaient inspirés et préparés, est de faire voir avec quelle sûreté de main les défenseurs de la foi catholique maintenaient cet équilibre sur lequel l'Église avait jusque-là vécu, et dont la Réforme venait troubler si gravement l'économie.

Il n'est peut-être pas de document où se reflète mieux la complexité de cette position que les instructions pratiques contenues dans la lettre du pape Paul III « sur la manière de prêcher » (1542), éditée dans Quirini, *Epist. Reg. Poli*, Brescia, 1748, t. III, préface, p. 80-81.

Avant tout, le pape recommande d'insister sur les bonnes œuvres, mais non sans les subordonner aux mérites du Christ. *Locus hic de bonis operibus maxime est amplificandus coram populo..., dummodo semper primum fiduciam habeat in meritis Christi quibus omnia nostra opera nituntur.* C'est dans ces conditions que Dieu propose à nos efforts *præmia omnium amplissima*, savoir la vie éternelle. D'où ces règles positives à l'adresse du prédicateur : *Ita... agendum ut nunquam fidem in Christum prædicet quin etiam in eodem sermone et de pænitentia et de bonis operibus disserat, itemque contra nunquam de operibus et de pænitentia sermonem habeat quin etiam de fide et meritis Christi.* Ceci dit pour la moyenne du « peuple », il faut aussi penser aux âmes supérieures, en qui l'amour du Christ fait naître le plus complet mépris de leurs œuvres : *Quod si quis potuerit ad hanc in Christo perfectionem pervenire ut sui ipsius oblitus... omnia etiam bona opera sua... contemnat et nihilifaciat, sed vivat tantum in Christo, hic præ omnibus admiratione dignus est habendus.* Mais on se gardera d'exposer ces sommets du mysticisme à tout le monde indistinctement; *nam non omnes huic verbo capiendo idonei sunt.* Les mystiques eux-mêmes sont avertis qu'ils doivent tout d'abord, sous peine des pires illusions, accomplir avec le plus grand soin toutes les bonnes œuvres que réclame leur état, pour avoir ensuite le droit de les mépriser.

Ainsi le pape voulait unir à une légitime appréciation du mérite, non seulement la considération de la grâce qui en est le fondement, mais le sens de la perfection qui arrive à le compter pour rien. On tenait généralement, comme l'estime le savant éditeur, *ibid.*, p. 74, que cette lettre pontificale a pour « auteur principal » le célèbre cardinal Pole, voir *Epist.*, XXV, *ibid.*, p. 45. Aujourd'hui elle est restituée à G. Contarini. Voir Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini*, Braunsberg, 1881, n. 859, p. 225-226. De toutes façons, elle n'est que plus représentative de la théologie du temps.

2° *Essais de compromis.* — Tandis que s'affirmait ainsi la doctrine catholique intégrale, d'autres, plus sensibles aux préjugés tenaces des réformateurs, essayaient de les désarmer par quelques concessions.

1. *Tentatives isolées.* — De cette méthode l'histoire des premières controverses fournit d'assez curieux spécimens.

C'est ainsi que le théologien belge George Cassander, voir t. II, col. 1823, qui prit part à maints colloques avec les protestants, tout en conservant le mot mérite dont ses adversaires eux-mêmes consentaient à se servir, s'applique à en réduire la réalité. Il insiste sur le déficit de notre propre justice, même après la justification : *Illud ab universa Ecclesia diligenter asseritur eam [justitiam] potissimum in fide remissionis peccatorum et Dei misericordia per intercessionem sanguinis Christi consistere, cum per se ipsa impura et imperfecta sit.* A l'appui de son affirmation, il se sent capable de citer *multa et præclara antiquitatis testimonia*, parmi lesquels, bien entendu, les déclarations pessimistes de saint Bernard, voir plus haut, col. 673, figurent en bon rang. *De articulis religionis inter cath. et prot. controversis*, VI, édit. de Lyon, 1612, p. 52. A ces « témoignages de l'antiquité » il veut joindre le suffrage des *scriptores scholastici et recentiores ecclesiastici, qui omnem vim meriti hujus justitiæ in sola gratuita Dei acceptatione et liberali promissione constituunt, cum et ipsa qualiscumque justitia donum sit Dei et jure servitutis Deo debeatur. Ibid.*, p. 53.

Ce qui est plus précieux pour nous, ce sont les passages qu'il rapporte, *ibid.*, p. 53-54, d'auteurs contemporains. *Sunt merita nostra,* enseignait Adrien d'Utrecht, devenu pape sous le nom d'Adrien VI, *veluti baculus arundineus, cui dum quis innixus fuerit confringit..., et quasi pannus menstruatæ sunt omnes justitiæ nostræ. Jugiter igitur super pannum bonæ vitæ quem justitiæ operibus teximus stillamus saniem diversorum criminum. Quæ igitur ex eis poterit esse fiducia ad Deum?* Et semblablement le maître parisien Josse Clichtoue sur les trois mots *Non æstimator meriti* du canon de la messe : *Quid meriti nostri apud Deum poterimus obtendere cui debemus omnia?... Quid nobis de bonis operibus applaudere poterimus, cum universæ justitiæ nostræ sint quasi pannus menstruatæ apud Dominum?... Nulla igitur in Deum nostra sunt merita, cui debita sunt omnia quæ præstamus, cui non ex nobis sed sola sua bonitate, si qua sunt bona opera nostra, accepta sunt et grata, et a quo ut præcipuo auctore profecta sunt.* Ces affirmations se lisent dans son *Elucidarium ecclesiasticum*, l. III, Bâle, 1519, fol. 140 v°.

De ces citations George Cassander, *op. cit.*, p. 54, entendait bien dégager une apologétique de circonstance : *Hæc ideo adscribere visum fuit ut præsens Ecclesia a calumnia vindicetur, qua nimium huic justitiæ et merito bonorum operum tribuere, et in Christi meritum ingrata et contumeliosa esse traducitur.* Sous prétexte de ne pas trop accorder au mérite humain, notre théologien n'aboutissait-il pas à lui accorder trop peu? Ces concessions, en tout cas, valurent à son petit traité d'être partiellement réédité plus tard, avec une traduction allemande, par le luthérien Jean Saubert, sous le titre, d'ailleurs excessif, de *Cassander evangelicus sive in plærisque assertor Aug. Confessionis gravissimus*, Nuremberg, 1631, où les passages relatifs au mérite ne manquent pas de figurer, p. 54-64. Son nom et son dossier sont pareillement exploités par J. Gerhard, *Loci theol.*, loc. XVIII, c. VIII, n. 107, édit. Cotta, t. VIII, p. 117-119, et, plus récemment encore, par A. Ritschl, *op. cit.*, t. I, p. 137.

En somme, il n'y avait là que la reprise d'un thème pessimiste déjà familier aux mystiques du Moyen Age, voir plus haut, col. 707, et qui ne représentait évidemment qu'un côté de la question. Il n'en est pas moins significatif que ces textes aient semblé utilisables en vue de certaines avances à faire aux protestants.

2. *École de Cologne.* — Ces manifestations isolées d'opportunisme allaient prendre corps dans la théorie de la double justice, dont les théologiens de Cologne se constituèrent les défenseurs. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2159-2164. Elle consiste à diminuer le plus possible l'œuvre de l'homme au profit de la justice du Christ, qui peut seule donner à la nôtre quelque valeur. Il devait en résulter une appréciation absolument minimiste du mérite humain.

On voit s'affirmer cette tendance chez Albert Pighius, qui avait suivi à Louvain les leçons du futur

Adrien VI. Il pose donc en thèse *quod non justificabitur in conspectu Dei omnis vivens*, et cela au regard non seulement de la justice absolue, mais tout autant de cette « justice imparfaite » qui seule est accessible à notre faiblesse. Les preuves en sont demandées aux textes pessimistes, si nombreux dans l'Écriture, qui affirment notre misère devant Dieu; par exemple, dans l'Ancien Testament, Ps., XXXI, 2; CXLII, 2; Job, IX, 2, et surtout Is., LXIV, 6; dans le Nouveau, Matth., VI, 12 et I Joan., I, 8. *Controversiarum... explicatio*, Cologne, 1541, fol. 37 r°. Non pas que nous soyons dénués de tous mérites, mais ils viennent à nos œuvres de la grâce du Christ et non pas d'elles-mêmes : *...Non ex ipsis aut ex nobis, sed ex divina gratia ex qua procedunt...; ex Christo cujus asperguntur sanguine; ex ejusdem Dei hominis meritis quæ nobis ut membris ejusdem communicantur, quibus nostra involvuntur atque induuntur opera. Ibid.*, fol. 65 r°.

Dans son édition des lettres du cardinal Pole, le cardinal Quirini assure que les protestants disaient de Pighius : *Totus noster est in causa justificationis. Epist. Reg. Poli*, t. II, *Diatriba ad Epistolas*, p. CXXX, et il s'applique à le disculper de tout reproche. Pour ne parler que de la présente question, si Pighius rattache avec raison le mérite à la grâce, il n'en est pas moins certain que celle-ci ne fait en quelque sorte qu'envelopper et revêtir du dehors des œuvres qui restent insuffisantes et, à bien des égards, mauvaises. Le mérite de l'homme, s'il n'est pas supprimé dans ce système, y est du moins réduit au *minimum*.

Son élève Jean Gropper semble, au premier abord, le mieux affirmer. Pour marquer la part qui revient à Dieu, il s'en tient aux formules traditionnelles de saint Augustin. *Quamquam opera nostra quadamtenus sint causæ crescentis istius justificationis, meriti etiam apud Deum, non temporalium modo verum etiam spiritualium bonorum, imo et vitæ æternæ, hoc tamen non provenire ex propria eorum sufficientia, quin potius clementia et dignatione Dei, qui ex mera illa quam non promeremur bonitate dona sua coronat in nobis. Antididagma*, Cologne, 1544, fol. XII v°. Cf. *ibid.*, fol. XVI v° : *Intelligi debent Scripturæ testimonia ita nimirum quod Deus bona opera remuneret vita æterna ex gratuita dignatione suæ clementiæ.*

Mais il reste que ces déclarations sont encadrées dans un ensemble aux termes duquel il n'y a de vraie justice que la justice du Christ qui nous est appliquée par imputation, et d'où le mérite de l'homme sort, par conséquent, fort diminué.

3. *Contarini et l'Intérim de Ratisbonne.* — Étant donnée cette tendance réservée qui caractérise l'école de Cologne, il n'est pas surprenant que, dans les colloques qui se multipliaient alors en vue de l'union, ses adeptes, un peu de diplomatie aidant, aient cru pouvoir chercher un terrain d'accord avec les Églises fidèles à la Réforme dans l'abandon d'un terme toujours odieux à celles-ci et qui ne représentait plus pour eux-mêmes qu'une réalité très amoindrie. C'est ce qui eut lieu à la célèbre conférence de Ratisbonne (janvier-juillet 1541), à laquelle assistait le légat Contarini et dont Gropper fut le principal conseiller théologique.

L'article V de l'*Intérim* qui en fut le résultat porte précisément sur la justification, et se termine par un paragraphe où il est question de faire croître en nous la grâce par les bonnes œuvres : *Det operam* [*populus*] *huic augmento per bona opera.* A quoi est ajoutée, en termes d'ailleurs entourés de subtiles restrictions, la mention de la récompense qui nous est promise de ce chef : *Reddit Deus etiam bonis operibus mercedem, non secundum substantiam operum neque secundum quod sunt a nobis, sed quatenus in fide fiunt et sunt a Spiritu Sancto..., concurrente libero arbitrio tanquam partiali agente.* Mais le mot de mérite reste exclu de cette formule alambiquée. Texte dans Th. Hergang, *Das Religions-Gespräch zu Regensburg*, Cassel, 1858, p. 104-106.

Comme on peut bien le supposer, cette réticence était trop manifeste pour passer inaperçue. Afin de prévenir les malentendus possibles, Contarini s'en expliquait déjà brièvement, le 3 mai, dans une petite note qui accompagnait l'envoi du document officiel. Texte édité par Th. Brieger, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. V, p. 594-595. Néanmoins, dès avant la fin du colloque, des bruits tendancieux étaient mis en circulation et ses auteurs passaient, dans les milieux romains, pour avoir carrément nié le mérite des bonnes œuvres : *Romæ murmur auditur et opinio multum prævalet contra illos doctores, asserentes eos decrevisse opera post gratiam non esse meritoria.* Lettre d'Alexandre Farnèse à Contarini, en date du 15 juin 1541, dans J. Le Plat, *Monument. ad hist. conc. Tridentini ampl. collectio*, Louvain, 1783, t. III, p. 122. Voir une semblable allusion dans la lettre de Bembo à Contarini, en date du 27 mai, éditée par L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura*, t. I *b*, Bologne, 1799, p. 169, et dans la réponse de Contarini à Bembo, en date du 28 juin. Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini, Inedita*, n. 78, p. 341.

A cette rumeur accusatrice Contarini répondit de Ratisbonne, le 22 juin, par une longue et curieuse lettre au cardinal Farnèse, qui rétablit les faits et nous renseigne exactement sur les intentions de l'assemblée. Il commence par démentir la formule négative qu'on leur impute et qui, de fait, ne figure pas dans l'*Intérim*. Mais il ajoute aussitôt qu'on y a soigneusement évité les termes trop précis qui pouvaient faire question : *Verum quidem illud est... vitari istas voces meritum et meritorium. Caute etiam devitatum est ne diceretur opera nostra esse meritoria vitæ æternæ.*

Il s'agit donc d'une tactique voulue, dont l'auteur s'empresse de donner la raison à son correspondant. On s'est abstenu du terme « mérite » parce qu'il n'est pas employé dans l'École sans d'importantes nuances. Et l'auteur d'en appeler, après Aristote, à saint Thomas, qui n'admet qu'un mérite *secundum quid*, et à Scot, qui le subordonne à l'acceptation divine. Voir ci-dessus col. 682 et 701. Voilà pourquoi on n'a pas, dit-il, estimé prudent d'imposer ce terme d'une manière absolue : *Quapropter nos considerantes quod, quando aliqua vox dicitur sine omni additione et limitatione, possit accipi in sensu simplici et absoluto, non est nobis visum esse necessarium ut cogeremus protestantes ut explicarent hæc verba de merito.* Les ménagements dont on use envers les Grecs au sujet de formules qui leur déplaisent ne seraient-ils pas, ajoutait-il, de mise à l'égard de chrétientés autrement importantes?

On n'a pas davantage voulu dire que nos œuvres méritent la vie éternelle. Car celle-ci nous est attribuée par un vouloir tout libéral de Dieu. Dès lors, parler de mérite à cet égard fait croire aux protestants *quod velimus asserere deberi nobis vitam propter opera, quasi prius nobis non fuisset debita propter gratuitam donationem, quodque doceamus opera posse mereri vitam etiamsi prius nobis ratione doni debita non fuisset.* C'est pourquoi ils n'acceptent pas de mérite au sujet de la gloire elle-même, mais bien seulement de son augmentation : *Quare illi bonis operibus potius augmentum felicitatis vitæ æternæ tribuunt quam ipsammet vitam æternam.* En vertu des mêmes scrupules, nos théologiens s'abstiennent de cette expression : l'assemblée les a imités sur ce point, *ne videamur ingrate dicere quod vita æterna nobis non fuerit prius debita ratione doni sed tantum debeatur nostris bonis operibus.* D'où l'auteur conclut : *Hisce, inquam, causis, rationibus ac exemplis moti, judicavimus non esse necesse*

cogere protestantes ad istam vocem meriti, sed dissimulandam esse putavimus.

Si la première raison invoquée par Contarini était plutôt d'ordre politique, on voit que la seconde appartient proprement à la théologie. Ce qui nous prouve à quel point les chicanes de la controverse avaient fini par imposer à certains catholiques les préventions les plus caractéristiques de la Réforme. Texte dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150. Voir de même la lettre de Contarini (à Jérôme Aléandre?), en date du 22 juillet, éditée par L. Beccadelli, *Monumenti di varia letteratura*, t. I *b*, p. 186-189, et Th. Brieger, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1880, t. III, p. 516-519. Après y avoir rappelé qu'il fut d'accord sur ce point avec tous les théologiens impériaux, le légat s'élève assez vivement contre l'idée qu'on veuille faire de Dieu notre débiteur. Quant à lui, il déclare vouloir tout attendre *dalla sua benignità, misericordia et liberalità et non da debito suo et obbligo suo alcuno.* Contarini avait pareillement évité le terme « mérite » dans sa célèbre lettre doctrinale du 25 mai sur la justification.

L'*Intérim* de Ratisbonne n'eut aucun succès. Mais les controversistes protestants ne manquèrent pas et ne se privent point encore aujourd'hui de compter comme une victoire les concessions imprudentes qu'il avait arrachées aux « pontificaux ». En particulier, la lettre de Contarini leur mettait en mains un magnifique atout. Publiée pour la première fois par Flacius Illyricus, *De voce et re fidei quodque sola fide justificamur*, Bâle, 1563, p. 268-272, elle fut reprise, au XVIIIe siècle, par G. Kiesling et opposée à l'apologie de Contarini que venait de tenter le docte cardinal Quirini, évêque de Brescia. *Epistolæ Anti-Quirinianæ*, Leipzig, 1751, p. 289-293. De ces sources trop peu accessibles, elle a été jetée de nouveau au grand jour de la publicité par Th. Brieger, en appendice à son mémoire *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 144-150, à l'appui de la thèse qui qualifie de conception « authentiquement protestante », *ibid.*, p. 142, la théorie de la justification défendue par le cardinal légat. Voir du même auteur un jugement à peine adouci dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1882, t. V, p. 577-581.

Il serait injuste d'enregistrer purement et simplement comme le verdict de l'histoire ces appréciations de polémistes tendancieux. Plus modéré, H. Rückert, *Die theologische Entwicklung G. Contarini*, Bonn, 1926, p. 93-95, se contente de dire que sa position au sujet du mérite fut seulement équivoque. Voir de même Fr. Dittrich, *G. Contarini*, Braunsberg, 1885, p. 685-692, et Fr. Hünermann, *Die Rechfertigungslehre des Kardinals G. Contarini*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1921, t. CII, p. 19-22. Mais les faits subsistent, qui témoignent combien fut réelle et profonde, dans les milieux inféodés à l'école de Cologne, la tendance à certains compromis théologico-politiques dont la doctrine du mérite était appelée à faire plus ou moins directement les frais. En même temps qu'ils font connaître l'atmosphère dans laquelle le concile de Trente était à la veille de s'ouvrir, ces indices convergents permettent de mesurer tout à la fois l'importance et la difficulté de la mise au point qu'il s'agissait de réaliser.

III. Définition du concile de Trente. — Un des principaux objectifs que le concile de Trente s'est proposés et un de ses plus importants résultats fut la promulgation du décret relatif à la justification (VIe session : 13 janvier 1547). La doctrine du mérite en est un élément, que la logique du sujet et la pression de la polémique protestante imposaient également d'y faire entrer.

1° *Histoire du décret conciliaire.* — Dans les longues délibérations qui précédèrent l'avènement du *Decretum de justificatione* (juin 1546-janvier 1547), la question du mérite devait tout naturellement trouver sa place, en attendant de se fixer dans le chapitre final où l'Église a consigné les traits essentiels de son enseignement.

Parce que de moindre relief à côté d'autres plus graves, ce problème est très rapidement touché par les historiens de la VIe session, soit dans l'ouvrage ancien mais toujours utile de J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909, soit dans la récente monographie de H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925. Les actes officiels, *Concil. Trid.*, t. V : *Act. pars altera*, édit. Ehses, Fribourg-en-B., 1911, contiennent cependant des documents nombreux et précis qui montrent comment, dans le cadre général du décret et de son histoire assez complexe, voir Justification, t. VIII, col. 2165-2172, des échanges de vues se produisirent au sujet du mérite, dont la théologie peut et doit faire son profit.

1. *Préparation du décret.* — Sans avoir encore rien de commun avec le texte du décret futur, une série de travaux préliminaires servit à en préparer de loin les matériaux.

a) *Consultations des théologiens.* — Parmi les six articles soumis, en date du 22 juin 1546, à l'examen des *theologi minores*, deux intéressaient ou devaient forcément intéresser, bien qu'il n'en fût pas expressément question, la doctrine du mérite, savoir l'art. 4 : *An et quomodo opera faciant ad justificationem ante et post* et l'art. 5 : *Declaretur quid præcedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam justificationem*, t. V, p. 261. Aussi la plupart des consulteurs s'expliquent-ils à ce sujet.

Des œuvres préparatoires à la justification ils sont d'accord, à très peu d'exceptions près, voir Justification, col. 2177, pour dire qu'elles sont nécessaires, au moins à titre de « causes dispositives ». Salmeron tient seulement à exclure, avec saint Paul, *merita quæ ex se et sua dignitate emunt justitiam*, séance du 23 juin, p. 271, cf. p. 264. Le mérite *de congruo* était évidemment dans la logique de ces affirmations : le franciscain Antoine de Pignerol en traite *ex professo*, et avec un extrême effort de précision, à la séance du 26, p. 274. Après avoir écarté comme sans valeur les actions faites *sine aliqua gratia naturalem voluntatem præveniente*, il ajoute : *Opera justificationem antecedentia, instinctu, hortatu motioneque divina a nobis facta, licet gratiæ sanctificantis et justificationis non sint condigna, disponunt tamen... ad gratiam suscipiendam... Hanc operum dispositionem et præparationem... theologi vocant meritum de congruo, quod non est vere et simplex meritum, sed meritum secundum quid.*

On a fait observer que, dès ces premières délibérations et dans la suite, les franciscains eux-mêmes demandent l'intervention de la grâce actuelle pour le mérite *de congruo*. Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, p. 25; cf. p. 34, 54, 83. Ce qui tendrait à prouver la baisse du nominalisme extrême au temps du concile. En disant : *sine* ALIQUA *gratia... præveniente*, Antoine de Pignerol use d'une expression circonspecte, qui a bien l'air de réserver les positions de son école et n'indique certainement pas qu'il les veuille abandonner.

Quant aux œuvres qui suivent la justification, tous reconnaissent qu'elles sont méritoires, et parfois avec des formules d'une très haute densité théologique. Ainsi le franciscain Richard du Mans : *Opera dicuntur meritoria, non quasi ex nobis provenientia, sed a Deo,*

quia per meritum Christi fit ut nostra bona opera sint meritoria, p. 262. *Licet non trahant Deum, quasi illa opera nos justificent*, précise son confrère Jean du Conseil, p. 263, *sed movent suam misericordiam adeo quod fiant in nobis meritoria.* Comme tout à l'heure, Antoine de Pignerol a recours aux termes d'école : *Opera ex libera voluntate et ex radice gratiæ prodeuntia merentur de condigno augmentum gratiæ et justificationis et ipsam denique gloriam.* Et l'auteur d'expliquer ensuite, d'une façon très heureuse, que ce n'est pas là diminuer la gloire du Christ, mais, tout au contraire, la faire resplendir : *Quia non tribuit* [*assertio hæc*] *viribus nostris vim hanc merendi..., sed gratiæ Christi in nobis et per nos operanti*, p. 276-277.

Aussi ces formules techniques viennent-elles tout naturellement dans le résumé de Massarelli, p. 280 : *Major pars theologorum dixit quod opera disponentia ad justificationem sunt meritoria justificationis de congruo, opera vero post justificationem sunt meritoria vitæ æternæ de condigno.* La minorité était faite de quatre augustiniens rigides qui n'admettaient qu'un rôle « purement passif » de la liberté, voir Justification, t. viii, col. 2166, et, de ce chef, note Massarelli, *visi sunt extenuasse meritum operum.* A propos de ces théologiens, on a pu parler de tendance aux « compromis » et de « penchant vers la Réforme ». Hünermann, *op. cit.*, p. 39-41. Cf. p. 47, 49, 57, 63. En tout cas, cette dissonance tranche sur le plein accord des autres et ne sert qu'à mieux le faire ressortir.

b) Délibérations des Pères. — Quand les Pères furent suffisamment éclairés par ces consultations préalables, les légats, à la date du 30 juin, concentrèrent les réflexions du concile sur une liste des principales « erreurs » qu'il paraissait opportun d'envisager en matière de justification, p. 281-282.

La première était celle du pélagianisme : *Natura nostra... propriis viribus... potest se disponere, acquirere et mereri justitiam apud Deum.* Mais la plupart des autres visaient le protestantisme et quelques-unes ont trait à notre question, en dénonçant, soit le pessimisme total de la Réforme : *Quod omnia opera justificati sint peccata et infernum mereantur*, soit les conséquences qu'il comporte en matière de mérite : *Quod opera bona sequentia justitiam eam tantum significant nec justificant, id est justitiæ augmentum merentur. Quod opera justi non merentur vitam æternam.* Ainsi la question du mérite était mise pratiquement à l'ordre du jour, soit à propos des œuvres qui précèdent la justification, soit à propos de celles qui la suivent.

Du 5 au 13 juillet, on délibéra sur la « première justification ». Les sentiments émis par les Pères un peu à bâtons rompus furent ainsi résumés à la séance du 14 juillet, p. 338-339 : *Gratia Dei adjuti disponunt se* [*adulti*] *ad gratiam subsequentem.* Il ne peut être question d'autre chose ; *Opera præcedentia nihil faciunt nisi præparationem quamdam et dispositionem.* Mais cette « disposition » doit être maintenue, quand il s'agit des œuvres inspirées par la foi : *Opera præcedentia fidem nihil conferunt, subsequentia præparant.* Et, d'un mot, par rapport à la « seconde justification » : *Opera disponunt tantum hanc primam justificationem, secundam merentur.*

Il y eut une seule voix discordante : *Quidam dixit*, note le même résumé, p. 339, *opera ante justificationem facta nihil omnino facere neque etiam disponere, sed totum tribuendum bonitati et pietati divinæ.* Telle avait été, en effet, la position prise, le 10 juillet, p. 325, par l'évêque de Bellune, Jules Contarini, tributaire en cela des idées de son oncle le cardinal. Au dire de Severoli, *Diaria*, t. i, p. 88, ceci parut peu orthodoxe à l'ensemble du concile. J. Contarini avait été précédé dans cette voie, le 6 juillet, par l'évêque de La Cava, Jean Thomas Sanfelice, qui insistait pour ramener ces *dispositiones ad justificationem* à des *fructus Spiritus Sancti*, p. 296, et écarter toute espèce de mérite à cet égard. En dehors de ces pessimistes attardés, les Pères furent d'accord pour dire que nos bonnes œuvres, celles du moins qui sont faites sous l'influence de la grâce actuelle, préparent efficacement l'âme à la justification et sont nécessaires à ce titre.

Un certain nombre se refusent à aller plus loin, témoin l'évêque de Feltre, p. 297, dont la formule intentionnellement restrictive est relevée dans le résumé de Massarelli, ou encore celui de Castellamare : *Opera ante justificationem sunt necessaria, non meritoria*, p. 299, et celui de Vaison, p. 301 : *Opera præcedentia justificationem aliquo modo ad eam faciunt, non quia justificationem impetrare mereantur.*

D'autres cependant, comme l'archevêque d'Acerenza, p. 289, croient pouvoir parler, en général, d'œuvres méritoires et plusieurs adoptent sans hésiter la formule classique : mérite *de congruo*, tels les évêques de Majorque, p. 291, de Sinigaglia, p. 292-293, de Badajoz, p. 324. De même plus tard le général des conventuels, séance du 22 juillet, p. 369. C'est aussi sans nul doute la pensée de l'évêque des Canaries, qui écarte le mérite *de congruo* pour les œuvres faites *in puris naturalibus*, c'est-à-dire *sola generali gratia Dei*, mais enseigne qu'avec la foi et la charité qui en est la suite *opera merentur justificationem*, p. 329-330. Il allait même si loin dans cette voie, au dire de Severoli, *Diaria*, t. i, p. 89, qu'il parut « presque tomber dans l'erreur des pélagiens ». Suivant une autre distinction, qui ne semble pas avoir eu beaucoup de partisans, l'évêque de Castellamare réserve le mérite *de congruo* aux *opera concomitantia ipsam justificationem*, p. 299. A la séance du 20 juillet, p. 363, le même Père devait reprendre le même terme dans son sens usuel.

En traitant de la première justification, plusieurs Pères avaient déjà, cédant à la logique du sujet, anticipé sur la seconde. Seul l'évêque de La Cava, conformément à son système, se prévaut de saint Bernard, voir plus haut, col. 672, pour réduire notre mérite au seul fait de notre libre consentement, p. 295. Tous les autres insistent sur le caractère pleinement méritoire des œuvres faites en état de grâce : par exemple, l'archevêque d'Acerenza, p. 289-290, l'évêque de Vaison, p. 302. Quelques-uns tiennent d'ailleurs à marquer, avec saint Augustin, que nos mérites se ramènent à un don de Dieu : par exemple, les évêques de Sinigaglia, p. 293, et de Motula, p. 306.

Mais cette idée trouvait surtout sa place dans les débats sur la seconde justification, qui eurent lieu du 15 au 23 juillet. L'évêque de La Cava y fit encore profession de minimisme : *Ea tamen* [*opera*] *merentur quatenus merita Christi nobis condonantur*, p. 347. C'est sans doute en développant le même thème, à la séance du 9 juillet, que l'évêque de Worcester, au dire du secrétaire Marcus Laureus, p. 383, avait paru nier le mérite des œuvres *post justitiam.* A la même séance du 17 juillet, l'évêque de Feltre, p. 347, essaya, en une formule subtile, de s'accommoder à cette vue : *Nostra opera, quatenus condonatur nobis ut sint meritoria per merita Christi, sunt meritoria.* Pour l'ensemble des Pères, cette application des mérites du Christ s'entend d'une application active, qui devient génératrice de nos propres mérites.

A peine quelques-uns s'en tiennent-ils à des formules vagues et se contentent de dire que, par nos œuvres, nous obtenons ou recevons la vie éternelle Voir, par exemple, l'évêque d'Ascoli, p. 350; l'archevêque de Cambrai, p. 351; les évêques de Majorque, d'Albe, de Vaison, de Némosie, p. 360-361, de Ber-

tinoro, p. 365. La plupart parlent franchement de mérite et de mériter; mais l'évêque des Canaries rappelle que nos mérites reposent sur la miséricorde divine : *Misericordia Dei fit ut opera nostra aliquid mereantur*, p. 366. A quoi celui de Huesca ajoute mention du pacte qu'ils supposent : *Mercedem operibus bonis ex Dei pacto a liberalitate debitam consequetur*, p. 367.

Le général des servites fait entendre la note scotiste : *Opera bona sunt meritoria vitæ æternæ quatenus Deus illa acceptat, non quatenus nostra*, p. 371. Il est à remarquer que la même théologie n'avait pas empêché précédemment, p. 346, l'archevêque d'Armagh d'admettre un mérite *de condigno*. D'autres le faisaient intervenir d'emblée : tels les évêques de Bosa et de Lanciano, p. 361. On en rencontre chez l'évêque de Sinigaglia, p. 349, cette variante atténuée : *Gloria et honore [justificatus] benignitate Dei digne coronabitur*. Ici encore, l'évêque de Castellamare se plaît aux distinctions subtiles : *Quatenus ex libero arbitrio et gratia Dei justificante [proveniunt opera], et hæc sunt de congruo meritoria et de condigno large ad beatitudinem ipsam...; quatenus procedunt de Spiritu Sancto, sunt de condigno*, p. 363.

De toutes les réponses la plus profonde tout à la fois et la plus traditionnelle fut celle de Jérôme Séripando. Il commence par faire observer que cette question soulève une *magna dubitatio*, quand il s'agit d'accorder ici la part de l'homme et de Dieu. Sa solution s'inspire des principes de saint Augustin et de saint Bernard, dont il rapporte les textes les plus caractéristiques : *Dico quod, sicut vita æterna merces dicitur in sacris literis et gratia, sic opera dici possunt merita, sed debent etiam dici dona*. Séance du 23 juillet, p. 373-374. Doctrine résumée par Massarelli, p. 370 et 381, en cette formule nerveuse, qui fut toujours un des principes régulateurs de la théologie catholique en la matière : *Merces id est meritum*. Les mêmes vues président à la réponse du général des carmes, p. 376-377, qui ajoute un petit exposé très substantiel pour montrer, à l'adresse des protestants, que nos mérites ne nuisent pas au mérite du Christ, puisqu'ils en procèdent.

Cette première consultation des Pères du Concile a l'incontestable intérêt de faire entendre, avec les principes essentiels de la foi catholique, toute la gamme des opinions théologiques reçues en matière de mérite. Mais, par là-même, la plupart des réponses associaient la vérité chrétienne à des sytèmes ou formules d'école, dont le concile, en travaillant à fixer son enseignement, allait tendre à se détacher de plus en plus.

2. *Élaboration du décret : Projet du 24 juillet.* — Après ces premières séances, consacrées pour ainsi dire à l'inventaire de la question, et où les réponses se produisaient encore un peu au hasard, il s'agissait d'arrêter la discussion sur un texte précis. Tel fut le but d'un premier projet, œuvre, semble-t-il, de l'archevêque d'Armagh et du franciscain Véga, qui fut remis aux Pères le 24 juillet et ne tarda pas d'ailleurs à être entièrement écarté.

a) *Texte.*— Bien qu'il n'en soit à peu près rien resté dans le décret définitif, il n'est pas inutile de voir comment s'y présentait la doctrine du mérite.

On y rappelait tout d'abord qu'il ne peut être question de justice en nous que sous le bénéfice préalable de l'œuvre rédemptrice : *In merito ipsius Christi Jesu... radicatur et fundatur omnis justitia justorum*, c. 1, p. 385. En conséquence, à l'encontre des pélagiens, on affirmait la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle et, d'un mot, la vanité du mérite humain quand il s'agit d'être justifié : *In hac enim justificatione, merita hominis tacere debent ut sola Christi gratia regnet*, c. 8-9, p. 386-387. Cf. *ibid.*, c. 11 : *Propriis liberi arbitrii viribus... nemo potest... credere, sed neque mereri ut sibi detur quod credat.*

Cependant il faut, pour être justifiés, des dispositions de notre part. La foi est la première et la principale : *Sine ea nullus ad justificationem sufficienter disponi potest.* Elle n'est pas la seule d'ailleurs; mais, chez qui ne met pas obstacle à son développement normal en œuvres de charité, *adducit ad impetrandam justificationem*, c. 12, p. 388. C'était indiquer en termes discrets la nécessité de la préparation humaine à la grâce, mais sans en préciser exactement le rôle ou la valeur.

Une fois obtenue la justice, les œuvres ont pour effet de l'accroître : *Per bona opera augeri coram Deo justitiam semel habitam*, c. 14, p. 389. Ce qui amenait logiquement un canon spécial sur le mérite. D'après la manière générale adoptée dans le projet, la doctrine catholique y est énoncée tout d'abord sous une forme négative : *Si quis dixerit, de bonis operibus justificati hominis loquens : Superba vox est meritum, A. S.* Cet anathème était ensuite justifié par un exposé positif, où se lit tout d'abord la réalité du mérite : *Verum enim est meritum operum illorum, quia, duce gratia, comite voluntate..., non modo augmentum gratiæ sed et gloriam æternæ vitæ per ea ipsa qui vere justificati sunt promerentur quatenus in Deo sunt facta.* En effet, la vie éternelle offre ce double caractère d'être tout d'abord une grâce, mais ensuite une rétribution : *Gratia dicitur quia, nisi gratia merita præcessisset, non esset meritum cui gloria tribueretur; sed post gratiam jam corona..., et illis [operibus] non modo dari sed reddi... prædicatur.* Dès lors, rien n'empêche de travailler ici-bas dans la vue et l'espoir de cette rémunération éternelle, *modo primum locum sibi vindicet caritas atque ideo Deus*, c. 15, p. 389.

Il était assez étrange comme méthode d'accrocher toute la doctrine du mérite à la censure d'un dicton protestant, de provenance inconnue, et qui ne touchait, au demeurant, que l'aspect le plus superficiel de la question. Mais le commentaire justificatif se déroulait ensuite suivant une marche parfaitement synthétique : réalité du mérite, fondée sur les deux facteurs, divin et humain, qui le produisent; caractère de la vie éternelle qui en est la conséquence; usage de cette espérance dans la vie morale.

Sauf cette dernière idée, toutes les autres entreront dans les formes postérieures du décret, mais exprimées en d'autres termes et dans un ordre différent.

b) *Discussion.* — Ce projet n'avait suscité de la part des théologiens consulteurs que des observations insignifiantes. Dès ce moment-là pourtant, p. 393, le vœu fut émis, que nous retrouverons plus tard, de voir ajouter au chapitre du mérite le texte de saint Paul, II Cor., IV, 17. Mais le fond et la forme du décret proposé avaient recueilli pleine approbation. — Il en fut autrement chez les Pères, pour des raisons d'ailleurs qui intéressaient plutôt l'allure générale du décret que le détail de son contenu. Aussi la discussion a-t-elle, en général, peu de portée théologique et particulièrement sur le point qui nous concerne. L'évêque de Lanciano, p. 404, trouvait superflue la condamnation du pélagianisme au c. 8; mais le chapitre du mérite recueillit le *placet* de l'évêque d'Ascoli, p. 412. Fidèles aux doctrines de leur ordre, les deux généraux des observantins et des conventuels s'accordèrent à réclamer en faveur du mérite *de congruo*. Séance du 17 août, p. 409-410. Au total, ce premier projet s'effondra sans rémission sous les coups des critiques qui lui vinrent de partout et les travaux de l'assemblée ne reprirent qu'un mois plus tard sur un texte absolument neuf.

3. *Élaboration du décret : Projet du 23 septembre.* — Œuvre personnelle du cardinal Cervino, qui le rédigea

d'après deux brouillons successifs fournis par Jérôme Séripando, en date du 11 et du 19 août, puis lui fit subir diverses modifications suivant les consultations privées des Pères et des théologiens, ce nouveau projet fut soigneusement préparé au cours de trois ou quatre longues semaines d'études pour être enfin soumis à l'assemblée le 23 septembre. A la différence du précédent, il marque une étape importante sur la voie du décret définitif.

a) *Texte.* — Avant la justification, il faut avant tout sauvegarder les droits supérieurs de la grâce. C'est pourquoi on rappelle tout d'abord qu'il n'y a de salut pour l'humanité que dans et par Jésus-Christ : elle ne peut sortir de l'injustice que par l'application du « mérite de sa justice », c. III, p. 421; cf. c. VII, p. 423, formule où l'on sent la terminologie spéciale de Séripando, liée à sa conception de la double justice, et qui ne fut pas conservée.

De même, les grâces individuelles de conversion dont bénéficient les adultes sont accordées *nullis nostris existentibus meritis.* Il y a lieu cependant à une *præparatio seu dispositio* de notre part. C. VI, p. 422. La valeur de cette « préparation » était indirectement suggérée un peu plus loin, quand, pour expliquer que notre justification reste gratuite, le texte ajoutait : *Quod quidem in eo sensu interpretandum est quem perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et expressit, ut scilicet a justificatione ipsa opera omnia fidem præcedentia et ea quoque quæ... cum fide aliqua fiunt* TANQUAM PROPRIE MERITA EXCLUDANTUR. C. VII, p. 423. Même nuance dans le canon correspondant : *Si quis impium quibuscumque suis operibus præcedentibus dixerit posse proprie et vere justificationem mereri coram Deo, ita ut illis debeatur gratia ipsa justificationis, A. S.* Can. 5, p. 426.

Le texte ainsi conçu comportait deux affirmations : l'une théologique, savoir que les œuvres préparatoires à la justification ne sont pas « proprement » des mérites; l'autre historique, savoir que telle fut la pensée constante de l'Église. Il est à remarquer que l'adverbe *proprie* ne figurait pas dans la rédaction de Séripando, qui disait absolument : *tanquam merita excludantur*, p. 824 et 829.

Exclu avant la justification, le mérite proprement dit s'impose après. Voilà pourquoi le chapitre final du projet lui était expressément consacré. ... *In Christo Jesu justificatis et in accepta gratia usque in finem perseverantibus proponenda est vita æterna tanquam gratia filiis Dei et heredibus regni promissa et tanquam merces... bonis ipsorum operibus et meritis debita. Proponenda videlicet est perfecta illa et consummata justitiæ corona quam... exspectabat Apostolus a justo judice qui reddet unicuique secundum opera ejus. Qua expectatione neque propria justitia statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei, tum quia opera bona justorum quibus vita æterna redditur a justitia Dei, hoc est gratia seu caritate qua Deus eos justos fecit, proveniunt, quæ est sicut semen Dei cujus vis fructum æterna vita dignum producere potest, tum vero quia non alia quam ipsius justitiæ... ratione fiunt in homine fons aquæ salientis in vitam æternam.* C. XI, p. 426.

Ce texte provenait à peu près littéralement de Séripando, p. 831-832. Les seules modifications notables portent sur la dernière phrase. A propos de la grâce, celui-ci marquait, en termes d'école, que nos œuvres en procèdent *tanquam principali causa :* le rédacteur officiel a laissé tomber cette expression scolastique. La dernière proposition y était conçue en ces termes passablement obscurs : ...*tum vero quia hæc ipsa Dei justitia... non alia quam bonorum operum ratione fit in homine fons aquæ salientis*, etc. A cette construction laborieuse, qui faisait porter tantôt sur les œuvres tantôt sur la *justitia Dei* l'accent de ces deux phrases, destinées à être corrélatives, succédait, pour le plus grand profit de la clarté, une rédaction plus simple dont les *opera bona justorum* restaient tout à la fois le seul sujet logique et grammatical.

Quand au fond, la particularité la plus saillante de ce texte consiste en ce que le mérite y est seulement touché *in obliquo.* A peine le mot y figure-t-il dans un complément indirect pour qualifier la nature de la récompense : *merces... operibus et meritis debita.* Le fait n'est pas moins à noter, puisque H. Rückert, *op. cit.*, p. 237, déclare ne pas l'y trouver du tout. Contrairement au projet du 24 juillet, c'est la promesse de la couronne éternelle réservée à nos œuvres qui est ici au premier plan : d'où l'on remonte au mérite par induction. Moins conforme aux lois de la logique abstraite, cette méthode correspond plus exactement aux modalités de la révélation chrétienne sur ce point; c'est sans doute pourquoi elle devait prévaloir Puis cette vérité générale y est appuyée sur l'exemple et la doctrine de saint Paul : on sait que toujours le concile aima rattacher ses définitions à l'enseignement de l'Écriture. Enfin, le chapitre se termine par une sorte d'apologétique du mérite, destinée à montrer que cette notion ne crée pas à l'homme une *propria justitia* au détriment de la *justitia Dei.* Car de nos mérites celle-ci reste la cause efficiente : *A justitia Dei... proveniunt* et la cause formelle : *Non alia quam ipsius justitiæ ratione fiunt fons aquæ salientis.*

Ce sont donc à peu près les mêmes thèmes que dans le premier projet, mais présentés sous une forme plus doctrinale. L'usage pratique du mérite dans les fins de notre vie morale et la question du désir de la récompense qui manquent ici se retrouvent plus haut, à la fin du chapitre sur l'observation des commandements. C. IX, p. 425.

Un canon contre les erreurs protestantes couronnait cette exposition : *Si quis hominem justificatum et vivum Christi Jesu membrum effectum dixerit non mereri bonis operibus vitam æternam, aut bona opera justorum ita esse dona Dei ut per ejus gratiam non sint etiam bona merita, A. S.*. Can. 21, p. 427. La première proposition en est prise littéralement dans le texte de Séripando. Quant à la deuxième, elle ramène une formule augustinienne toujours de mise en la matière et qui, de ce chef, est restée dans la dernière rédaction du décret. Mais elle chasse une phrase complémentaire, qui faisait l'apologétique du mérite. *Nam*, déclarait Séripando à l'adresse de qui nierait le mérite du chrétien justifié, *gratiam Christi extenuat, quam ad hoc non extendit ut membris suis... vim tribuat operandi opera digna vitæ æternæ remuneratione.* Can. 8, p. 833. Vue dogmatique non moins simple que profonde, exprimée d'ailleurs ici en termes très heureux, et à laquelle il est regrettable que le rédacteur officiel n'ait pas trouvé le moyen de faire un sort. — Tel est le texte sur lequel, suivant la méthode reçue, les théologiens d'abord, puis les Pères, allaient avoir à délibérer.

b) *Discussion du projet : Le mérite avant la justification.* — Sans parler de quelques détails de minime importance, les débats se concentrèrent vite autour de deux points principaux.

Ce fut d'abord la phrase initiale du c. VII, col. 741, qui, tout en ayant l'air d'exclure seulement le pélagianisme, posait, en réalité, sous cette apparence inoffensive, tout le problème du mérite *de congruo.* Elle se heurta, de ce chef, à de vives et persistantes critiques.

Des deux assertions qu'elle contenait, d'aucuns attaquèrent simplement la première, qui engageait ici le *perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus.* Véga faisait déjà des réserves à ce sujet dès la séance du 27 septembre, p. 431; elles furent reprises *extra congre-*

gationem par le docteur Navarra, p. 439, et, en assemblée, par l'évêque de Vérone, p. 459. Mais la discussion porta beaucoup plus encore sur la seconde, qui, en écartant le mérite « proprement dit » avant la justification, semblait indirectement consacrer l'existence d'un mérite inférieur.

Les dominicains principalement firent opposition à cet adverbe *proprie* qu'ils estimaient tendancieux. Ainsi, dès le 28 septembre, le portugais Gaspard Rey (*a Regibus*), p. 434, cf. p. 436, tandis que son confrère Jérôme d'Azambuja (*ab Oleastro*) demandait que ce mot fut introduit au c. VI, dans la formule *nullis nostris meritis*, par symétrie avec le canon 5. Mais l'assaut fut surtout longuement mené, à la séance du 30, par le prieur Jean d'Udine, au nom de saint Paul et aussi des déclarations antérieures du décret sur notre salut dans le Christ qui signifient, à son dire, l'*exclusio cujuscumque meriti*, p. 441-442.

Plusieurs Pères abondèrent dans le sens de ces théologiens. *Non opus est quidquam innuere de merito congrui*, faisait observer prudemment l'évêque de Naxos, p. 452. Celui d'Accia, Robert de' Nobili, est encore plus résolument hostile, *cum meritum et debitum ex diametro contradicant gratuito sive gratis dato*, p. 455. D'autres exprimèrent simplement leur *non placet* sans le motiver : ainsi l'évêque de Lanciano, p. 461, et l'abbé Lucien, p. 473. Le 7 octobre, les abbés voulaient seulement adoucir la formule en celle-ci : *Quamvis bona fateamur* [*opera*], *tamen merita esse negamus*, p. 475. Mais, le lendemain, Jérôme Séripando exprimait sa défaveur en ces termes lapidaires : *Si opera illa aliquo modo sunt merita, gratia aliquando non est gratia*, p. 489.

Cependant la formule contestée trouva des défenseurs. Pour la sauver, Véga proposait cette précision : *proprie merita, quibus gratia debeatur, excludantur*, p. 438, tandis que le mineur Jean du Conseil suggérait plutôt une addition positive : *cum etiam sint utilia* [*opera*] *et disponant ad justificationem*, p. 432 ; cf. p. 439. Cette dernière suggestion devait être présentée à l'assemblée, le 7 octobre, par le général des observantins, p. 474. L'évêque de Castellamare eût même souhaité le terme *necessaria*, p. 461, tandis que celui de Céos se fût contenté de dire : *licet faciant ad dispositionem*, et l'archevêque d'Aix : *quamvis plerumque ad justificationem consequendam disponant et præparent*, p. 447.

Au lieu de ces palliatifs, le général des conventuels porta nettement la question sur le terrain théologique et se fit, non sans quelque vivacité, l'interprète de la doctrine reçue dans l'École : *Multi censurarunt particulam illam : tanquam proprie*, etc. *Quos ego satis admiror, cum omnes theologi, excepto Gregorio Ariminensi ex ordine eremitarum, ponant ista merita impropria, secundum quid, interpretativa, sive, ut uno verbo dicam, merita de congruo, distincta a meritis propriis, veris, gratuitis et de condigno. Ante ergo justificationem nemo negat ex theologis, ut dixi, bona ista et merita impropria, licet quicumque excludat ea tanquam merita propria.* Séance du 7 octobre, p. 480.

C'est ainsi que cette petite incise du projet devenait le champ clos sur lequel s'affrontaient, suivant leurs préférences théologiques, partisans et adversaires du mérite *de congruo*. Le canon 5 devait naturellement être traité en conséquence, p. 508 ; mais il ne semble pas avoir été l'objet d'observations bien spéciales, sauf de la part du mineur Jean-Baptiste Moncalvius, p. 432, et du docteur séculier Navarra, p. 440, qui en voulaient faire préciser quelques expressions.

c) Discussion du projet : Le mérite après la justification. — A côté de la discussion sur les œuvres préparatoires à la grâce, où s'opposaient nettement deux écoles rivales, celle que provoqua le dernier chapitre du projet, relatif aux œuvres consécutives à la justification, se déroule dans un ordre un peu dispersé et sans tendances bien définies.

Un petit mouvement d'opinion se produit sur le dossier qu'il convient d'annexer à la question. Jean du Conseil réclame de nouveau, p. 432 et 439, le texte paulinien II Cor., IV, 17, qui paraît également s'imposer à l'archevêque d'Aix, p. 448. Au contraire, le texte sur lequel se terminait le projet, de Joan., IV, 14, ne semble pas *ad rem* au dominicain Barthélemy Miranda, p. 432, ainsi que plus tard à l'archevêque de Torrès, p. 451, et à l'évêque de Badajoz, p. 467. Mais il est défendu par l'évêque de Bosa, d'après l'usage qu'en ont fait les maîtres, p. 461. A sa place, le mineur Vincent Lunel propose une addition de caractère théologique : ...*Justitiæ ratione provenientis ex merito Christi*, p. 431. L'évêque de Sinigaglia voudrait qu'on accroche à *vitam æternam* la formule augustinienne : *in qua coronat in eis Dominus dona sua*, p. 463.

Plus importantes sont les réserves formulées çà et là au sujet de la dernière phrase, qui, sous prétexte de mettre *in tuto* la *justitia Dei*, en faisait la seule raison formelle de nos mérites : *Non alia quam ipsius justitiæ... ratione fiunt* [*opera bona*] *in homine fons aquæ salientis.* Elle devait déplaire à Lainez, qui voudrait y voir mention *de pacto divino* ou la supprimer, p. 433. Au lieu de la forme exclusive : *non alia... ratione*, le mineur Richard du Mans propose la forme positive : *tum vero quia ipsius justitiæ ratione*, p. 437. Salmeron voulait seulement enlever la seconde conjonction *tum vero*, p. 438 : ce qui eût fait de cette proposition une simple annexe de la précédente, et prouve que l'auteur ne saisissait pas, ou ne goûtait pas, la nuance qu'elle exprime à côté d'elle.

Bien que ces observations soient pour la plupart de pure forme, elles dénotent le sentiment obscur que ce texte ne donnait pas satisfaction. Le général des servites en marque déjà mieux le point vulnérable, quand, au lieu de dire : *a justitia Dei... proveniunt* [*opera*], il propose tout simplement : *a gratia Dei*, p. 491. Dans le même sens, l'évêque de Castellamare trouve que l'expression *non alia ratione quam ipsius justitiæ*, a l'air d'exclure le Christ et le don de sa grâce inhérente à notre âme : ce qui revenait à dénoncer ici, non sans raison, une répercussion indéniable du système de la double justice. En conséquence, il suggérait de dire : *non alia ratione quam ipsius justitiæ seu gratiæ dependentis a gratia Christi*, p. 495.

Le canon correspondant suscita également quelques légères remarques. Jean du Conseil demande qu'on ajoute un complément à *bona merita*, pour préciser qu'il s'agit de l'homme, p. 439. Le même théologien tenait pour superflus les termes *per ejus gratiam*, tandis que d'autres souhaitaient que fût renforcée la mention de la grâce et des mérites du Christ, *ne videamur nude asserere merita nostrorum operum quemadmodum pelagiani*, p. 509. D'après l'évêque de Syracuse, il eût fallu y introduire le rappel de la promesse divine, comme au c. XI, et, au besoin, l'exprimer dans un canon spécial, p. 466. L'archevêque d'Aix le trouvait surchargé de gloses inutiles, voire même nuisibles, p. 449. Au lieu de ces périphrases méticuleuses, qui, à force d'être circonspectes, finissaient par laisser une impression d'incertitude, il eût aimé cette formule tranchante : *Qui dixerit opera bona justorum non esse bona merita ipsorum, anathema esto.* D'accord avec quelques-uns des consulteurs, tel Lainez, p. 438, il demandait qu'on y ajoutât un mot *de merito augmenti gratiæ*. Il fut suivi sur ce point par Jérôme Séripando, p. 490.

On verra dans la suite que le nouveau projet fut conçu de manière à faire droit à la plupart de ces menues observations.

d) *Consultation des théologiens sur la justice imputée et la certitude la grâce.* — En attendant, un débat complémentaire allait s'ouvrir dont les résultats importaient davantage encore à la question du mérite. Les précédentes discussions avaient révélé des divisions profondes, chez les Pères du concile, sur la justice imputée et la certitude de la grâce. Pour tirer au clair ces deux points, les légats décidèrent de les soumettre à une consultation spéciale des théologiens, qui en délibérèrent du 15 au 26 octobre.

Deux questions précises leur furent posées, p. 523. La première était relative au problème de la double justice soulevé par Séripando, voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2182-2184. *Utrum justificatus qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino..., ita ut retinuerit inhærentem justitiam..., censendus est satisfecisse divinæ justitiæ ad meritum et acquisitionem vitæ æternæ?* Il s'agissait de savoir quelle est la valeur de la justice que l'homme peut acquérir ici-bas au moyen de la grâce et si elle est par elle-même un titre à la gloire, ou s'il faut encore qu'elle soit supplémentée, au dernier moment, par une nouvelle imputation de la justice du Christ. Où l'on voit que le mérite était appelé à servir de pierre de touche pour apprécier le système dit de la double justice. Il devait aussi venir assez naturellement à propos de la seconde question : *Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum præsentem justitiam ?* La première touchait au problème théorique du mérite humain, la seconde à celui de son appréciation pratique.

Sur ces deux points, les théologiens abondèrent en longues dissertations, dont il suffit de dégager ici les principaux traits qui concernent la question présente. La très grosse majorité se prononça contre la double justice et la plupart trouvèrent un argument direct à cette fin dans le fait du mérite, en montrant que la réalité de celui-ci serait compromise par la théorie nouvelle. Ce raisonnement est très nettement présenté par le premier d'entre eux, le mineur Vincent Lunel : *Dicere justificatum hujusmodi ante tribunal Christi ad Dei misericordiam et Christi justitiam rursus confugere oportere est : opera ex gratia hujusmodi facta, ast vere non esse meritoria vitæ æternæ, quod catholicorum nemo usque hodie asseruit*, p. 524. Voir de même Lainez, p. 615 : *Tollitur revera meritum ab operibus bonis in caritate factis.*

A cette argumentation on pouvait objecter que les mérites humains procèdent de la grâce, et que la tradition augustinienne appliquait ce titre à la gloire elle-même. De fait, cette doctrine fut souvent rappelée par l'un ou l'autre des consultants; mais l'intérêt réside moins dans cette réminiscence que dans l'usage qu'ils en firent. Le plus simple était évidemment de dire que la grâce n'empêche pas ici le mérite. C'est ce que rappelle le mineur Clément Thomasinus, p. 565, et l'exemple personnel de saint Paul pouvait être ici invoqué, comme le fait le séculier français Gentian Hervet, p. 586. Le servite Laurent Mazochi a même une très heureuse formule pour rattacher nos mérites à ceux du Christ : *Cujus meritis nostra omnia infirma opera sublevantur ad meritum*, p. 582, tandis que le dominicain Gaspard Rey (*a Regibus*) rappelle avec raison que par la grâce nous sommes greffés sur le Christ et qu'en nos œuvres coule désormais sa sève divine, p. 596. Ainsi également Lainez, p. 619.

Mais il était plus subtil de demander à cette doctrine même un argument contre la double justice : ce fut la tactique adoptée par le mineur François Visdomini. Si la vie éternelle est une grâce, c'est, dit-il, p. 533-534, qu'elle est bien la couronne de nos seuls mérites, toujours dépendants et imparfaits; avec une application supplémentaire de la justice du Christ, elle serait une véritable dette. *Æterna vita nullis operibus promereri potest nisi gratis detur et illa; si autem supplenti justitiæ daretur, daretur ex debito : sed gratis datur, quia... ipse peccata condonat,... ipse donat merita, .. ipse donat præmia.*

De toutes façons, il apparaissait que le mérite comporte un titre réel à la gloire : Grégoire Perfectus pouvait dire avec raison que tout le monde était d'accord là-dessus, p. 580, et Laurent Mazochi que le fait était pour tous une prémisse certaine : *supponitur tamquam certum*, p. 584. Cependant les tendances étaient différentes quand il s'agissait d'en préciser la valeur. Tandis que quelques-uns, tel le dominicain Barthélemy Miranda, p. 551, se contentaient de dire : *vere meremur*, d'autres avaient des formules plus accentuées, comme celle-ci du carme Vincent de Léon : *Justificatis magno jure debetur vita æterna*, p. 528, cf. p. 554. Quelques augustins eux-mêmes adoptaient ce langage, tel Grégoire Perfectus, p. 577, et cela même en tenant compte du pacte divin précédemment rappelé par le mineur Jérôme Lombardelli, p. 555. *Non solum ratione pacti*, affirmait Grégoire, *sed ratione æquivalentis quod Deo damus debentur nobis cælum, vita beata, Deus*, p. 578.

Aussi la formule *de condigno* devait-elle naturellement venir au terme de ces prémisses. On la trouve chez le dominicain Jérôme d'Azambuja (*ab Oleastro*), p. 546. Il est vrai qu'elle est expressément combattue par le séculier espagnol André Navarra, qui aboutit pour son compte à cet ingénieux concordisme : *Et ideo, si placet, loquendum ut plures, sentiendum ut pauci, et dicamus opera facta ex caritate esse de condigno meritoria gratiæ et gloriæ ad sensum prædictum ex divino pacto et ordinatione*, p. 557. D'autres, s'inspirant du langage de saint Thomas, ne voulaient admettre qu'un mérite *secundum quid* : ainsi le servite Laurent Mazochi, p. 583, après le séculier espagnol Antoine Solisio, p. 576, et cette position leur paraissait favoriser la théorie de la double justice à laquelle ils étaient gagnés par ailleurs. Telle est aussi l'argumentation longuement développée par l'augustin Étienne de Sestino, dont la formule suivante résume assez bien la pensée : *Principalis causa meritorum justorum est favor, acceptatio et divina complacentia, quoniam nullum meritum hominis justi est tantum vel tam grande bonum quantum est vita æterna*, p. 610. A quoi Lainez répondait d'une manière assez topique, p. 624, qu'il ne s'agit pas de disserter sur la chimère d'un mérite absolu que nous imaginerions, mais sur la réalité du mérite que la révélation divine nous promet.

Ces discussions spéculatives sur la valeur du mérite en soi s'accompagnaient çà et là de considérations sur l'état que chacun peut en faire pour ce qui le concerne personnellement. Les pessimistes ne manquaient pas, même chez les adversaires de la double justice : ils insistaient plutôt sur la défiance et l'humilité qui nous conviennent. Ainsi Jean du Conseil, p. 545-546, qui se réclame surtout de saint Augustin. Mais les partisans de la justice imputée se complaisaient naturellement plus encore à développer ce thème. Grégoire Perfectus évoque le *minus habens* du festin de Balthazar, p. 580; Étienne de Sestino pose cet axiome, au nom de l'expérience : *Nullus viator, quantumcumque justus, perfectionem justitiæ in se habuit prout viatoris status exigit*, p. 607; Aurélius Philipputius renvoie ses contradicteurs à l'heure de la mort : *Ii tales expectandi sunt in hora mortis, in qua pro certo habeo quod non dicent : Quia jejunavi, eleemosynas dedi, satisfeci, etc., ideo da mihi mercedem; sed spero quod potius clamabunt cum Davide : Miserere mei*

Deus, p. 564. Mais la confiance eut aussi ses représentants. Personne ne fait entendre la note optimiste avec plus de naïve énergie que le mineur Louis Vitriarius de Vérone, p. 569, qui imagine au dernier jour ce dialogue entre Dieu et le chrétien fidèle : *Interroget illum Deus et dicat : Quid petis? At ille : Peto vitam æternam. Quare? Quia teneris illam mihi dare. Qua lege? Tua... Et ego perseveravi usque in finem..., ideo teneris mihi dare vitam æternam... Non possum timere, cum sim securus de tua promissione.*

Entre les deux thèses adverses, la conciliation était facile. Tout dépend, en effet, de la manière dont on envisage nos œuvres : en soi, elles sont insuffisantes et médiocres; mais elles prennent une suffisante valeur quand on regarde à la grâce qui les a produites. Cette distinction fut souvent présentée, en particulier par le mineur Richard du Mans, p. 536, et le carme Nicolas Taborel, p. 629. Lainez surtout y insista longuement, p. 619-620, pour expliquer par là les formules d'humilité familières aux saints. Au total, dans tout son fond essentiel, la doctrine catholique du mérite planait au-dessus de ces opinions d'école, qui cherchaient toutes à s'en réclamer. Il est certain cependant que l'opposition déterminée de la grosse majorité des consulteurs au système de la double justice devait avoir pour résultat d'accentuer le réalisme surnaturel qui est le fruit de la justification.

Pour mémoire, quelques conceptions extrêmes furent rappelées au cours des débats : celle de Durand de Saint-Pourçain, qui tenait *posse de Dei potentia absoluta mereri sine gratia inhærente*, p. 600, et cette autre, tout inverse, que présentait Lainez, p. 624 : *Non puto verum quod loquendo de Dei potentia absoluta non possit non præmiare justum.* Mais, la part ainsi faite à la probabilité spéculative du nominalisme, il apparaissait normal à tous que le mérite suppose la grâce inhérente à l'âme et, réciproquement, que la présence de celle-ci fonde la pleine vérité de celui-là. Encore est-il qu'on pouvait appuyer plus ou moins fort sur cette réalité du mérite, et les défenseurs de la double justice avaient beau jeu de rappeler, au nom de la meilleure tradition, soit les conditions théoriques auxquelles il reste soumis, soit les imperfections et limites pratiques dont il s'accompagne.

Ces poussées diverses, où l'on retrouve toutes les vieilles tendances de l'École, se compensaient, en réalité, l'une l'autre. Elles devaient faire sentir aux dirigeants du concile la nécessité de suivre une *via media*, où serait combiné ce que chacune contenait de vrai. C'est dans ce sens que fut élaboré le nouveau projet, qui porte visiblement la trace de ces délibérations, mais manifeste plus encore l'intention de n'en retenir que les résultats bien acquis.

4. *Élaboration du décret : Projet du 5 novembre.* — Dû comme le précédent à la collaboration du cardinal Cervino et de Jérôme Séripando, ce troisième projet marque un pas en avant à peu près définitif vers la forme du décret actuel. Si le projet du 23 septembre présente le croquis, celui du 5 novembre, surtout pour ce qui regarde la question du mérite proprement dit, en est déjà l'épure, à laquelle ne viendront plus s'ajouter que de légères retouches.

a) Texte. — C'est sur le point secondaire des œuvres préparatoires à la justification que les changements sont le moins sensibles entre les deux projets.

Le c. VII du précédent est maintenu à peu près tel quel dans celui-ci, p. 636, sauf que le *perpetuus Ecclesiæ consensus* y est affirmé en principe sans aucune application particulière; que la gratuité de la foi et sa place à la source de nos mérites y sont directement énoncées tout aussitôt, au lieu de venir ensuite sous la forme d'une incise purement accidentelle; que, pour qualifier la valeur des œuvres qu'elle inspire ou qui la précèdent, l'adverbe *proprie* a disparu cependant que leur rôle préparatoire est affirmé comme nécessaire. De telle sorte qu'on aboutit en gros à la formule suivante : *Omnia fidem præcedentia..., quamquam ad justificationem necessaria et disponentia..., tanquam merita quibus gratia debeatur ab ipsa justificatione excluduntur*, où l'on devine la volonté de satisfaire à toutes les suggestions proposées au cours des débats antérieurs. Cependant la suppression du *proprie* était jusqu'à un certain point compensée par la phrase relative : *quibus gratia debeatur*, reste elle-même de l'ancien canon 5, qui, de ce chef, se trouvait sans emploi et donc entièrement écarté.

Sur la question du mérite consécutif à la grâce, p. 639-640, la transformation était beaucoup plus complète. En tête du nouveau chapitre — qui, par suite de certains dédoublements, portait le n° XVI au lieu de XI — figurent trois citations de saint Paul : I Cor., XV, 58; Hebr., VI, 10; X, 35, destinées à promouvoir l'estime des bonnes œuvres et la confiance en leur valeur. Suit, à peu près intacte, la première moitié du texte du 23 septembre sur le double aspect de la vie éternelle et l'exemple personnel de l'Apôtre qui sert à en accréditer le caractère de juste rétribution. Une petite formule nouvelle faisait le raccord logique entre ces deux morceaux, en rapprochant côte à côte le rôle également nécessaire de l'œuvre humaine et de la confiance en Dieu : *Atque ideo bene operantibus et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna*, etc.

A ce fragment retenu du texte antérieur s'ajoute un paragraphe entièrement neuf sur le fondement dogmatique du mérite. Il débute par l'affirmation de la présence active du Christ dans l'âme régénérée: *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat.* Puis il rappelle incidemment que cette influence enveloppe tous nos actes et qu'elle est indispensable pour qu'ils soient méritoires : *Quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.* D'où il suit que sont réunies toutes les conditions voulues pour le mérite : *Nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac, veluti undique divina gratia irrorati, æternam vitam promeruisse censeantur.* A quoi se rattachait ausitôt comme preuve, accru de sa première partie, le texte de Joan., IV, 13-14, qui terminait le projet du 23 septembre. La phrase déjà connue : *Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei*, mais amputée des longues surcharges qui l'obscurcissaient sous prétexte de l'expliquer, terminait ce nouveau développement.

Dans ce texte, le rappel de la sainteté intérieure du chrétien, avec cette double conséquence qu'elle nous permet de « satisfaire pleinement à la loi divine » et de « mériter la vie éternelle », était un fruit évident des délibérations où s'était débattue la question de la double justice et de l'opposition générale qui s'y était manifestée contre celle-ci. Les rédacteurs du décret s'étaient appliqués à recueillir les conclusions de la majorité, sans pourtant choquer les opposants par des formules aux arêtes trop vives. Il suffit d'ailleurs de se reporter au texte actuel pour s'apercevoir que, non seulement l'architecture générale en est la même, mais que la rédaction coïncide à quelques petits détails près.

Si les formules définitives ne sont encore ici qu'approchées, elles sont obtenues du premier coup pour le

paragraphe suivant : *Quamvis enim bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur*, etc. Il a pour but de préciser l'attitude pratique du chrétien en matière de mérite, attitude qui unit au sentiment d'une légitime confiance en nos œuvres une disposition d'humilité motivée par leur origine surnaturelle et leurs trop réelles imperfections. Les tenants de la double justice pouvaient trouver ici satisfaction à leurs scrupules religieux, sans que fussent autorisées les conclusions théoriques qu'ils prétendaient en déduire. Quant au canon correspondant, devenu le 30e dans la nouvelle numération, il restait exactement rédigé dans les mêmes termes, sauf que le caractère surnaturel des œuvres méritoires y était explicitement rappelé par cette phrase : ...*bonis operibus quæ ab eo* [*homine*] *per Dei gratiam et Christi meritum profiscuntur*, p. 641.

b) *Discussion.* — Soumis à l'assemblée le 5 novembre, le nouveau projet était mis en discussion dès le 9.

Le point le plus saillant du débat sur les œuvres préparatoires à la justification fut un retour offensif en faveur de l'adverbe *proprie*, que le projet avait écarté comme litigieux. Non seulement ce terme répondait aux convictions personnelles de plusieurs Pères, mais il semblait appelé par la logique du contexte, où l'on avait inséré ces mots tirés de l'ancien canon 5 : *tanquam merita quibus gratia debeatur excluduntur.* Aussi l'évêque de Badajoz insinuait-il qu'on pourrait avantageusement supprimer ceux-ci, p. 649. La plupart demandaient, au contraire, le rétablissement de celui-là : ainsi les évêques de Bosa, p. 646, et de Saluces, p. 679. Un bon nombre se prononcèrent expressément en faveur du mérite *de congruo* : ainsi les évêques de Castellamare, p. 646, des Canaries, p. 655, de Clermont et de Bertinoro, p. 657, de Porto, p. 677, et Claude Le Jay, procureur de l'évêque d'Augsbourg, p. 658. Tant et si bien que l'adverbe fut rétabli dans le texte remanié du 10 décembre, p. 696, où le complément : *quibus gratia debeatur* était d'ailleurs conservé. Seul l'évêque de Saluces émit quelques réserves sur le *perpetuus Ecclesiæ consensus*, qu'il proposait de remplacer par *communis* ou d'omettre tout à fait.

Quant au chapitre des œuvres postérieures à la justification, le fond et la forme en furent tout spécialement loués par l'évêque d'Aquin, p. 649. Beaucoup durent penser de même, puisqu'il n'y fût guère proposé que des amendements destinés à en marquer mieux encore la tendance. Le général des conventuels parlait incidemment d'un mérite *de condigno*, p. 662, et l'évêque de Porto souhaitait l'introduction de cette formule dans le texte, p. 677. A la phrase : *vitam æternam promeruisse censeantur*, qui n'indiquait tout au plus qu'une possibilité, le cardinal de Jaën, p. 642, et l'évêque de Calahorra, p. 653, demandaient que fût ajouté le verbe *consequi*, qui poserait plus nettement le fait. Dans le texte de l'Épître aux Romains qui terminait le chapitre, deux Pères, savoir l'évêque de Bitonto et Claude Le Jay, eussent voulu remplacer *secundum opera eorum* par la formule plus accusée *secundum meritum*, p. 648 et 658. Pour accentuer davantage encore, dans la deuxième partie, le devoir de l'humilité, l'évêque de Vérone indiquait de rappeler la parole du Christ, Luc., VII, 10 : *Servi inutiles sumus*, p. 645. Celui de Sinigaglia devait nourrir des précocupations analogues quand il faisait observer, p. 650 : *In ultimo capite debet misericordia Dei magis extolli.*

Comme suite aux consultations des théologiens, il fut naturellement beaucoup question de la double justice au cours de ces débats. Elle semble avoir eu ses sympathies de l'évêque de Salpe, qui s'efforça de montrer comment elle ne compromet pas le mérite, p. 651. Mais la plupart des Pères se déclarèrent hostiles et beaucoup demandèrent que le concile en exprimât plus formellement le désaveu. Ainsi les évêques de Naxos, p. 643; de Torrès, p. 644; de Castellamare, p. 647; de Fano, p. 651. D'aucuns proposaient un canon spécial à cette fin, ainsi l'évêque de Badajoz, p. 649, ou du moins une addition dans ce sens au canon 30; ainsi l'évêque de Vérone, p. 645. Fidèle à ses convictions, Jérôme Séripando intervint par un long plaidoyer en faveur de son système, p. 666-675. Il en tirait comme conclusion pratique, au sujet du mérite, l'idée de compléter la formule affirmative : *Satisfecisse... ac promeruisse... censeantur* par cette autre, destinée à rassurer les âmes moins confiantes : *Qui tanto caritatis affectu sciunt se non es seoperatos vel de eo dubitant pænitentiam agant et De imisericordiam invocent per merita passionis Christi.* Inversement, il lui paraissait bon de contrebalancer la dernière phrase de la deuxième partie, qui évoque devant les consciences la perspective toujours redoutable du jugement divin, en y ajoutant : *Ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore pænitentiæ confugiat*, p. 672. Ces deux amendements furent retenus en vue d'un examen ultérieur.

Le canon 30 ne fut l'objet que de remarques peu nombreuses et peu importantes, p. 684, destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, à le mettre d'accord avec les modifications qu'ils proposaient au contenu du chapitre. C'est ainsi que beaucoup auraient aimé qu'on y écartât expressément la justice imputée, quelques autres que le verbe *mereri* y fût également accompagné de *consequi*.

5. *Dernières précisions.* — Avec le texte du 5 novembre, le décret conciliaire, en ce qui concerne le mérite, touchait presque à sa fin. L'assemblée allait, au cours de ces dernières semaines, le reprendre morceau par morceau et l'amener rapidement à son état actuel.

a) *Amendements de Séripando.* — Une consultation spéciale fut tout d'abord consacrée aux deux amendements où Séripando essayait de sauver l'âme religieuse, sinon les principes théoriques, du système qui lui était cher. Un troisième du même ordre, et sans doute de la même source, y était adjoint, qui proposait d'ajouter, après les mots : *tanquam vitis in palmitem* [*Christus*] *virtutem influat*, ces autres, destinés à en amortir le réalisme : *priusque merita sua condonet*, p. 687.

La discussion eut lieu à l'assemblée du 6 décembre : elle fut défavorable à Séripando. Son premier amendement recueillit sept suffrages, le second un seul, le troisième quatre; trois Pères s'en remirent aux présidents; tous les autres furent contraires, p. 691. Chemin faisant, l'évêque de Castellamare, p. 689, et celui des Canaries, p. 690, avaient de nouveau réclamé en faveur du mérite *de congruo;* celui de Badajoz proposait de supprimer, au cours du c. XVI, la parenthèse : *dummodo eo caritatis affectu operatus fuerit*, p. 689. Le résumé de cette séance est d'ailleurs extrêmement laconique et ne donne guère que les votes, sans rien dire des motifs qui purent être invoqués à l'appui.

b) *Chapitre des œuvres préparatoires à la justification.* — A partir de ce moment, pour maintenir la discussion sur un terrain de plus en plus précis, le concile examinait les chapitres l'un après l'autre ou par groupes homogènes. Celui des œuvres préparatoires à la justification eut son tour à l'assemblée du 10 décembre.

Le texte en était un peu modifié en ce qui concerne la manière d'exprimer le rôle de la foi et des œuvres : *Gratis justificari ideo dicamur quia fides ipsa et opera omnia fidem præcedentia, immo ea quoque quæ post*

illuminationem Spiritus Sancti, quamquam ad justificationem disponentia, cum fide aliqua fiunt, tamquam proprie merita quibus gratia debeatur ab ipsa justificatione excludantur, p. 696. Où l'on remarquera que la foi et les œuvres y sont mises sur le même pied. De celles-ci on ne dit plus qu'elles sont *necessaria*, comme dans le texte du 5 novembre, mais seulement *ad justificationem disponentia*. Pour qualifier cette « disposition », on reprend d'ailleurs dans le projet du 23 septembre l'adverbe *proprie* que celui du 5 novembre supprimait.

Ces deux modifications firent précisément l'objet d'assez nombreuses critiques. Le cardinal de Jaën réclamait le rétablissement de *necessaria*, p. 696, suivi par les évêques de Castellamare et de Lanciano; p. 699, tandis que d'autres s'opposaient à celui de *proprie* : ainsi les évêques de Lanciano, de Badajoz, de Minori et le général des servites, p. 699. Il est vrai que l'ensemble des Pères se déclarait satisfait; mais on voit que l'accord n'était pas encore absolu sur les détails depuis longtemps en litige. Deux Pères, les évêques de Saluces et de Minori, avaient cru devoir attirer à nouveau l'attention de l'assemblée sur l'expression : *perpetuus Ecclesiæ consensus*, et suggéré que *communis* serait sans doute meilleur, p. 699. Ce point, comme étant sans doute le plus facile, fut remis le premier en discussion, et, le 17 décembre, p. 724, le concile décidait, non sans avoir encore essuyé un amendement de l'évêque de Porto, de maintenir le texte tel quel.

Le reste du c. VII suscita de longues controverses sur la nature et le rôle de la foi justifiante, qui n'intéressent pas le présent sujet. Sur le point précis de la valeur de cette préparation humaine, les mêmes divisions que précédemment se firent jour à la séance du 22 décembre. Au lieu de *excluduntur*, l'archevêque d'Armagh eût voulu qu'on dît : *non proprie merentur*. Mais c'est l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, qui trouva le joint, en proposant la formule : *Gratis ideo justificari dicamur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, vel fides, vel opera, ipsam justificationis gratiam merentur*. Elle recueillit aussitôt l'approbation générale. Les deux généraux des conventuels et des augustins lui donnèrent également leur *placet*, en ajoutant ces mots qui énoncent plutôt une explication qu'une réserve : *Placet si non destruitur meritum de congruo*, p. 737. Ainsi pouvait-on se croire arrivé au bout et le secrétaire Massarelli notait avec soulagement : *Sic conclusum est ut verba illa in decreto ponantur et, ex consequenti, 7um caput pro expedito habetur*.

Cependant, le 8 janvier, un petit essai de modification était encore envisagé, p. 763-764. Les tenants du mérite *de congruo* avaient dû manifester des inquiétudes, et c'est pour leur donner tous apaisements que le concile fut invité à se prononcer sur une formule ainsi conçue : *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt... ipsam justificationis gratiam secundum debitum reddendam meretur*. En ajoutant les trois mots *secundum debitum reddendam*, le concile était invité à marquer *ex professo* qu'il n'entendait écarter que le mérite strict. Cette précaution sembla superflue. *Et conclusum est quod nihil addatur*, note le secrétaire sans autres explications sur les débats, *cum satis intelligatur meritum de congruo*. Mais, pour mieux accentuer cette nuance, il fut décidé qu'au lieu de *meretur* on écrirait le verbe *promeretur*, qui répond plus exactement au mérite *de condigno*.

Ainsi le chapitre — qui, par suite d'un renversement, était devenu, dans l'intervalle, le c. VIII — était définitivement établi.

c) Chapitre du mérite consécutif à la justification. — Il restait à faire le même travail pour la question du mérite proprement dit. Le nouveau texte fut soumis à l'assemblée le 14 décembre, p. 709-710. Seule la partie centrale portait quelques modifications à la suite des vœux précédemment émis.

Pour plus de concision, et peut-être aussi pour ménager le pessimisme de Séripando, on ne dirait plus, par allusion à II Tim., IV, 7-8 : *illa perfectæ et consummatæ justitiæ corona*, mais simplement : *illa corona justitiæ*. Un peu plus loin, la phrase sur les conditions de l'œuvre méritoire était plus sérieusement remaniée.

Texte du 5 novembre.	Texte du 14 décembre.
... Nihil ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene (dummodo eo caritatis affectu qui in hujus vitæ mortalis cursu requiritur operati fuerint) divinæ legi satisfecisse ac, velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam promeruisse censeantur.	... Nihil in ipsis justificatis amplius deesse dicendum est quominus plene, *quoad illa opera, quæ eo caritatis affectu operati fuerint quem divina benignitas requirit*, divinæ legi satisfecisse ac, velut undique divina gratia irrorati, æternam vitam *suo tempore, nisi a gratia ceciderint, consequendam* promeruisse censeantur.

Des deux remaniements que révèle la comparaison de ces textes, le premier était fait, semble-t-il, uniquement *de meliori bono*, pour préciser qu'il s'agissait des œuvres faites en esprit de charité, et non pas nécessairement d'une charité s'étendant à la vie tout entière, l'exigence de cette condition étant, d'une part, adoucie par la mention de la *divina benignitas*, mais élevée, de l'autre, au rang de loi générale, par la suppression de la clause : *in hujus vitæ cursu*. Le deuxième était destiné à satisfaire aux desiderata formulés par certains Pères, qui voulaient souligner que le mérite ne vaut pas seulement pour la vie éternelle dans l'abstrait, mais comporte, le moment venu, un droit concret à la jouissance effective de celle-ci.

Plus importante et plus significative était l'addition faite à la phrase finale de cette deuxième partie. Au lieu de dire sèchement : *Ita neque propria nostra justitia statuitur... neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei*, suivait une proposition justificative de cet énoncé : *Una enim est justitia Dei et nostra per Christum Jesum qua justificamur, Dei quia a Deo, nostra quia in nobis, Christi quia per Christum*. Formule encore gauche et compliquée, mais où l'on devine la volonté d'atteindre le système de la double justice. Le suprême effort tenté en sa faveur par Séripando, voir col. 750, n'aboutissait qu'à faire consacrer plus nettement sa ruine.

Ici encore, la plupart des Pères exprimèrent leur pleine satisfaction à l'endroit du texte ainsi remanié; mais il y eut aussi quelques critiques, p. 711-712. Le passage sur la charité requise pour les bonnes œuvres parut excessif au cardinal de Jaën, *quia tantillum gratiæ sufficit ad vitam æternam*, et ses réserves rallièrent beaucoup de suffrages. Dans la même phrase, l'évêque de Castellamare trouvait trop vague le complément *quem divina benignitas requirit*, qui pouvait avoir l'air de demander l'impossible. L'évêque de Lanciano ne voulait pas qu'on parlât de « pleine » satisfaction.

Un plus grand nombre d'observations portèrent sur la phrase ajoutée : *Una est justitia*. L'évêque de Feltre en demandait la suppression. Beaucoup la trouvaient obscure et c'est sans doute pourquoi le général des prêcheurs proposait des rallonges théologiques en vue de l'expliquer. A son sens, on devait écrire : *Una est justitia qua justificamur*, puis : *Dei quia a Deo justificante, Christi quia a Christo merente*. D'autres la jugeaient trop peu explicite contre la justice imputée. *Explicetur justitia inhærens*, demandait l'évêque de Saint-Marc, et c'est sans doute dans le même sens que

l'évêque de Vaison eût voulu dire : *In nobis per Christum donatur.*

Bonne note fut prise de ces diverses remarques, p. 722; mais l'examen n'en eut lieu qu'à la séance du 2 janvier, p. 753. De la première phrase contestée l'évêque de Bitonto proposa la rédaction qui suit : *...Quomimus plene ipsis bonis operibus quæ in Deo sunt facta divinam legem pro humana fragilitate observasse atque ideo vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in Dei gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* La modification la plus saillante était peut-être l'introduction de l'adverbe *vere* à côté du verbe *promeruisse*, qui tendait à souligner davantage la réalité du mérite; elle ne semble pas avoir attiré la moindre observation. Mais le complément *pro humana fragilitate* déplut à plusieurs. L'évêque de Minori proposa : *pro hujus vitæ statu*, en même temps qu'il demandait le retour au verbe *satisfecisse* au lieu de *observasse*. Cette double suggestion fut agréée à la séance du 5, p. 758; mais le concile n'accéda pas au désir de l'archevêque d'Armagh, suivi par l'évêque de Bosa, qui souhaitait qu'on revînt à la formule du 14 décembre : *eo cordis affectu quem Deus requirit.*

A la même séance, le cardinal de Sainte-Croix donna lecture de la seconde phrase du projet, dûment remaniée en ces termes : *Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.* L'archevêque d'Armagh proposa un texte plus apparenté au projet du 14 décembre : *Una est enim justitia, qua per Jesum Christum formaliter justi efficimur, quæ Dei et nostra dicitur : Dei quidem, quia eam impartiendo justos nos facit; nostra vero, quia in nobis est Christi merito nobis donata.* Mais cette proposition ne fut pas admise, non plus que celles qui tendaient à introduire après *justitia* les termes *divina misericordia communicata* et à doubler le verbe *infunditur* du verbe *donatur.* Il convenait que sur ce point le dernier mot restât au cardinal Cervino, qui avait tant fait pour mettre sur pied ces projets successifs.

Dans l'intervalle, s'était achevée l'élaboration du canon correspondant, qui passait du n. 30 au n. 32. Le texte qui en fut présenté à la séance du 15 décembre, p. 716, était littéralement celui que nous avons aujourd'hui. Il se distinguait du précédent par le fait que l'ordre des deux propositions dont il se compose était renversé, de manière à obtenir une ordonnance plus logique, et que les divers objets du mérite y étaient exprimés en détail. Quelques Pères émirent l'avis que ces additions étaient superflues, p. 723; après *vitam æternam*, les mots *ipsius vitæ æternæ consecutionem et gloriæ augmentum* leur semblaient faire double emploi. Ils ne furent pas suivis et le canon fut repris sans le moindre changement à la séance du 9 janvier, p. 778.

Tout était prêt pour la séance de promulgation. Elle eut lieu, avec la pompe liturgique d'usage, le 13 janvier et c'est là que la doctrine catholique du mérite, après ces longs travaux d'approche, allait enfin recevoir, au terme du décret sur la justification, la forme définitive et l'expression solennelle que l'Église avait voulu lui donner.

2° *Doctrine du décret conciliaire.* — Ce qui est sans doute le plus frappant, pour qui a parcouru la suite de ces débats, c'est la simplicité des résultats auxquels ils ont abouti. On s'étonnerait presque qu'il ait fallu tant d'efforts et de tâtonnements pour trouver ces formules dépouillées et limpides que nous lisons maintenant. En tout cas, cette clarté rend facile la tâche du commentateur qui doit dégager la portée doctrinale du décret.

1. *Avant la justification.* — Bien que le mérite se place proprement après la justification, la logique de la foi catholique devait amener le concile à s'expliquer sur les œuvres qui la précèdent. D'une part, en effet, l'Église a toujours demandé une préparation humaine à la grâce, tandis qu'elle professe, de l'autre, que celle-ci est le principe nécessaire du mérite. C'est entre ces deux pôles qu'oscille la doctrine conciliaire.

La « nécessité d'une préparation » est affirmée et précisée aux c. v et vi. Denzinger-Bannwart, n. 797-798; Cavallera, *Thesaurus*, n. 877-878. Voir Justification, t. viii, col. 2176-2180. Si l'initiative appartient ici nécessairement à l'appel divin, la volonté humaine a le moyen ainsi que le devoir d'y concourir, et les œuvres spirituelles qui en résultent ont le caractère d'une « disposition » au don ultérieur de la grâce : *Ut... ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur*, c. v. Un peu plus loin, au cours du même chapitre, il est supposé que, dans ces conditions, l'homme peut *movere se ad justitiam.* Telle est l'importance de cette « disposition » qu'elle mesure la « justice » qui nous est intérieurement départie, c. vii. Dans les canons correspondants, il est question, en termes encore plus nets, de « se préparer et disposer » *ad obtinendam justificationis gratiam*, can. 4, ou encore, can. 9, *ad justificationis gratiam consequendam.* Denzinger-Bannwart, n. 814, 819; Cavallera, n. 892.

En établissant une aussi stricte corrélation entre la grâce de la justification et les œuvres qui la précèdent, le concile affirme implicitement la valeur de celles-ci. Cependant le terme de mérite est ici soigneusement évité. Il n'intervient qu'en passant, d'un point de vue négatif et apologétique, pour dire, contre les protestants, que les œuvres faites *ante justificationem* ne sont pas nécessairement des péchés et pourraient seulement *odium Dei mereri*, can. 7. Denzinger-Bannwart, n. 817; Cavallera, n. 892.

Cette valeur de nos actes préparatoires est un fait tellement certain que le concile éprouve le besoin d'en marquer les limites. Déjà le c. v précise, contre les pélagiens, que l'appel divin des adultes se produit *nullis eorum existentibus meritis.* La question revient un peu plus loin, c. viii, et dans le même sens, quand il s'agit de rappeler, avec saint Paul, la gratuité absolue de notre justification :

... Gratis justificari ideo dicamur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam *promeretur.* Denzinger-Bannwart, n. 801; Cavallera, n. 881.	Nous sommes dits justifiés gratuitement, parce que rien de ce qui précède la justification, ni la foi, ni les œuvres, ne mérite la grâce même de la justification.

Il n'y a donc pas de mérite proprement dit avant la justification, et le texte applique nommément cette exclusive à toutes les formes de semi-pélagianisme, en l'étendant à la foi non moins qu'aux œuvres : *Nihil... sive fides, sive opera.* Mais le verbe *promeretur*, qui, dans le langage de l'École rappelé encore au cours des débats, voir plus haut, col. 751, répond au mérite strict ou *de condigno*, est intentionnellement choisi pour marquer discrètement qu'on n'entend pas exclure un mérite de degré inférieur. Par où cet enseignement rejoint celui du c. v, où la valeur dispositive des œuvres est si nettement affirmée.

Ainsi, tout en évitant le terme technique « mérite *de congruo* », qui soulevait des contestations, le concile en consacre manifestement l'idée. En vain H. Rückert, *op. cit.*, p. 261, y veut-il voir l'exclusion absolue de cette doctrine au profit du thomisme pur et simple. Ce ne sont pas seulement les théologiens intéressés à cette thèse d'école, mais les historiens les plus déta-

chés qui reconnaissent le fait. « Implicitement, écrit Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 717, ce n'est pas seulement la doctrine du mérite *de congruo*, mais la conception anti-thomiste de cette doctrine, qui est ici tout au moins laissée ouverte. » Cf. Hünermann, *op. cit.*, p. 83. On peut même aller plus loin et dire que, pris dans son ensemble, le décret conciliaire lui témoigne une réelle faveur.

2. *Après la justification.* — S'il ne peut être question de mérite proprement dit avant la justification, c'est que l'âme n'a pas encore en elle le principe surnaturel qui lui permettrait de le produire. Il en va autrement quand elle est régénérée par la grâce justifiante. Du moment que celle-ci n'est pas une simple imputation extrinsèque, mais une participation intime et réelle à la vie du Christ en qui nous sommes greffés, c. VII, elle doit se traduire par des effets en conséquence. Aussi le mérite apparaît-il logiquement au terme de la régénération surnaturelle comme « fruit de la justification ». Le c. XVI, le plus long de tout le décret, a pour but d'en préciser les divers aspects.

a) Principes catholiques : Aspect objectif du mérite. — D'abord et avant tout, le mérite apparaît en soi comme le suprême épanouissement de l'ordre surnaturel selon la foi de l'Église. Voilà pourquoi le concile prend soin, en premier lieu, d'en affirmer et justifier dogmatiquement la réalité. Denzinger-Bannwart, n. 809; Cavallera, n. 889. Elle résulte de données scripturaires tout à la fois évidentes et élémentaires que l'Église commence par mettre à la base de son exposé :

Hac igitur ratione justificatis hominibus, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba : *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (I Cor., XV, 58). *Non enim injustus est Deus ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius* (Hebr., VI, 10) et : *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem* (Hebr., X, 35).	Ainsi donc aux hommes qui sont justifiés de cette façon, soit qu'ils aient toujours conservé la grâce reçue, soit qu'ils l'aient retrouvée après l'avoir perdue, il faut proposer les paroles de l'Apôtre : « Abondez en toute œuvre bonne, sachant que votre effort n'est pas vain dans le Seigneur.... Car Dieu n'est pas injuste au point d'oublier vos œuvres et la charité dont vous avez fait preuve en son nom. » Et encore : « Ne perdez pas votre confiance, à laquelle est réservée une grande rémunération. »
Atque ideo bene operantibus *usque in finem* (Matth., X, 22) et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Hæc est enim illa *corona justitiæ* quam post suum *certamen* et *cursum* repositam sibi esse aiebat Apostolus, *a justo judice sibi reddendam, non solum autem sibi sed et omnibus qui diligunt adventum ejus* (II Tim., IV, 7-8).	Et c'est pourquoi à ceux qui travaillent bien jusqu'à la fin et qui espèrent dans le Seigneur il faut proposer la vie éternelle tout à la fois comme une grâce promise miséricordieusement aux fils de Dieu par le Christ Jésus et comme une récompense, qui, en vertu de la promesse de Dieu lui-même, doit être fidèlement accordée à leurs bonnes œuvres et mérites. Telle est, en effet, cette « couronne de justice » que l'Apôtre savait lui être réservée après son combat » et sa « course », pour lui être décernée par le « juste juge », et non pas à lui seul », mais à tous ceux qui aiment son avènement ».

Ce texte se comprend assez par lui-même. Nous sommes invités par l'Écriture à l'effort spirituel dans la perspective que Dieu ne perd pas de vue nos œuvres. Et comme toute la félicité du chrétien est dans l'au-delà, il ne peut évidemment être question que de rémunération céleste. C'est pourquoi la vie éternelle a le double caractère d'être tout à la fois une grâce, parce qu'elle résulte d'une promesse toute miséricordieuse, et la récompense de nos bonnes actions. L'exemple de l'Apôtre, qui l'attend comme « une couronne », nous autorise à entretenir la même espérance.

On remarquera l'insistance avec laquelle le concile veut se tenir près de la parole de Dieu, puisque, après les citations formelles qui lui servent de point de départ, c'est la trame même de son exposé qui est tout entière tissée de textes scripturaires. Dans cette méthode, on peut deviner une riposte indirecte à l'adresse des protestants, qui se réclamaient si volontiers de l'Écriture contre l'Église, mais aussi, et peut-être plus encore, la volonté de rattacher aux données les plus simples et les plus primitives de la révélation apostolique la vérité nouvelle qu'il s'agissait maintenant de définir.

Sans doute le terme de « mérite » y vient tout juste dans un complément indirect, et de la manière la plus fugitive, comme synonyme de « bonnes œuvres ». Cependant tout ce qui précède en énonce la substance, en détermine la signification. En parlant de mérite, la foi chrétienne n'entend pas désigner autre chose que le rapport de nos bonnes œuvres à la vie éternelle, rapport tel que celle-ci est, non pas seulement la suite, mais la récompense de celles-là. Le terme de « salaire », *merces*, l'allusion au « juste juge » et l'idée de rétribution qui en est la conséquence : *merces... fideliter reddenda, corona quam... aiebat Apostolus a justo judice sibi reddendam*, indiquent suffisamment qu'il s'agit d'un rapport de justice. Encore est-il qu'à la base il y a une promesse toute gratuite de la part de Dieu : *Misericorditer promissa.* C'est pourquoi la récompense éternelle reste une « grâce » et il faut, pour l'obtenir, unir à ses efforts personnels la confiance en Dieu : *Bene operantibus... et in Deo sperantibus.* Ainsi, dans leur simplicité, ces lignes contiennent, avec l'affirmation du mérite, l'analyse des conditions qu'il suppose et des dispositions religieuses qu'il réclame.

D'où le texte conciliaire passe ensuite à la justification dogmatique du mérite ainsi posé d'après les sources de la foi :

Cum enim ille ipse Christus Jesus tamquam caput in membra (Eph., IV, 15) et tamquam vitis in palmites (Joa., XV, 5) in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil in ipsis justificatis amplius deesse credendum est quominus plene, illis quidem operibus quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse et vitam æternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur, cum Christus Salvator noster dicat : *Si quis biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam* (Joa., IV, 13-14).	En effet, vu que le Christ lui-même, comme la tête par rapport aux membres et la vigne par rapport aux sarments, communique sans cesse aux justifiés sa vertu — influence bonne qui toujours précède, accompagne et suit leurs œuvres, et sans laquelle elles ne pourraient d'aucune façon plaire à Dieu ni être méritoires — on doit croire qu'il ne manque plus rien aux justifiés pour que, par les œuvres du moins qui sont faites en Dieu, ils soient censés avoir pleinement satisfait à la loi divine, autant que le comporte la vie présente, et méritent véritablement d'obtenir en son temps la vie éternelle, pourvu qu'ils meurent en état de grâce. Car le Christ notre Sauveur a dit : « Si quelqu'un boit de l'eau que je lui donnerai, il n'aura plus soif éternellement, mais elle deviendra en lui une source d'eau vive qui jaillit pour la vie éternelle. »

Le mérite est donc rendu possible par le fait de la vie surnaturelle que le Christ communique à ceux qui sont devenus ses membres par la justification. Et le concile prend soin d'ajouter que cet influx divin, sans

lequel rien ne saurait plaire à Dieu, enveloppe de toutes parts l'activité de notre libre arbitre. Sous cette influence, il n'en est pas moins vrai que nous pouvons faire des actions bonnes, et, en disant : *quæ in Deo sunt facta*, le concile marque, en passant, qu'elles réclament, non seulement l'acte matériel, mais l'intention pure.

Ces œuvres ne peuvent sans doute prétendre à une perfection absolue : il suffit qu'elles présentent la bonté relative qui est le lot de la vie présente, *pro hujus vitæ statu*. Dans ces conditions, elles ont tout ce qu'il faut pour « satisfaire pleinement » à la volonté divine et donc, le moment venu, « mériter véritablement » la vie éternelle. Le mérite se caractérise donc essentiellement par un droit à la vie éternelle, et le concile adopte l'expression insistante *vere mereri* pour en souligner plus fortement la réalité, sans pourtant recourir au terme technique *de condigno*. Pour expliquer cette réticence, il n'y a d'ailleurs pas lieu de faire intervenir, avec H. Rückert, *op. cit.*, p. 257, la secrète influence de la Réforme : elle est uniquement due à la volonté de laisser ouverte la vieille controverse d'école qui existait encore au XIIIe siècle sur ce point, voir plus haut, col. 690, tout en sauvegardant contre l'erreur protestante l'essentiel de la foi catholique en la vérité du mérite humain. Mais ce droit à la gloire suppose lui-même une valeur présentement réalisée : c'est parce que nos œuvres peuvent être « pleinement » conformes au vouloir divin et dans la mesure où elles le sont qu'elles fondent un « véritable mérite », c'est-à-dire un titre objectif à la récompense du ciel.

On conçoit qu'après avoir affirmé d'une manière aussi résolue la valeur des actes humains, le concile éprouve le besoin d'une sorte d'explication apologétique, pour parer au reproche d'empiéter sur les droits de Dieu, que les protestants ne cessent de diriger contre l'Église :

Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur, neque ignoratur aut repudiatur justitia Dei (Cf. Rom., x, 3). Quæ enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhærentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

Par où ni on n'établit notre propre justice comme nous étant propre et venue de nous-mêmes, ni on n'ignore ou ne rejette la justice de Dieu. Car la même justice qui est dite nôtre, parce qu'elle est inhérente [à notre âme] et nous justifie, est aussi celle de Dieu, parce qu'elle nous est infusée par Dieu en vertu des mérites du Christ.

Toute l'essence du surnaturel chrétien est ici renfermée dans cette formule d'une remarquable plénitude. Il est également juste de dire que la grâce est notre bien et qu'elle ne l'est pas : elle l'est dans sa réalité immédiate, mais non dans sa source dernière; elle l'est parce qu'elle constitue un don divin véritablement « inhérent » à notre âme, sans pourtant nous être strictement propre puisqu'elle nous est communiquée par Dieu. Et ce qui est vrai de la grâce l'est au même titre de ses fruits. De telle sorte qu'en vertu de cette régénération spirituelle qu'est la justification, tout ce qui est à nous est à Dieu et tout ce qui est à Dieu est à nous.

On a vu par l'histoire des débats conciliaires, col. 752, que cette déclaration avait pour but, non seulement de condamner les protestants qui rejetaient toute sanctification intérieure du chrétien, mais de réagir contre les théologiens catholiques qui la diminuaient à l'excès par le système de la double justice. Ce qui devait avoir pour résultat, comme le note bien H. Rückert, *op. cit.*, p. 255, de fortifier la doctrine du mérite. Aux uns et aux autres l'Église oppose la conception traditionnelle d'une intime coopération entre Dieu et l'homme, d'une parfaite continuité entre la justice immanente en Dieu et celle qu'il communique à l'âme justifiée, conception qui permet d'affirmer la valeur de celle-ci sans faire le moindre tort à Dieu et au Christ de qui elle la tient.

b) Principes catholiques : Aspect subjectif du mérite. — Déjà le seul énoncé de ces principes spéculatifs dessine une voie moyenne qui permet à l'âme de compter sur ses mérites, puisqu'ils sont réels, sans en tirer orgueil, puisque, en dernière analyse, ils ne lui appartiennent pas. Pour prévenir toute équivoque et embrasser autant que possible les différents aspects de cette question complexe, le concile a pris soin d'ajouter un paragraphe spécial, qui complète la dogmatique du mérite par une pédagogie appropriée. Denzinger-Bannwart, n. 810; Cavallera, n. 890.

Neque vere illud omittendum est quod, licet bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur ut etiam *qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit* promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum (Matth., x, 42) et Apostolus testetur *id quod in præsenti est momentaneum et leve tribulationis nostræ supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis* (II Cor., IV, 17), absit tamen ut christianus homo in seipso vel confidat vel *glorietur* et non *in Domino* (I Cor., I, 31), cujus tanta est erga omnes homines bonitas ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.

On n'oubliera pas non plus que, si l'Écriture attribue aux bonnes œuvres une telle valeur que même « à celui qui donnera à l'un des siens un verre d'eau froide » le Christ promet qu'il ne restera pas sans récompense, et que l'Apôtre atteste : « Les tribulations légères et momentanées du présent produisent pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire dans les cieux », tant s'en faut pourtant que le chrétien doive se confier ou « se glorifier » en lui-même et non pas « dans le Seigneur », dont si grande est la bonté envers tous les hommes qu'il veut faire de ses propres dons leurs mérites.

Une première raison d'humilité, et la plus profonde, est ici empruntée à la théologie même du mérite. La valeur de nos bonnes œuvres et la certitude de la récompense qui leur est promise sont encore une fois rappelées; mais l'homme n'a pas lieu d'en tirer une gloire personnelle, parce que c'est Dieu qui en reste le premier auteur. Pour exprimer cette idée, le concile reprend une formule classique de saint Augustin, dont tout à la fois l'admirable précision et la grande place qu'elle avait prise dans la tradition postérieure rendaient ici l'usage tout indiqué. Mais on remarquera que la direction logique en est subtilement infléchie, de manière à marquer, tout en laissant l'initiative à la grâce divine, qu'elle fructifie en vrai mérite de notre part. Ce ne sont pas nos mérites qui sont proprement présentés comme des dons de Dieu, mais les dons de Dieu qui deviennent nos mérites. On ne pouvait mieux souligner la valeur de l'œuvre humaine tout en rappelant la source divine d'où elle procède.

A cette raison fondamentale, qui tient à l'essence même des choses, une autre s'ajoute, que fournit l'expérience évidente de notre déficit moral :

Et quia *in multis offendimus omnes* (Jac., III, 2), unusquisque sicut misericordiam et bonitatem ita severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque seipsum, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare (cf. I Cor., IV, 3-4), quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda est, sed Dei *qui illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium, et tunc laus erit unicuique*

Et parce que « nous péchons tous en beaucoup de choses », chacun, avec la miséricorde et la bonté, doit aussi avoir devant les yeux la sévérité et le jugement, et ne pas se juger lui-même, quoiqu'il n'ait conscience d'aucune faute Car toute la vie des hommes ne doit pas s'apprécier au jugement des hommes, mais de Dieu, qui « éclairera les ténèbres cachées et révélera les desseins des cœurs, et chacun recevra

a Deo (I Cor., IV, 5), *qui*, ut scriptum est (Rom., II, 6), *reddet unicuique secundum opera sua.*	sa louange de Dieu », qui, comme il est écrit, « doit rendre à chacun selon ses œuvres ».

C'est dire que la doctrine catholique du mérite ne se produit pas en dehors et beaucoup moins encore à l'encontre de la vie religieuse : elle laisse subsister toutes les raisons que l'âme consciente de ses faiblesses a de trembler devant Dieu. Il est remarquable que l'aphorisme biblique repris par saint Paul : « Dieu doit rendre à chacun selon ses œuvres » serve en même temps à la double fin de justifier en droit le mérite, et de rappeler en fait la conscience humaine au sentiment de ses responsabilités.

On a pu écrire avec raison, Hefner, *op. cit.*, p. 274, que Séripando, en faisant introduire ce paragraphe dans le décret conciliaire, donnait satisfaction aux scrupules où s'attardait, voir plus haut, col. 734, la pensée de Contarini. Il répondait non moins bien aux réserves que nous avons rencontrées, col. 631, 659, 707, chez les mystiques de tous les temps. Comme dans tout le problème de la justification, la doctrine catholique a ici pour caractère d'unir dans un harmonieux équilibre la double part également nécessaire de Dieu et de l'homme dans la conquête du salut, de fonder les devoirs du chrétien sur l'affirmation même des droits que lui confère la grâce de la régénération.

c) Condamnation des erreurs protestantes. — Sous sa forme de paisible exposé, il n'est pas douteux que ce chapitre sur le mérite ne soit tout entier dirigé contre les positions adverses de la Réforme. Un canon y est ajouté qui les condamne directement :

Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et ipsius vitæ æternæ, si tamen in ipsa gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, A. S. Can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842; Cavallera, n. 892.	Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient aussi les mérites du justifié lui-même, ou que, par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le [chrétien] justifié ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème.

La première partie de ce canon ne fait que reprendre l'aphorisme augustinien pour marquer qu'on ne peut sans abus en faire une arme contre la réalité du mérite. Tout comme dans le chapitre, la construction en reste anthropocentrique : les dons de Dieu, que personne ne songe à nier, sont si peu exclusifs du mérite humain qu'ils servent à le fonder. Cette répétition intentionnelle d'une des formules les plus caractéristiques de saint Augustin montre, par surcroît, combien l'Église attache de prix à rester en contact visible avec l'évêque d'Hippone et dénonce comme inopérante l'exploitation tendancieuse que les protestants se plurent toujours à faire de son autorité.

Après cette déclaration d'ordre spéculatif, suit une seconde qui précise l'objet du mérite. On se souvient que les protestants modérés admettaient avec Mélanchthon, voir col. 720, que le chrétien peut mériter quelques biens spirituels mal définis, soit ici-bas, soit dans la vie future, et Contarini croyait constater, voir col. 734, qu'ils accepteraient de faire tomber sous le mérite de l'homme l'augmentation de la gloire, mais non pas la gloire elle-même. A l'encontre de ces négations ou restrictions, le c. XVI parlait seulement de mérite, en gros, à l'égard de la « vie éternelle » : le canon 32 fournit plus de détails. Il en ressort que le mérite porte d'abord sur la vie présente, où il peut s'appliquer à « l'augmentation de la grâce ». Ce qui se réfère aux principes antérieurement posés que la grâce de la justification est susceptible de progrès, et que de ce progrès les bonnes œuvres ne sont pas seulement le signe mais la cause. Voir Justification, t. VIII, col. 2188-2189, d'après le c. X et le canon 24, Denzinger-Bannwart, n. 803, 834; Cavallera, n. 863, 892.

Quant à la vie future, trois points sont déterminés comme accessibles au mérite du chrétien : savoir la vie éternelle, la prise de possession, puis l'accroissement, de la gloire qu'elle comporte. Ce dernier vise les divers degrés de la béatitude promise aux âmes fidèles, que la foi de l'Église a toujours mis en corrélation avec les mérites amassés ici-bas. Les deux autres parurent faire double emploi à quelques Pères du concile, voir col. 753. En réalité, ils désignent deux objets réellement distincts : savoir la jouissance éventuelle de la vie éternelle, sur laquelle nous ne saurions avoir qu'un titre lointain et toujours problématique; l'entrée en possession de cette vie, sur laquelle les mérites du présent donnent un droit à qui meurt dans la grâce de Dieu. Sur tous ces points, comme dans le chapitre, il est question d'un mérite véritable, *vere mereri*. Ce qui exclut, avec les négations protestantes, les subtiles combinaisons imaginées par les tenants de la double justice.

A ce bloc homogène sur le mérite il faut ajouter, pour être complet, quelques lignes du c. XI, complétées par les canons 26 et 31, qui le concernent indirectement, en autorisant dans les justes limites la considération pratique de la récompense dans la vie morale et condamnant l'intransigeance dont les réformateurs faisaient preuve à cet égard :

Constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ adversari... qui statuunt in omnibus operibus justos peccare, si, in illis suam ipsorum socordiam excitando et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus mercedem quoque intuentur æternam. Denzinger-Bann., n. 804; Cavallera, n. 884.	Il est clair que ceux-là s'opposent à la doctrine de la religion orthodoxe... qui déclarent que les justes pèchent en toutes leurs œuvres, si, en secouant leur paresse et s'excitant à courir dans le stade, avec le souci prédominant de la gloire de Dieu ils ont aussi en vue la récompense éternelle.

Par où le concile entend s'opposer à une des préventions de la Réforme, qui consiste à flétrir comme un marchandage la recherche d'une légitime récompense. De même qu'il avait affirmé plus haut la légitimité de l'attrition, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 798, et Cavallera, n. 878, il autorise ici l'amour intéressé. Mais il marque en même temps la condition indispensable que doit présenter cet amour pour n'être pas servile. Le chrétien a l'obligation de faire passer « avant tout » le souci de la gloire de Dieu : sous le bénéfice de cette religion désintéressée, il peut ensuite faire entrer en ligne de compte les profits qu'elle lui réserve. Cette doctrine est appuyée sur une référence expresse à Ps., CXVIII, 112, et Hebr., XI, 26.

En conséquence, l'anathème est porté contre ceux qui diraient que « les justes ne doivent pas attendre et espérer de Dieu une rétribution éternelle pour leurs bonnes œuvres », can. 26, ou encore, can. 31, que « le chrétien justifié pèche quand il fait le bien en vue de la récompense éternelle ». Denzinger-Bannwart, n. 836, 841; Cavallera, n. 892.

Il reste toujours entendu, et le concile ne se lasse pas de le répéter expressément en ces divers endroits, can. 26 et 32, que toutes nos espérances doivent reposer, en dernière analyse, sur la miséricorde de

Dieu et les mérites du Christ. Mais l'Église tient aussi que cette grâce fructifie en œuvres saintes, que ces mérites du Sauveur nous donnent le moyen de mériter à notre tour. A l'encontre de ceux qui suppriment la créature devant le Créateur, la foi catholique affirme avec une égale énergie la souveraine primauté de Dieu et en même temps la dignité, la vitalité, la fécondité spirituelles de l'âme régénérée par le bienfait de la rédemption.

V. LA DOCTRINE DU MÉRITE APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — Fixées officiellement sur leurs positions respectives, l'une par la Confession d'Augsbourg, l'autre par le concile de Trente, les deux Églises rivales ne font plus guère, dans la suite, que s'y tenir sans notables modifications, tandis que leurs théologiens en entreprennent, chacun de leur côté, la défense méthodique. Il nous suffira d'un aperçu rapide sur la formation progressive de ces deux camps adverses, dont la physionomie n'a plus guère varié jusqu'à nos jours. — I. Dans les Églises protestantes. II. Dans l'Église catholique (col. 769).

I. DANS LES ÉGLISES PROTESTANTES. — Bien loin d'être ébranlés par le concile de Trente ou seulement ramenés à une vue plus équitable de la doctrine catholique, les protestants semblent n'en avoir tenu compte que pour renforcer, tout au moins dans les débuts, l'âpreté de leur opposition.

1° *Symboles ecclésiastiques.* — Ce dogmatisme anticatholique se traduit tout d'abord dans les confessions de foi que la fin du XVIe siècle vit se multiplier.

1. *Églises luthériennes.* — Pour remédier aux divisions tenaces qui avaient éclaté entre les premiers disciples de Luther, un suprême effort d'union fut tenté par les politiques et les théologiens. La *Formule de concorde* en fut le résultat (1577-1580), qui a l'avantage d'être le dernier en date et le mieux accrédité des documents où s'exprime la doctrine du protestantisme officiel.

Une première partie porte ce titre pacificateur : *Epitome articulorum de quibus controversiæ ortæ sunt inter theologos augustanæ confessionis, qui in repetitione sequenti secundum Dei præscriptum pie declarati sunt et conciliati.* Tout en se référant à la Confession d'Augsbourg et à l'*Apologia* comme normes fondamentales, J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, p. 518, on y ajoute quelques explications complémentaires, où le mérite est l'objet d'une exclusive encore plus déterminée.

Avec une insistance tendancieuse, on y fonce énergiquement contre le pélagianisme : *Repudiamus crassum illum pelagianorum errorem qui asserere non dubitarunt, quod homo propriis viribus sine gratia Spiritus Sancti sese ad Deum convertere, evangelio credere, legi divinæ ex animo parere, et hac ratione peccatorum remissionem ac vitam æternam ipse promereri valeat.* Ce qui écarte tous mérites antérieurs à la justification. Mais ils ne trouvent pas davantage de place après, puisque la proposition suivante est également rejetée comme empreinte de semi-pélagianisme : *Item hominem post regenerationem legem Dei perfecte observare atque implere posse eamque impletionem esse nostram coram Deo justitiam qua vitam æternam promereamur.* A. II : *De libero arbitrio*, 9 et 12, Müller, p. 525.

C'est évidemment dans ce double sens que s'entendent les formules où on lit, dans la suite, *quod Dominus nobis peccata remittit ex mera gratia absque ullo respectu præcedentium, præsentium aut consequentium nostrorum operum dignitatis aut meriti.* A. III : *De justitia fidei*, 4, p. 528. Ou encore : *Jesum Christum omnia peccata expiasse... et vitam æternam, nullo interveniente peccatoris illius merito, impetrasse.* A. V : *De lege et Evangelio*, 5, p. 531.

De ces articles succincts la deuxième partie fournit le commentaire sous le titre de *Solida, plana ac perspicua repetitio et declaratio.* On y répète comme un point de foi *quod homo peccator coram Deo justificetur... sine ullis nostris meritis aut dignitate..., ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum... Domini nostri Jesu Christi.* A. III : *De justitia fidei*, 9, p. 612. Et plus loin, 55, p. 622 : *Justitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quærendam.*

C'était le corollaire évident du dogme luthérien de la justification par la seule foi. Le document marque en termes exprès cette corrélation, en expliquant pourquoi il faut s'en tenir aux « particules exclusives » *sola fide* et autres de même esprit : *Ut per illas particulas omnia opera propria, merita, dignitas, gloria et fiducia omnium operum nostrorum in articulo justificationis penitus excludantur, ita quidem ut opera nostra neque causæ neque meriti ullius in justificatione, ad quæ Deus in hoc negotio respiciat aut quibus nos fidere possimus aut debeamus, vel ex toto vel dimidia aut minima ex parte rationem habeant. Ibid.*, 37, p. 618.

Or on ne perdra pas de vue que, dans le style protestant, la justification ne s'applique pas seulement à la première acquisition de la grâce, mais tout autant à son terme dernier. C'est donc tout mérite de l'homme sans exception qui se trouve exclu. Un peu plus loin, cette déduction est mise spécialement sous le patronage de saint Paul : *Hoc est fundamentum paulinæ disputationis... quod eo ipso cum fide justificamur simul etiam adoptionem in filios Dei et hereditatem vitæ æternæ atque salutem adipiscamur. Eamque ob causam Paulus particulas illas exclusivas, id est ejusmodi voces quibus opera et propria merita prorsus excluduntur..., non minus constanter et graviter in articulo salutis quam in articulo justificationis nostræ urget. Ibid.*, 53, p. 621-622. Cf. a. IV : *De bonis operibus*, 22, p. 629.

A plus forte raison en est-il ainsi de notre prédestination, qui se produit *mera misericordia sine ullo nostro merito. Epitome*, a. XI : *De æterna prædest.*, p. 556. Cf. *Solida declaratio*, a. XI, 60-61, et 87-88, p. 717, 723.

Toutes les atténuations apologétiques multipliées par Mélanchthon ont ici disparu : il ne reste plus de place que pour l'opposition radicale au mérite qui était dans la logique du système protestant. On voit qu'à cette poussée interne de son dogmatisme la Réforme officielle ne s'est pas plus dérobée à la fin qu'au commencement.

2. *Églises réformées.* — Dans le même temps, s'élaboraient les symboles des diverses Églises réformées, qui offrent avec les précédents de très utiles points de comparaison.

En apparence, l'aversion n'y est pas moindre pour le mérite. *Abhorremus a meriti nomine*, proclame la Confession hongroise (1562), *et serio cordis affectu agnoscimus ac profitemur nos, quantumvis justitiæ studeamus, servos inutiles vitamque æternam penitus et ex omni parte gratuitum esse Dei donum. Hung. conf.*, 18, dans E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903, p. 398. Cette déclaration au ton si vif donne à peu près la note et le sens de toutes les autres.

Dans les premières années surtout, cette « horreur » du mérite s'exprime en termes qui égalent de tous points ceux des luthériens. « A nous pauvres humains tout mérite est impossible », déclare la Confession de Zurich (1523), *ibid.*, p. 13. « Le Christ, en effet, appuient les Bernois (1526), est notre unique sagesse, justice, rédemption et rançon pour le péché du monde. Ainsi reconnaître un autre mérite de la béatitude et satisfaire pour le péché, c'est nier le Christ. » *Ibid.*, p. 30.

Plus encore, le mérite est absolument impossible. « Car tout ce que nous sommes, nous le sommes entièrement par Dieu; dès lors, nous lui sommes redevables et comptables de tout. » *Conf. tetrapolitana*, 10 (1530), *ibid.*, p. 64.

La position du Catéchisme de Genève (1545) est déjà moins abrupte et dessine une évolution dont nous aurons à relever ailleurs d'autres traces. Si le mérite y est délibérément exclu, c'est avant la justification : *Non posse nos ullis meritis Deum prævenire.* Après, nos œuvres deviennent agréables à Dieu, sinon par elles-mêmes, du moins par suite de son amour. *Placent illi* [*opera*] *non propriæ tamen dignitatis merito, sed quatenus suo favore liberaliter ea dignatur.* De cette « faveur » divine la gloire céleste est le terme : *Neque enim frustra mercedem illis Deus tum in hoc mundo tum in futura vita pollicetur. Verum ex gratuito Dei amore tamquam ex fonte emergit hæc merces. Ibid.*, p. 127-128. On reconnaît ici la doctrine de Calvin, déjà signalée, qui croyait pouvoir associer la négation du mérite à l'utilité des bonnes œuvres en vue de la récompense, sans prendre garde que celle-ci devait logiquement annuler celle-là.

Ce même rapprochement paradoxal se retrouve dans l'a. XVI de la seconde Confession helvétique (1562) : *Docemus Deum bona operantibus amplam dare mercedem... Referimus tamen mercedem hanc..., non ad meritum hominis accipientis, sed ad bonitatem vel liberalitatem et veritatem Dei promittentis atque dantis.* Car le pessimisme calviniste oblige à se souvenir qu'il y a toujours, dans nos œuvres, *multa indigna Deo*, et que nous devons, au total, nous tenir pour des « serviteurs inutiles » : *Tametsi ergo doceamus mercedem dari a Deo nostris benefactis, simul tamen docemus cum Augustino coronare Deum in nobis non merita nostra sed dona sua. Et proinde quidquid accipimus mercedis, dicimus gratiam quoque esse et magis quidem gratiam quam mercedem... Damnamus ergo illos qui merita sic hominum defendunt ut evacuent gratiam Dei. Ibid.*, p. 194-195. On ne peut pas ne pas voir que ces derniers mots prétendent viser les catholiques. Mais, si on se rappelle que le concile de Trente se met déjà formellement en garde contre une semblable prévention et qu'à cette fin il place, lui aussi, sa doctrine du mérite sous le patronage de la théologie augustinienne, serait-il excessif de dire que la différence entre les Églises tient surtout à des questions de mots?

On rencontre à peu près les mêmes termes à l'a. XXIV de la *Confessio belgica* (1561) : *Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquam ut iis promereamur. Quid enim mereamur? Interim tamen non negamus Deum bona opera remunerari, verum gratiæ esse dicimus quod coronet sua dona. Ibid.*, p. 242. Voir de même le Catéchisme d'Heidelberg (1563), q. 63, *ibid.*, p. 699.

« Nous croyons, déclare de son côté la Confession gallicane (1559), que toute notre justice est fondee en la remission de nos pechez... Parquoy nous rejettons tous autres moyens de nous pouvoir justifier devant Dieu, et sans présumer de nulles vertus ne merites nous nous tenons simplement à l'obeissance de Jesus Christ. » Condamner la présomption en matière de mérite n'est évidemment pas la même chose que condamner *le* mérite tout court, et pourrait presque passer pour le consacrer indirectement. « Au reste, lit-on un peu plus loin, combien que Dieu pour accomplir notre salut nous regenere, nous reformant à bien faire, toutesfois nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en conte pour nous justifier ou meriter que Dieu nous tienne pour ses enfants. » A. XVIII et XXII, *ibid.*, p. 226-227. Ici encore, la formule n'atteint, en réalité, que le mérite au sens pélagien. Car, si nous sommes « reformés à bien faire » par la grâce, c'est sans nul doute que les œuvres faites dans ces conditions ne sont pas sans valeur. Et s'il est vrai qu'elles « ne viennent pas en conte pour nous justifier », il n'est pas dit qu'elles ne nous sont pas comptées autrement après la justification.

Même des formules qui semblent au premier abord tout à fait absolues présentent des finesses de rédaction qui permettent des échappatoires. C'est ainsi qu'on peut lire dans la Confession hongroise d'Erlanthal (1562) : *In electis Christi merita sunt imputative ex donatione et gratia, non causaliter aut meritorie quasi electi propriis viribus meriti sint, ibid.*, p. 288. Du pur calvinisme qui s'étale à la surface de ce texte le *propriis viribus* de la fin nous ramène dans les sentiers catholiques. La preuve en est qu'on lit un peu plus haut dans le même document : *Opera sanctorum... habent præmium causaliter et meritorie... Habent mercedem, præmium, respectu Christi, se, suam justitiam, sua merita electis gratis promittentis et indebitam gratiam donantis. Merces et præmium igitur debetur electorum operibus ex promissione Dei..., non ex merito hominum, qui per se nihil merentur cum nihil habeant proprium bonum suis viribus acquisitum, sed omnia ex gratia Dei ante et post justificationem. Ibid.*, p. 286. De cette phraséologie compliquée il ressort que la grâce est la source principale et la condition *sine qua non* de notre mérite; mais, ceci posé, il reste qu'il y a lieu de reconnaître une valeur méritoire aux œuvres des saints.

Tout de même les Bohémiens (1609) reconnaissent que nos sacrifices seront récompensés : *Iis constituta esse certissima, præcipue in vita æterna, præmia. Ibid.*, p. 461. Les Irlandais (1615) nous invitent à « renoncer au mérite de toutes nos vertus » comme insuffisant, pour « nous fier uniquement en la miséricorde de Dieu et aux mérites de son Fils bien-aimé ». *Ibid.*, p. 531. Pour y « renoncer » encore faut-il tout d'abord en avoir.

La confession de Westminster (1647) semble plus déterminée : *Peccatorum veniam aut vitam æternam de Deo mereri non valemus, ne optimis quidem operibus nostris.* En effet, la vie éternelle dépasse le prix de toutes nos œuvres. Celles-ci d'ailleurs sont déjà dues à Dieu et nous y mêlons des imperfections qui les souillent. Mais on voit déjà que ce texte, en rapprochant la rémission des péchés et la vie éternelle, vise plutôt les œuvres qui précèdent la justification. Quant à celles qui suivent, on ajoute que, malgré leur insuffisance, elles seront récompensées, *quod illa respiciens in Filio suo Deus... acceptare dignetur et remunerari.* C. XVI, 5-6, *ibid.*, p. 575-576.

Il n'est pas une seule de ces formules, si fermes en apparence dans la réprobation du mérite, qui ne recèle des possiblités, sinon des intentions, d'accommodement avec une doctrine assez largement comprise pour que le mérite ne soit plus un obstacle à la grâce. Et ceci correspond bien à la position générale prise par les réformés sur le problème des œuvres, qui tranche avec l'intransigeance des luthériens. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2196-2198. Ce qui domine d'ailleurs chez les uns comme chez les autres, c'est un sentiment d'irréductible animosité contre la doctrine catholique, qui les empêche de la voir sous son vrai jour, et leur impose d'autant plus l'obligation de la combattre que la force des choses les amène à s'en rapprocher.

2° *Systématisation théologique de l'orthodoxie.* — Tant que la Réforme eut souci d'opposer sa propre tradition doctrinale à celle de l'Église, ses meilleurs théologiens dépensèrent leur érudition et leur dialectique à défendre et à justifier les principes dogmatiques émis dès la première heure dans ses confessions officielles de foi.

1. *Chez les luthériens.* — Dans les dix-neuf éditions successives des *Loci communes* qui s'échelonnent de 1547 jusqu'à la mort de l'auteur (1559), *Corp. reform.*, t. xxi, col. 567-582, Mélanchthon garde les positions modérées qu'il avait prises dès 1543, voir col. 722, sans autrement se préoccuper du concile de Trente. Au contraire, d'autres s'attaquent au décret conciliaire pour le réfuter, sans préjudice pour les exposés plus personnels où s'affirment leurs opinions.

a) *Variations de Chemnitz.* — De cette tradition théologique et polémique Martin Chemnitz est le plus insigne représentant. Ses œuvres manifestent d'ailleurs sur ce point un singulier phénomène d'évolution régressive qu'il vaut la peine de relever.

Une modération relative préside à son *Examen concilii Tridentini* (1565-1573). Outre maintes allusions passagères à propos de la justification en général, l'ouvrage contient un développement spécial sur la question des œuvres et du mérite, où l'auteur rapproche dans une commune critique les c. xi et xvi de la vi^e session. Édition de Francfort, 1596, t. i, p. 174-188. Naturellement, il y réclame la pratique des bonnes œuvres comme nécessaire, tout en protestant qu'elles ne méritent pas la justification ni la vie éternelle, p. 176. Mais il ne saurait admettre qu'elles soient capables de donner satisfaction à la loi divine, moins encore qu'il puisse être question d'œuvres surérogatoires. Là serait, à son sens, *una ex præcipuis controversiis quæ magna contentione a pontificiis disputatur*, p. 180. C'est pourquoi il en traite à son tour avec une particulière étendue pour insister sur la *vitiositas* dont nos actes restent entachés, p. 184.

Sur le mérite proprement dit, Chemnitz adopte comme faisant foi le langage de Mélanchthon : *In reconciliatis postea bona opera, cum placeant fide propter mediatorem, habent præmia spiritualia et corporalia in hac vita et post hanc vitam.* Aussi, à la différence des réformés de Hongrie, voir col. 762, est-il heureux de dire : *Nostri etiam a vocabulo meriti non abhorrent*, et de signaler ce terme dans la Confession d'Augsbourg et autres documents de la première heure, p. 185. Il ne pouvait évidemment soupçonner que la Formule de Concorde, dont il fut l'un des auteurs, allait, quelques années après, marquer un retour en arrière des plus caractérisés.

Fort de cet usage, qui représentait un large contact avec la tradition catholique dont il est assez étonnant que son orthodoxie luthérienne ne se soit pas offusquée, Chemnitz réduit à deux les points de controverse. Aux « pontificaux » il reproche d'admettre un vrai mérite par rapport à la vie éternelle, puis de faire, en conséquence, de celle-ci une dette et non une grâce, car il flaire, non sans raison, sous les termes de la définition conciliaire, *scholasticorum commenta de merito condigni*. La modération du concile ne lui échappe pourtant pas entièrement : *Observet lector quod Tridentinis patribus nimis impudens visum fuit vitam æternam tribuere solis nostris meritis. Ideo, dum aliquam modestiæ significationem dare student, honoris gratia vitam æternam partiuntur inter meritum Christi et nostrorum operum merita*, p. 186. A ce « partage » il oppose le fait de la rédemption, qui fait, à son sens, de la vie éternelle une pure grâce de Dieu : *Scriptura enim... adimit gloriationem de vita æterna etiam renatorum operibus, et tribuit gratiæ seu misericordiæ Dei propter filium mediatorem*, p. 187.

A plus forte raison ne saurait-il être question de mériter en justice. *Scriptura enim aliquot recitat rationes bona opera habere præmia, non ex debito justitiæ divinæ propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione.* Et c'est pourquoi il relève avec satisfaction le fait que le mot mérite est absent de l'Écriture. Son dernier mot est pour opposer la grâce aux prétentions illusoires et funestes du pharisaïsme : *Ne pharisaïca superbia persuasione propriæ dignitatis in exercitio bonorum operum renatorum animos occupet, sed ut semper et ubique exuberet et regnet gratia Dei*, p. 188.

Malgré les préventions dont il témoigne, il reste que l'*Examen* se tient, somme toute, dans la ligne moyenne de l'*Apologia*. Au contraire, les *Loci theologici* de l'auteur, écrits en 1591, trahissent par de sensibles nuances, où résonne une note plus agressive, l'influence de la Formule de concorde. Bien que le texte de Mélanchthon en constitue partout la base, Chemnitz s'y montre peu accueillant au terme de mérite et, par conséquent, à l'idée qu'il représente : *Appellatio meriti est usitata Patribus*, ce qui s'entend sans doute des « Pères » de la Réforme, *et nominat meritum opus mandatum a Deo, factum a renatis in fide, quod habeat promissiones sive in hac sive in altera vita. Sed ob abusum et propter insidias, et denique quia est vox ἄγραφος, non usurpatur a syncerioris doctrinæ studiosis.* Édit. de Francfort, 1653, t. iii, p. 10. Plus loin, l'auteur d'expliquer, suivant une distinction déjà connue, que la récompense n'entraîne pas le mérite : *Nemo ergo turbetur vocula mercedis, si quando ea in sacris litteris tribuitur vitæ æternæ. Neque enim ita vocatur quasi ex merito debeatur, sed quia ex promissione datur. Ibid.*, p. 76.

Ce qui ne l'empêche pas de tenir à la nécessité des œuvres. Mais il est significatif de le voir devenir réticent au sujet de leur valeur, et l'on peut noter comme un fait assez curieux qu'il se sépare surtout de Mélanchthon dans celui de ses ouvrages qui a précisément pour but de le commenter.

b) *Autres témoins.* — Cette même hostilité domine également dans la suite les défenseurs les plus considérables de l'orthodoxie luthérienne.

On ne le voit nulle part mieux que dans les célèbres *Loci theologici* de Jean Gerhard (1610-1622), loc. xviii : *De bonis operibus*, c. viii : *De meritis bonorum operum*, édition Cotta, Tubingue, 1768, t. viii, p. 80-168. En abordant cette *gravissima disputatio*, l'auteur s'abrite bien derrière le témoignage de Chemnitz première manière, n. 88, p. 81, pour dire que la Réforme ne repousse pas absolument le terme de mérite. Mais il ne l'emploie jamais pour son propre compte quand il s'agit des récompenses réservées aux justes, et cela non seulement à propos de la vie éternelle, mais des autres récompenses dont il admet la réalité. Là où Mélanchthon, comme on l'a vu, parlait de mérite, Gerhard écrit en termes plus réservés : *Verissima igitur est nostrorum responsio quod dictis illis* [*justis*] *præmia temporalia et æterna, bonis operibus ex gratia danda, adstruantur*, n. 116, p. 134.

Toute sa démonstration, au contraire, est opposée aux « mérites des œuvres », n. 89, p. 82, qu'il expulse longuement, au nom de l'Écriture tout d'abord, p. 82-106, puis de la tradition, p. 107-120. Après la thèse vient la discussion de l'*antithesis adversariorum*, qu'il emprunte à Bellarmin et dont il discute pied à pied les arguments sur l'existence même du mérite, p. 121-154, et la place qu'il convient de lui faire dans les fins de la vie morale, p. 154-160. Une sorte d'appendice, p. 161-168, est consacrée à réduire les textes scripturaires allégués par d'autres écrivains pontificaux.

On retrouve les mêmes positions chez Jean André Quenstedt, qui exclut les bonnes œuvres, non seulement de la justification, *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg, 1685, pars III^a, c. viii : *De justificatione*, q. viii, p. 559-566, mais aussi du salut. Bien entendu, les œuvres accomplies par ceux qu'il appelle

les *irregeniti* sont sans valeur devant Dieu. Pars IV[a], c. IX : *De bonis operibus*, sect. II, q. I, p. 312-317. Quant à celles des chrétiens, il commence par en établir la nécessaire imperfection, *ibid.*, q. III, p. 322-326; puis, suivant une distinction assez subtile, il montre, en deux thèses successives, qu'elles sont « nécessaires pour les régénérés », q. IV, p. 326, mais non pas « nécessaires pour le salut » : *Bona opera non sunt nec dici possunt aut debent necessaria ad salutem, vel promerendam per modum meriti, vel acquirendam per modum medii, vel consequendam per modum conditionis vel causæ sine qua non, vel obtinendam per modum perventionis ad ultimam metam.* Q. V, p. 328-340.

Dès lors, il ne veut admettre, au regard de la vie éternelle, qu'un mérite au sens large, *adeo ut mereri idem sit quod consequi, impetrare, etiam gratis.* Le mérite proprement dit est exclu par la thèse suivante : *Bona opera justificatorum nec merentur nec mereri possunt, vere et proprie loquendo, vel auxilium gratiæ actualis, vel augmentum gratiæ habitualis, multo minus ipsam vitam æternam neque de condigno neque de congruo*, que l'auteur s'efforce d'établir sur les bases d'une copieuse démonstration, dirigée tout à la fois contre les « pontificaux » et contre les arminiens. *Ibid.*, q. VI, p. 340-348.

On voit que les besoins de l'opposition anti-catholique ont amené les représentants les plus caractéristiques du luthéranisme orthodoxe, à refuser au terme et à l'idée de mérite le peu de place que leur Église leur conservait encore au début.

2. *Chez les Réformés.* — Au premier abord, il ne paraît pas y avoir la moindre différence dans l'attitude des théologiens réformés.

a) Positions de Calvin. — Dès la première heure, Calvin a donné ici le ton, dans son *Antidote* contre le concile de Trente (1547), par la manière dont il s'efforce de jeter le ridicule sur la doctrine catholique du mérite. Suivant le rite de la controverse, les Pères du concile y sont traités tour à tour de moines ignorants, d'ânes et de pourceaux. Au fond, Calvin leur reproche *tria... quæ ferri non debent errata* : savoir d'oublier la défectuosité de nos actes, *quæ nobis inhæret vitiositas*, qui nous oblige d'avoir recours à la miséricorde divine; de méconnaître qu'une seule faute contre la loi compromet tous les mérites que nous aurions pu recueillir par ailleurs; d'appuyer sur nos œuvres le principal de notre confiance.

Sans doute le réformateur ne peut ignorer que le concile met précisément le chrétien en garde contre ce dernier défaut : *Verbo uno prohibent ne nobis fidamus.* Mais de ce fait il ne tient plus ensuite aucun compte : *Tertius error longe deterrimus, quod salutis fiduciam ab operum intuitu suspendant*, ou, comme s'exprime, avec un certain pittoresque, la traduction française : « Ils pendent la fiance de nostre salut au croc de nos mérites. » Cependant Calvin ne veut pas qu'on mette en doute la nécessité des œuvres, ni la réalité de la récompense qui leur est promise : *Nihil porro controversiæ est quin exhortandi sint ad bona opera fideles, et proposita etiam mercede stimulandi. Acta synodi Tridentinæ cum antidoto*, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. VII, col. 471-473.

Le canon 32 y est pareillement rétorqué au nom de saint Augustin, *quia nihil aliud est quod dicitur meritum quam gratuitum Dei donum.* Et le concile est naturellement accusé de sacrifier la part nécessaire de la grâce : *Non ergo crepare sinamus patres istos meritum a gratia separando perperam lacerantes quod vere unum est. Ibid.*, col. 485-486. Toutes invectives qui n'ont guère qu'un intérêt psychologique pour montrer comment les passions de la controverse ont pour résultat de fermer les yeux à l'évidence des faits.

Ce que Calvin jetait ainsi dans le feu de la première polémique, il l'expose plus didactiquement dans l'*Institution chrétienne.* L'édition définitive de 1559 ne fait ici que reprendre, à peu près textuellement, celle de 1539, sauf à mieux détacher la suite des thèses par une subdivision en chapitres qui portent les titres suivants, c. XV : *Quæ de operum meritis jactantur tam Dei laudem in conferenda justitia quam salutis certitudinem evertere;* c. XVI : *Refutatio calumniarum quibus hanc doctrinam odio gravare conantur papistæ;* c. XVII : *Promissionum legis et Evangelii conciliatio;* c. XVIII : *Ex mercede male colligi operum justitiam. Inst. relig. christ.*, III, c. XV-XVIII, dans *Opera*, t. II, col. 579-613. Un chapitre est ajouté au l. II pour appliquer et réserver la notion de mérite à l'œuvre du Christ. *Ibid.*, II, c. XVII, col. 386-392. La traduction française, publiée par l'auteur en 1541, a été remaniée définitivement en 1560 sur les cadres de cette dernière édition. *Ibid.*, t. IV, col. 294-343.

On a noté plus haut, voir col. 723, le caractère paradoxal de cette doctrine, qui s'oppose violemment au mérite sans parvenir à s'en détacher.

b) Autres témoins. — Il ne semble d'ailleurs pas que cette anomalie ait été aperçue par aucun des successeurs de Calvin, qui continuent à s'en réclamer fidèlement, tout en faisant valoir de préférence, suivant leur tournure d'esprit, l'un ou l'autre de ses aspects.

Le côté négatif domine évidemment la longue exposition du dauphinois Daniel Chamier, dans *Panstratiæ catholicæ*, l. XIV : *De operibus*, Francfort, 1627, t. III, p. 226-252, où l'auteur discute méthodiquement la doctrine générale du mérite et de ses diverses formes selon les « papistes », pour lui opposer ce qu'il appelle assez curieusement la *catholicorum sententia*, p. 227, ainsi conçue : *Negamus aut extra gratiam esse merita de congruo, aut in gratia de condigno, imo ullo modo esse merita nisi abusive atque adeo traducto vocabulo a propria et nativa significatione in aliam; uno verbo, nullo jure meriti operum teneri Deum aut peccatorem vocare ad gratiam, aut vocato, imo accepto in gratiam, sive augmentum gratiæ reddere, sive vitam æternam, sive in vita æterna augmentum gloriæ.*

Cette thèse est d'une limpidité qui n'a d'égale que son intransigeance. Elle représente le calvinisme strict avec une perfection qu'on trouverait difficilement ailleurs.

D'autres, au contraire, reprenaient à la lettre les formules atténuées de Mélanchthon Ainsi Jean Henri Heiddegger, qui commence à porter contre le mérite l'exclusive en apparence la plus absolue : *Nos nullum omnino meritum agnoscimus, sive de congruo in justificando, sive de condigno in justificato.* Mais, le dogme protestant étant sauf, la réserve suit immédiatement : *In reconciliatis equidem bona opera quæ fiunt ex fide, habent præmia tum spiritualia tum temporalia ex misericordia Dei et paterna acceptatione propter Christum.* Et l'auteur doit bien avouer que ces récompenses ont reçu dans le passé le nom de mérite : *Hoc appellarunt pii Patres meritum, meram nimirum consecutionem præmii.* Quant au mérite proprement dit, il ne saurait en être question : *De vero autem, proprio et legali merito, cui merces addicatur ex condignitate interna, sive dependenter sive independenter a pacto, nos quæstionem negamus. Conc. Tridentini anatome historico-theologica*, Zurich, 1672, t. I, p. 259. Dans la seconde édition de cet ouvrage, publiée en 1690 sous le titre de *Tumulus Trid. concilii*, la doctrine conciliaire est longuement discutée dans le même sens. *Ad sess.* VI, q. XXI-XXIII, p. 516-548.

Le génevois Fr. Turretin veut également distinguer deux sens du mérite et il reconnaît que les anciens

formulaires protestants en ont usé au sens impropre. *Institutiones theol. elencticæ*, loc. XVII, q. V : *De merito operum*, 2, Genève, 1689, t. II, p. 777. Quant au mérite proprement dit, il l'écarte absolument pour les raisons suivantes, *ibid.*, 7, p. 779 : *Nullum posse dari meritum in homine apud Deum qualibuscumque operibus, nec de congruo nec de condigno.* 1. *Quia non sunt indebita, sed debita...* 2. *Nullum est nostrum, sed omnia sunt dona gratiæ...* 3. *Non sunt perfecta, sed variis adhuc nævis inquinata...* 4. *Non sunt æqualia gloriæ futuræ...* 5. *Merces quæ illis promittitur est gratuita et indebita.* Car, dit-il plus loin, *ibid.*, 24, p. 786 : *A mercede ad meritum non valet consequentia.* Et l'on remarquera que ce principe de méthode est exactement l'opposé de celui qu'adopte, après saint Thomas, voir col. 682, le concile de Trente, voir col. 739. Les œuvres restent néanmoins nécessaires *tanquam medium et via ad salutem possidendam. Ibid.*, q. III, 3, p. 768.

Ce rôle attribué aux œuvres, encore qu'on leur refuse toute valeur méritoire, est un des points qui ont permis à Mathias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, édition posthume par E. Güder, Stuttgart, 1855, t. I, p. 74-94, de mettre les théologiens réformés en opposition de tendances avec les luthériens. Mais on ne saurait se dissimuler qu'il ne s'agit là que de nuances dans une commune hostilité à l'égard de la doctrine catholique.

De tous on a pu dire, sans doute à cause des demi-aveux qui leur échappent, que, « au lieu de mener à une connaissance approfondie de l'essentielle antithèse évangélique, ils se meuvent exclusivement dans les limites de la position une fois prise ». H. Schultz, *loc. cit.*, p. 568. Ils n'ont, en tout cas, rien fait pour la rendre hospitalière ou seulement équitable envers la doctrine de l'Église, alors même qu'ils y reviennent par bien des côtés. Cet état d'esprit agressif et dédaigneux est resté jusqu'à nos jours celui de leurs successeurs. Il a même débordé au delà des cercles proprement théologiques et c'est dans ces vieilles traditions de controverse qu'il faut sans nul doute, par le canal de Kant, chercher la source de cette animosité persistante, doublée d'une foncière incompréhension, que tant d'esprits qui se croient modernes ne cessent d'entretenir à l'égard des principes et des pratiques dont s'inspire l'Église en matière de moralité.

II. Dans l'Église catholique. — En regard de ces négations protestantes, la doctrine catholique en arrivait rapidement, de son côté, à l'état que nous lui connaissons et qui inspire l'enseignement classique par la voie d'innombrables manuels.

1° *Actes du magistère.* — Tous les principes essentiels ayant été posés par le décret du concile de Trente, l'Église n'a plus eu dans la suite qu'à les défendre contre les erreurs secondaires survenues au cours des temps.

1. *Contre Baïus.* — Parce qu'il méconnaissait la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, Baïus en venait à professer que les œuvres de l'homme donnent droit à la récompense céleste « en vertu d'une loi naturelle ».

D'où il suit qu'après la rédemption il ne serait pas besoin de la grâce sanctifiante pour qu'elles deviennent méritoires : il suffit de leur conformité à la loi morale. En conséquence, les sanctions futures ont le caractère d'une stricte rétribution, pour nos actions bonnes aussi bien que pour les mauvaises, et les justes ne reçoivent pas une récompense plus grande que leurs mérites. Ce système, destiné à mettre en lumière les droits du surnaturel, le faisait pratiquement disparaître et, par un étrange renversement des positions historiques, l'hérésie de Pélage eût consisté à réclamer pour le mérite la nécessité préalable d'une grâce d'adoption à un état divin. Voir F.-X. Jansen, *Baïus et le baïanisme.* Essai théologique, Paris-Louvain, 1927, p. 85-89.

Les principales propositions de Baïus furent sévèrement censurées par Pie V (Bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1er octobre 1567). Elles sont réunies et expliquées à l'art. Baius, t. II, col. 74-81.

2. *Contre les Jansénistes.* — Tandis que Baïus assimilait étroitement l'état du chrétien régénéré à celui du premier homme, Jansénius s'appliquait à les distinguer.

D'après lui, Adam, ayant une volonté encore saine, n'avait besoin que d'une grâce extérieure. Les bonnes actions procédaient de son libre arbitre comme cause principale; mais, par une suite logique, elles n'avaient qu'un « mérite humain », tandis que les nôtres sont maintenant des « mérites de grâce » qui ont une valeur divine. Voir Jansénius, t. VIII, col. 383-384.

On retrouve cette distinction erronée à la base de la 34e proposition de Quesnel, condamnée par la bulle *Unigenitus.* Denzinger-Bannwart, n. 1384.

Gratia Adami non producebat nisi merita humana.	La grâce d'Adam ne produisait que des mérites humains.

Cette condamnation, qui tend directement à maintenir l'identité de l'économie surnaturelle à travers les temps, a indirectement pour résultat d'affirmer, comme l'Église l'avait déjà fait contre Baïus, la stricte nécessité de la grâce pour mériter la vie éternelle.

Mais, sous l'action de cette grâce, l'homme a sa part de coopération. Jansénius la compromettait gravement par sa doctrine de la délectation victorieuse. Voir t. VIII, col. 400-401. Comme cependant il tenait, suivant la foi commune de l'Église, à sauver la responsabilité humaine, il aboutissait à dire que la liberté intérieure ou psychologique n'est plus nécessaire, depuis la chute, pour mériter ou démériter; l'absence de contrainte extérieure suffit. Grave erreur qui sapait les fondements même de la vie morale : aussi fut-elle notée comme « hérétique » par Innocent X. C'est la troisième des cinq propositions. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 1094; pour le commentaire, voir Jansénius, t. VIII, col. 485-491.

3. *Projets du concile du Vatican.* — Dans l'exposition de la foi catholique que le concile du Vatican se proposait de promulguer, à l'encontre des erreurs modernes, un petit chapitre sur la grâce était prévu.

La doctrine du mérite y eût été touchée en ces termes : *Sicut autem formalis causa justitiæ christianæ est hæc justitia Dei qua nos justos facit, ita per eamdem gratiam adoptionis fit ut virtutum supernaturales actus sint actus filiorum, meritorii tum gratiæ augmenti tum vitæ æternæ.* Un canon était proposé contre le pélagianisme radical de la philosophie rationaliste : *Damnamus eorum doctrinas... qui dixerint vigore naturæ rationalis absque viribus gratiæ posse nos velle aut perficere bonum aliquod sicut oportet ut disponat ad justitiam christianam vel perducat ad regnum. Schema... de doctrina catholica*, c. XVIII, dans *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 518.

Une note justificative des théologiens exposait que ce texte était à l'adresse de « ceux qui ne distinguent pas la justice chrétienne de la rectitude morale naturelle ». D'où il suit que la nature aurait par elle-même la force d'accomplir des actes salutaires. Il s'agissait donc de mettre *in tuto* les droits de l'ordre surnaturel. Le mérite de la vie éternelle n'appelait aucune explication spéciale. Au contraire, à propos de la préparation à la justice que le canon mettait sur le même pied, il était précisé que la grâce est nécessaire pour obtenir une disposition positive, ou

mérite de *congruo*, mais non pas pour une simple disposition négative. *Ibid.*, adn. 43, col. 552-553.

Cette transcendance de tout l'ordre surnaturel par rapport à celui de la nature était reprise d'une manière encore plus explicite dans le nouveau texte sur lequel devait délibérer la Députation de la foi : *Quemadmodum enim hæc ipsa vita* [*æterna*], *ita omnis dispositio ad eam, utpote super naturam posita, ex gratuito miserentis Dei beneficio est.* En conséquence, il ne saurait y avoir de mérite que par la grâce : *Hæc ipsa opera bona, quæ gratia antecedente, comitante et subsequente fiunt, vitæ æternæ meritum non habent nisi ex illo sanctitatis dono quo justi cum Christo consociati sunt. Ibid.*, col. 1636.

Le *Schema reformatum*, c. v, *ibid.*, col. 564, se contentait de recueillir ces formules générales, sans qu'il y fût fait état de la suggestion d'un Père qui demandait, *ibid.*, col. 1669, le canon suivant : *Si quis dixerit ad opus quodcumque meritorium vitæ æternæ non requiri gratiam sanctificantem, A. S.*

Ce projet de définition fut arrêté par la prorogation du concile et subsiste seulement à titre de document officieux. En admettant qu'il fût arrivé à terme, on voit qu'il n'eût ajouté à la doctrine catholique définie au concile de Trente qu'une plus claire affirmation de l'ordre surnaturel dans lequel le mérite vient s'insérer.

2° *Mouvement théologique.* — Si aucun problème vraiment nouveau n'est venu, depuis le XVIe siècle, solliciter l'attention des théologiens catholiques, ceux-ci trouvaient toujours devant eux les problèmes soulevés par la Réforme, que l'activité doctrinale de ses défenseurs ne cessait d'aviver. Ces attaques réitérées ont provoqué un mouvement non moins actif de défense, dont il reste à retracer la direction et à recueillir les résultats.

1. *Controversistes.* — Dans la grande bataille déchaînée par les réformateurs autour de la justification et de ses suites, l'Église eut aussi ses champions. L'effort de ces controversistes relève surtout de la théologie positive. Sans s'interdire les considérations rationnelles et les précisions théologiques, dont la dialectique insidieuse des adversaires faisait sentir le besoin, il s'agissait surtout de défendre contre eux les bases de la foi, en la montrant appuyée sur l'Écriture et la tradition dont on invoquait volontiers le témoignage.

De cette controverse anti-protestante l'œuvre de Bellarmin reste le principal monument. En tout cas, elle suffit à montrer quel genre d'enrichissements la théologie catholique doit à cette vaste littérature dont elle est le plus remarquable spécimen. La question du mérite y vient au terme de la controverse relative à la justification. *Controv. de justif.*, l. V : *De meritis operum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. VI, p. 343-386. Résumé dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 705-723. Ces pages sont tout entières dirigées contre les protestants. L'auteur n'est d'ailleurs pas sans remarquer la nuance d'ambiguïté que présente ici leur opposition. *Adversarii*, dit-il des luthériens, *quamvis initio valde contemptim loquerentur de operibus bonis, paulatim tamen cœperunt nonnihil iis tribuere.* Et il note que Calvin les suit sur ce point : *In re cum lutheranis consentit, in verbis discrepat.* Mais, *ne videantur omnino consentire papistis*, ils corrigent leur volte-face par *duo temperamenta :* c'est que nous ne saurions mériter la vie éternelle proprement dite et que la valeur de nos mérites leur vient, *non ex... propria dignitate quasi re vera sint justa..., sed ex fide et indulgentia Dei.* En regard de cette double erreur, son but est de prouver *opera bona justorum vere ac proprie esse merita, et merita non cujuscumque præmii sed ipsius vitæ æternæ contra sectarios omnes.* C. I, p. 343-344.

Ainsi le principal de la démonstration porte sur la réalité du mérite, dont les deux aspects distingués ci-dessus sont traités simultanément. Bellarmin l'établit de façon méthodique sur l'Écriture, c. II-III, puis sur la tradition des Pères, c. IV. A ce problème dogmatique l'auteur rattache *duæ quæstiunculæ breviores* d'ordre plutôt psychologique : *una de fiducia meritorum, altera de intuitu mercedis*, c. VII-IX. La préoccupation dominante de la controverse n'empêche pas Bellarmin d'entrer ensuite pour son compte dans l'examen des questions théologiques soulevées par le mérite. Il en étudie d'abord les conditions objectives, en insistant sur le libre arbitre, la grâce de Dieu, la promesse divine, X-XIV, pour terminer sur la charité qui en est la condition subjective, c. XV. Quatre chapitres sont ensuite consacrés à la nature du mérite, en vue d'établir que nos bonnes œuvres méritent la vie éternelle *de condigno*, c. XVI, et cela *non solum ratione pacti sed etiam ratione operum*, c. XVII-XVIII, bien que d'ailleurs la récompense reste toujours *supra condignum.* Enfin l'auteur aborde brièvement la question des objets accessibles à notre activité méritoire, c. XX-XXII.

Dans cette analyse théologique, Bellarmin s'inspire de préférence des principes posés par saint Thomas, qu'il ne sépare d'ailleurs pas de saint Bonaventure, les deux étant par lui qualifiés de *principes theologorum.* A leur suite, il professe une conception absolument réaliste du mérite et tient à écarter la théorie de l'*acceptatio* soutenue par Scot, encore qu'il reconnaisse très loyalement : *Distat hæc opinio longissime ab hæresi lutheranorum*, c. XVII, p. 379. Cette adhésion de l'illustre cardinal à la thèse réaliste n'a sans doute pas peu contribué au déclin de la conception adverse dans la théologie moderne.

Quel que soit l'intérêt de ces pages consacrées au problème spéculatif du mérite, la véritable originalité de Bellarmin est dans le dossier positif de preuves qu'il réunit, au préalable, à l'appui de cette doctrine. Comme il convenait en face des protestants, la démonstration scripturaire y est particulièrement soignée. Pas plus que personne en son temps, l'auteur n'a cure de l'ordre chronologique. Néanmoins, par un sens très exact du problème, il se concentre sur le Nouveau Testament et il en exploite avec vigueur tous les textes et toutes les idées qui peuvent être favorables à la valeur des œuvres humaines.

La preuve de tradition se réduit à une énumération de témoignages ; mais ce c. IV, joint au c. VI, qui réfute les *objectiones ex Patribus*, fournit des données suffisamment étendues pour prendre contact avec l'essentiel de la pensée patristique. Comme du reste cette question est de celles qui n'ont guère connu de développement, la dialectique de Bellarmin a ici facilement gain de cause et met généralement sur la voie de la bonne interprétation.

En somme, la doctrine catholique du mérite sortait de cette étude clairement expliquée et solidement appuyée. Les assauts que n'ont plus cessé de diriger contre elle les théologiens postérieurs de la Réforme, qui prennent tous régulièrement pour objectif cette partie des *Controverses*, ne sont-ils pas un hommage rendu à sa valeur?

2. *Théologiens scolastiques.* — Ces problèmes spéculatifs, que les controversistes abordaient en passant, forment, au contraire, l'objet principal sur lequel continuait à s'exercer l'activité de l'École.

Ainsi, dans Suarez, le mérite occupe en entier le l. XII, le dernier de son vaste traité de la grâce. *Opera omnia*, édit. Vivès, t. X, Paris, 1858, p. 1-265. Toutes les questions rationnelles sur les conditions et l'objet du mérite, la nature et les qualités des actes méritoires, y sont débattues *in extenso.* Après

avoir réservé le *meritum excellentiæ vel, ut a bonis theologis appellatur, meritum de rigore justitiæ*, qui est propre au Christ, l'auteur restreint son étude au *meritum commune seu inferioris ordinis*, le seul qui nous soit accessible. Il est d'ailleurs remarquable comme méthode qu'il n'éprouve aucun besoin de s'arrêter au mérite en soi : dès son premier chapitre, l'auteur va directement au mérite *de condigno*, qui le retient pendant la plus grande partie de son traité, c. I-XXXI, p. 5-222. Une deuxième partie, plus courte, c. XXXII-XXXVIII, p. 222-265, porte sur le mérite *de congruo*, et se développe dans un cadre de tous points symétrique à la première.

Certains protestants ont relevé que Bellarmin parle à peine du mérite *de congruo* et ont cru y voir un signe d'embarras. Voir D. Chamier, *op. cit.*, t. III, p. 229. La raison en est plutôt que la controverse, qui reste son point de vue dominant, l'amenait à se concentrer sur le problème proprement dogmatique. Suarez fournit la preuve que l'École ne renonçait pas au mérite *de congruo* et le fait qu'il se présente chez lui, dans une synthèse théologique bien équilibrée, comme une réalité parallèle au mérite *de condigno*, celui-ci étant le type idéal dont l'autre est *veluti quædam participatio*, *Præl.*, p. 5, est, à n'en pas douter, particulièrement propre à en accentuer le relief.

Dans un cadre plus personnel, Ripalda rencontre à maintes reprises le mérite sur son chemin au cours de sa copieuse monographie *De ente supernaturali.* Il faut signaler d'abord son analyse de la psychologie des actes méritoires, l. III, disp. LXVIII-LXX, édit. Palmé, Paris, 1870, t. I, p. 580-608, qui précède le traité du mérite proprement dit, l. IV, disp. LXXI-XCVI, t. II, p. 1-296, où tous les problèmes afférents à cette matière sont abordés en long et en large. A quoi il faut joindre ce qu'il dit ailleurs sur la relation de nos œuvres naturelles avec le mérite, soit *de condigno*, soit *de congruo*, l. I, disp. XV-XVII, t. I, p. 82-137. Le mérite *de congruo* lui paraît admissible pour les actes préparatoires à la justification, mais seulement dans la mesure où ils sont accomplis sous une influence surnaturelle, l. IV, disp. LXXXVII, sect. II, t. II, p. 187-192, et c'est dans ce sens qu'il interprète le fameux adage : *Facienti quod in se est*, l. I, disp. XX, t. I, p. 150-192.

Ces expositions puissantes de deux maîtres également illustres ont l'avantage de faire connaître les positions prises par l'École, dont chacun se préoccupe de dresser aussi exactement que possible le tableau. On n'y a guère ajouté depuis et c'est à l'une ou l'autre de ces sources que nos manuels puisent, d'une manière plus ou moins prochaine, la plupart de leurs renseignements.

3. *Apologistes modernes.* — Sans les mettre sur le même plan d'importance que ces maîtres de l'École, il faut accorder une mention spéciale aux vues de quelques modernes dont les protestants ont voulu faire état.

Mœhler est le type de ces apologistes qui, tout en marquant avec énergie les différences qui séparent le catholicisme de la Réforme, s'appliquent à présenter le dogme de l'Église d'une manière propre à frapper et à retenir l'attention de nos contemporains. C'est ainsi qu'au lieu de parler du mérite comme d'un droit à une récompense extérieure, en vertu de cet organicisme qui caractérise l'école de Tubingue, il se plaît à montrer, dans les œuvres du juste, la vie même du Christ qui est en lui et, par conséquent, l'anticipation réelle de la béatitude céleste. Voir A. Vermeil, *Jean-Adam Mœhler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913, p. 203-209. D'où ces formules de sa célèbre *Symbolique* : « L'Église ne donne aux œuvres... le qualificatif de bonnes œuvres que si elles sont accomplies dans une union réelle de vie avec le Christ, et elle ne parle de l'accomplissement de la loi qu'autant qu'on en trouve la force dans l'union avec le Christ... Cette proposition : le chrétien doit mériter la vie éternelle veut dire qu'il doit en devenir digne par le Seigneur; qu'entre le ciel et l'homme il doit s'établir une liaison intime, un rapport aussi étroit qu'entre le principe et la conséquence, c'est-à-dire entre la sanctification et la glorification. Puisque la justice est inhérente au fidèle, profondément enracinée dans son âme, il s'ensuit que le salut de l'homme, enté sur cette justice, se développe et croît par les bonnes œuvres. » De même l'augmentation de la grâce signifierait que « plus le chrétien pratique le bien, plus il collabore avec la grâce, plus il donne à la grâce prise sur lui... L'exercice d'une faculté en déploie les forces; et qui n'a pas enfoui son talent, mais l'a fait fructifier, en recevra plusieurs autres. » *Die Symbolik*, 6e édit., Mayence, 1872, p. 197-203; résumé dans G. Goyau, *Mœhler*, Paris, 1905, p. 229-231.

Dans cette manière de ramener le mérite à un rapport organique entre l'acte humain et sa récompense, de subordonner la valeur de l'œuvre à celle de l'ouvrier, H. Schultz, *loc. cit.*, p. 566, a voulu voir « une transformation du dogme de l'Église sous l'influence de la théologie évangélique. » Et il ajoute que, sur ce terrain moral, tous les chrétiens pourraient se trouver d'accord, bien que, pour un catholique, « cette vie dans le ciel doive être considérée comme une condition préalable pour jouir du ciel même », tandis que, pour le chrétien évangélique, elle en est seulement la garantie. C'est dire que l'apologétique de Mœhler respecte le caractère essentiel du dogme catholique et n'est, en somme, qu'une manière de l'exposer avec plus de profondeur, en montrant à quelles réalités répond le vocabulaire extrinséciste dont le langage populaire se contente trop souvent. Voir dans le même sens les vues intéressantes suggérées, à propos du mérite du Christ, par L. Richard, *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 205-206, et retenues par E. Masure, *Revue apologétique*, t. XLIV, 1927, p. 25-26.

Il n'y a donc pas ici de conception proprement nouvelle, moins encore de tendance hétérodoxe. Rien n'est plus classique en théologie que de voir dans la grâce le germe de la gloire. Ce mysticisme ne saurait être surprenant que pour des imaginations protestantes, où domine le préjugé de la corruption humaine. Pour tout catholique conscient de sa foi, c'est une donnée qui s'ajoute aux autres sans les supprimer et dont la théologie du mérite peut à bon droit tirer parti.

3° *Synthèse doctrinale.* — Au terme de cette histoire, il y aurait lieu de placer une systématisation théologique dont ce passé même fournit çà et là tous les éléments. Ce travail a été fait dans une large mesure à l'article Congruo (*de*), Condigno (*de*), t. III, col. 1133-1152. Il nous suffira de rappeler ici, en quelques traits succincts, les principes communs à tous les catholiques sur le mérite en général.

1. *Fondements du mérite.* — Une notion centrale comme celle du mérite tient forcément à toute la doctrine de l'ordre naturel et surnaturel. Si les protestants lui témoignent une telle hostilité, c'est par suite de leur système dogmatique des rapports entre Dieu et l'homme. Un dogme anthropologique inverse donne, au contraire, à l'Église le droit et le devoir de l'affirmer.

Tout le protestantisme est dominé par une conception absolument pessimiste de la déchéance originelle. En perdant l'amitié divine, l'homme est tombé dans un abîme de désordre et de corruption. Non seule-

ment son intelligence et sa volonté sont incapables du moindre bien, mais son être moral tout entier est vicié par la concupiscence, dont il ne peut pas plus éviter les atteintes que corriger les effets. C'est pourquoi Luther proclamait tout d'abord avec une âpre logique que toutes les œuvres de l'homme ne sont et ne peuvent être que des péchés. Les disciples ont discrètement réagi sur ce point contre la verdeur du luthéranisme primitif, en donnant les œuvres comme utiles, voire même nécessaires au salut, mais sans cesser d'apppuyer avec insistance sur les imperfections et souillures qu'elles présentent.

A cet état de misère constitutive la grâce elle-même ne porte que très imparfaitement remède. Car elle n'a pas pour résultat de régénérer nos énergies spirituelles, mais seulement de nous imputer les mérites du Rédempteur, qui metttent à l'abri de la colère divine ceux qui se les approprient par la foi. Ainsi nos œuvres restent toujours sans valeur, encore que Dieu, dans sa pure miséricorde, veuille bien les rémunérer. Et il faut qu'il en soit ainsi, sous peine de retomber dans le pélagianisme, qui soustrait l'homme à la grâce pour ne plus faire dépendre le salut que de ses libres efforts.

L'Église professe des principes absolument contraires. Sans oublier le péché originel et les blessures graves qui en sont la suite, elle enseigne que, dans son fond, l'homme reste néanmoins sain. Pour affaiblies qu'elles soient, son intelligence reste capable de connaître le vrai et sa volonté de réaliser le bien moral. Voir Péché originel. Les poussées instinctives de la concupiscence ne sont pas en elles-mêmes des péchés. et il dépend de nous d'en arrêter l'influence pernicieuse au seuil de l'acte conscient. Il y a place, de ce chef, pour des actes qui, sans atteindre une perfection qui n'est pas de ce monde, soient suffisamment conformes à la volonté de Dieu pour n'être pas sans quelque valeur devant lui.

Sur cette rectitude foncière de notre nature viennent ensuite se greffer les dons les plus larges du surnaturel. La grâce que Dieu nous accorde signifie, non seulement la pleine rémission de nos péchés, mais la restauration intégrale de notre être spirituel. Elle assure à notre âme une participation réelle à la vie même de Dieu et de son Christ. Voir Justification, t. viii, col. 2217-2222. Dès lors s'applique l'adage : *Operatio sequitur esse.* La sève divine qui anime le chrétien donne à ses actes une dignité supérieure et lui permet de fructifier dans l'ordre surnaturel.

Il ne s'agit pas ici de justifier ces divers enseignements. Leur simple exposition suffit à montrer comment ils rendent possible, voire même normale, la doctrine catholique du mérite, dont ils constituent les indispensables postulats.

2. *Réalité du mérite.* — Sur la base de ces prémisses dogmatiques, l'Église affirme le mérite comme une réalité. En vertu du subjectivisme qui préside à tout leur système de la justification, les protestants se placent ici d'emblée sur le terrain psychologique et, d'ordinaire, ne parviennent pas à en sortir. Fidèle à son point de vue dogmatique, la théologie catholique, au contraire, se préoccupe avant tout de déterminer la valeur de l'homme et de ses actes dans l'ordre chrétien.

a) Notion du mérite. — Quelques explications sont tout d'abord nécessaires sur le concept même du mérite, qui ne laisse pas d'être assez complexe et demande, en conséquence, à être soigneusement précisé.

Dans le langage usuel, le mérite évoque souvent l'idée d'un droit strict à une juste rétribution, et c'est toujours dans ce sens absolu que les protestants le prennent pour le déclarer inacceptable. Ce caractère d'exigence juridique suppose un contrat et ne saurait, de toute évidence, exister qu'entre personnes entièrement libres et égales l'une par rapport à l'autre. Les services échangés dans ces conditions, parce qu'ils ne sont dus à aucun titre, peuvent créer à celui qui les rend un droit en justice sur celui qui les reçoit.

Mais le cas ne se vérifie plus, même entre les hommes, chaque fois qu'il existe de l'un à l'autre quelque lien de dépendance, comme, dans la conception antique, entre le maître et le serviteur, ou, pour toute conscience humaine, entre le père et son enfant. Ainsi en est-il, à plus forte raison, de l'homme par rapport à Dieu.

Cependant, là où il ne saurait y avoir de droit au sens proprement juridique, on peut concevoir un titre établi sur l'équité. Encore qu'ils soient dus, les bons offices d'un enfant lui donnent un certain droit à une récompense de la part de son père. Voilà pourquoi, s'il ne peut être question pour nous d'acquérir sur Dieu un droit strict qui le constituerait notre débiteur, il y a néanmoins place, *positis ponendis*, pour un titre moral à une rétribution. Suivant la doctrine classique de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. cxiv, a. 1, l'homme n'est jamais en situation d'avoir par rapport aux récompenses divines un mérite absolu, *simpliciter*, mais seulement un mérite relatif ou *secundum quid.* Il suffit d'avoir devant les yeux cette précision fondamentale pour faire tomber, par suite d'une *ignoratio elenchi*, une bonne partie des critiques formulées contre la doctrine du mérite. Ne faut-il pas tout d'abord avoir soin de prendre ce concept au sens même de l'Église qui le fait sien?

Une seconde confusion non moins grave découle, chez nos adversaires, de ces prémisses tendancieuses. C'est qu'ils ne veulent connaître, pour obtenir ce mérite tel quel, d'autre moyen que les œuvres surérogatoires. Dès lors, la doctrine catholique est solidarisée avec la conception sommaire d'une morale à compartiments, qui nous permettrait de faire à Dieu sa part et d'exiger un salaire pour tout surplus que nous aurions fourni au delà du *quod justum.* Suivant une expression de H. Schultz, *loc. cit.*, p. 567, méritoire serait synonyme de « supra-moral ». Contre quoi l'auteur a beau jeu de protester ensuite, *ibid.*, p. 588-590, au nom de la vraie religion qui comporte le don total à Dieu de l'être créé.

Or cet échafaudage polémique croule par la base. Car l'idée de réserver un caractère méritoire aux œuvres de pur conseil est si peu celle de la théologie catholique que Suarez la signale comme une *quædam singularis opinio.* Il ne cite en sa faveur que l'autorité de Denys le Chartreux et il l'écarte, pour son compte, avec ce verdict péremptoire : *Hæc sententia non solum temeraria est, sed etiam, ut ego existimo, erronea. Nam imprimis contrarius est communis consensus theologorum, quos propterea referre non est necesse.* Bien loin d'être un obstacle au mérite, le précepte lui paraît, au contraire, toutes choses égales d'ailleurs, une circonstance propre à l'augmenter. *De merito*, c. v, 1-4, *Opera*, t. x, p. 25-27.

Et si l'on objecte qu'un acte ainsi commandé est déjà dû à Dieu, il reste à répondre avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. cxiv, a. 1, ad 1um, que l'homme y a son mérite *quia propria voluntate id facit quod debet.* Parole profonde en sa simplicité d'où il résulte que l'homme dispose, par sa *propria voluntas*, d'un pouvoir en quelque sorte créateur et que c'est là ce qui fait le prix de nos œuvres devant Dieu. Ce qui nous est demandé, ce que nous pouvons toujours offrir et ce qui compte par-dessus tout, ce n'est pas précisément l'action elle-même, mais l'intention de l'agent, où s'affirme la part de notre personnalité.

Ainsi, au lieu d'être étranger à l'ordre moral, le mérite en est, tout au contraire, la suprême expression. *Eo ipso*, écrit expressément Suarez, *quod* [*opus*] *bonum est et liberum, habet aliquam dignitatem moralem ratione cujus et est dignum laude et, quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei... Apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus... ex bonis nostris operibus non quærit utilitatem sed gloriam, quæ ex bonitate operum resultat et a nobis dari Deo censetur quatenus propria voluntate ea libere facimus. Loc. cit.*, 5 et 7, p. 27-28. En vertu de ce principe, le minimum de moralité est suffisant pour assurer un minimum de mérite. C'est ainsi que Ripalda, avec beaucoup d'autres, admet, contre Suarez, *op. cit.*, c. II, 7-11, p. 14-15, un *meritum puræ omissionis* chez celui qui s'abstient seulement de faire le mal. *De ente supern.*, l. III, disp. LXX, t. I, p. 591-608. *A fortiori* le mérite accompagne-t-il tous nos actes positivement bons : sa perfection en qualité et en quantité, si l'on peut ainsi dire, est fonction de notre attachement à la loi du bien.

Il va sans dire que les œuvres de conseil peuvent aussi donner lieu au mérite; mais c'est parce qu'elles rentrent, elles aussi, dans la pleine extension de l'ordre moral et religieux. Car ce qui n'est pas proprement imposé sous peine de faute peut cependant être suggéré à la générosité de chacun par cette loi générale, illimitée dans ses applications, qui porte l'âme à se dévouer tout entière au service du Dieu qui lui a tout donné. Ici encore, le mérite de ces œuvres tient, non pas précisément à leur qualité propre, mais à la volonté qui en inspire l'accomplissement. Et si elles nous paraissent avoir plus de mérite — ce qui n'est pas toujours vrai en réalité — c'est uniquement parce que cette *propria voluntas* qui est le principe de toute vie morale trouve l'occasion de s'y affirmer avec plus d'éclat.

b) Fait du mérite. — C'est dans ce sens que l'Église enseigne la possibilité et la réalité du mérite comme fruit de la justification.

Nous avons fait remarquer en son temps, voir plus haut, col. 757, que le concile de Trente s'est contenté de définir que nous pouvons « mériter véritablement » et, de propos délibéré, s'est abstenu de faire entrer dans sa définition les termes d'école qui qualifient cette vérité. La nuance de cet enseignement et l'échelle de valeur qui en découle n'ont pas échappé aux théologiens postérieurs. *Homines posse*, écrit Suarez, *vere et proprie ac simpliciter apud Deum mereri ex gratia seu per gratiam operando : hæc conclusio sub his terminis est de fide. De merito*, c. I, 5, p. 6. *Posse homines mereri apud Deum, absolute loquendo, de condigno et secundum aliquam justitiæ æquitatem : hæc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita; est tamen omnino vera et valde consentanea principiis fidei. Ibid.*, 10, p. 8. Sans donc interdire à l'École de poursuivre ses déductions sous sa propre responsabilité, l'Église impose seulement à notre foi de reconnaître à nos œuvres une valeur telle que l'on puisse parler d'un véritable mérite devant Dieu.

Avant toute preuve positive, cette doctrine repose sur une évidente analogie de la foi qui suffirait par elle-même à l'établir. La valeur objective des actes humains est, en effet, une des bases les moins contestables de l'ordre moral, et c'est pourquoi la raison est d'accord avec la conscience pour attendre que Dieu leur attache de justes sanctions. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XXI, a. 3-4. Mais, si le mérite appartient ainsi au fond le plus essentiel de la Providence naturelle, ne serait-il point paradoxal au premier chef d'imaginer que l'ordre surnaturel obéisse à d'autres lois? Le mysticisme de la Réforme se complaît dans cette dissociation : l'Église, au contraire, admet dans les deux cas la continuité d'un même plan rationnel, et l'on voit tout l'avantage que lui confère cette position devant l'intelligence qui cherche à construire un système ordonné de l'univers.

De fait, la révélation divine confirme ici de tous points ces postulats de la raison. Sans doute l'Écriture entière tend à exciter le sentiment religieux en inculquant avec force que tout ce que nous pouvons avoir ou recevoir de biens est un bienfait de la bonté divine, et cette conviction, que l'Évangile devait surtout développer, n'est pas étrangère à l'Ancien Testament. Mais, en même temps, l'homme est partout invité à l'effort personnel en vue de conformer sa conduite à la volonté de Dieu et, dans le Nouveau Testament où Dieu est donné comme un père, ce service obligatoire se nuance d'amour sans rien perdre de sa rigueur. Cet appel à la vie morale ne suppose-t-il pas la valeur de ses résultats?

Voilà pourquoi la notion du mérite humain est expressément comprise dans l'affirmation permanente de la justice de Dieu, qui doit « rendre à chacun selon ses œuvres ». Formule régulatrice de l'ancienne Loi, voir JUGEMENT, t. VIII, col. 1735, qui se retrouve à la lettre dans l'Évangile, Matth., XVI, 27, et dans saint Paul, Rom., II, 6. Aucun fait ne saurait mieux illustrer l'identité de la foi religieuse dans les deux Testaments.

Il n'est pas d'artifice auquel l'exégèse protestante n'ait recouru pour se dérober à cette évidence. Contre l'implacable clarté des textes, on a prétendu qu'il ne saurait y avoir de parité entre la sanction divine du bien et du mal. Véritable paradoxe si la justice est un attribut de Dieu. Plus subtilement on a voulu distinguer entre l'idée de mérite et celle de récompense : comme si l'affirmation de celle-ci n'impliquait pas nécessairement celle-là! Toutes échappatoires qui sentent le système préconçu et se trouvent condamnées par là-même. Rien ne peut faire qu'en professant la parfaite justice du jugement divin l'Écriture ne donne à la valeur des œuvres humaines sa suprême consécration.

Aussi bien cette vérité est de celles qui se sont maintenues sans progrès réel à travers toute la tradition chrétienne. Sans doute la théologie grecque, moins bien servie sur ce point par les ressources de sa langue, s'en est-elle ordinairement tenue aux simples énoncés de la révélation scripturaire. Mais la théologie latine a reçu dès la première heure le terme de mérite, qui a l'avantage de les traduire d'une manière plus nerveuse et, pour ce motif, n'a plus cessé d'avoir cours. Chemin faisant, commençait l'analyse des conditions du mérite, et les spéculatifs, depuis Origène jusqu'à saint Augustin, relevaient la mystérieuse collaboration qu'il demande entre la volonté de l'homme et la grâce de Dieu. La théologie médiévale a recueilli paisiblement ces données traditionnelles pour en faire une plus rigoureuse systématisation. En s'inscrivant avec fougue contre cette doctrine de l'École, la Réforme avouait indirectement sa rupture avec le passé le plus authentique de l'Église elle-même.

Du point de vue théologique, la dignité que procure à l'âme la grâce de la régénération non seulement permet mais impose de reconnaître la réalité du mérite. Car un principe surnaturel agit désormais en elle : *Si autem*, comme l'enseigne saint Thomas, *loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno; sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 3. Ce qui est dit ici pour justifier le mérite *de condigno* vaut, à bien plus forte raison, pour expliquer le mérite tout court. Voir de même Suarez, c. I, p. 10 : *Sicut gratia habet pro-*

portionem cum vita æterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem et condignitatem cum eodem fine tanquam media, et illi maxime proportionata.

A cette doctrine les protestants ne cessent d'opposer les droits de Dieu, auxquels elle ferait concurrence. Mais, s'il en était ainsi, comment pourrait-on admettre le mérite du Christ? Calvin a connu de ces extrémistes : *Etsi fatentur salutem nos per Christum consequi, nomen tamen meriti audire non sustinent quo putant obscurari Dei gratiam. Inst. rel. christ.*, l. II, c. XVII, 1, *Opera*, t. II, col. 386, et n'en a pas moins affirmé, sous réserve de l'initiative qui revient à la Cause première, la valeur méritoire de l'œuvre du Sauveur. *Regula enim vulgaris est,* ajoute-t-il avec raison, *quæ subalterna sunt non pugnare, ideoque nihil obstat quominus gratuita sit hominum justificatio ex mera Dei misericordia et simul interveniat Christi meritum.* On ne saurait mieux dire; mais la logique n'impose-t-elle pas d'appliquer à l'homme le même principe ?

La grâce ne s'oppose pas davantage au mérite du simple chrétien, quand on la conçoit avec l'Église comme une étroite collaboration entre Dieu et l'homme, où d'ailleurs celui-ci est l'agent secondaire et celui-là le principal. *Quamvis,* comme l'expose en excellents termes Bellarmin, *in opere bono quod nos, Deo juvante, facimus nihil sit nostrum quod non sit Dei, neque aliquid sit Dei quod non sit nostrum, sed totum faciat Deus et totum faciat homo, tamen ratio cur id opus sit dignum vita æterna tota pendet a gratia. De meritis operum,* c. V, *Opera* t. VI, p. 354.

Rapprocher, ainsi que le fait A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique,* t. IV, p. 370, du pharisaïsme grossier ou du pur pélagianisme, qui ne s'attachent qu'à « l'œuvre extérieure », comme une « seconde altération » du principe chrétien, « plus subtile, plus savante et plus spécieuse », la doctrine « qui place la condition de la justification, non pas dans l'œuvre propre... mais dans l'œuvre produite par la grâce » est une de ces déformations que les passions de la controverse expliquent sans les excuser. Car, entre l'œuvre naturelle de l'homme laissé à ses propres forces et celle qui est le fruit de la grâce, ce n'est pas une simple nuance qu'il faut reconnaître, mais une différence du tout au tout. L'activité surnaturelle de l'homme peut et doit être méritoire, parce qu'elle est intrinsèquelent divinisée.

Il n'y a pas lieu, non plus, de voir dans le mérite humain une atteinte portée à l'œuvre rédemptrice; car celle-ci en est la source et ne montre que mieux son efficacité en devenant féconde. *Nam merita hominum,* pour citer encore le même Bellarmin, *non requiruntur propter insufficientiam meritorum Christi, sed propter maximam eorum efficaciam. Meruerunt enim Christi opera apud Deum, non solum ut salutem consequeremur, sed ut eam per merita propria consequeremur. Ibid.* On retrouve ici une fois de plus cette philosophie générale de la Cause première qui, loin de s'appauvrir, nous révèle davantage sa richesse infinie en associant la cause seconde à sa toute-puissante activité.

En regard de ce plan surnaturel selon la foi de l'Église, où « toutes choses sont restaurées dans le Christ », Eph., I, 10, H. Schultz est bien obligé de concéder à ses adversaires, *loc. cit.*, p. 567, que la conception protestante « manque de grandeur ». Tandis que la rédemption stérile de la Réforme diminue tout à la fois l'homme et Dieu, la doctrine du mérite grandit en même temps l'un et l'autre. Cette perfection intrinsèque n'est pas négligeable et s'ajoute comme un harmonieux complément à l'appui décisif que la foi catholique trouve dans les sources de la révélation.

3. *Conditions du mérite.* — Encore est-il que n'importe quel acte ne saurait être méritoire. Les conditions requises pour le mérite en achèvent le concept.

A la base, il faut tout d'abord supposer un engagement divin. Dans l'ordre humain déjà, on ne saurait concevoir de mérite qui s'impose auprès de quelqu'un qui n'aurait pas, au préalable, consenti à l'accepter. A plus forte raison en est-il ainsi devant Dieu, et tout particulièrement en matière de biens surnaturels qui dépassent nos capacités natives. *Meritum hominis apud Deum,* enseigne saint Thomas, *esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 1. En termes d'école, l'acte humain ne saurait avoir qu'une valeur *in actu primo :* il faut un vouloir de Dieu pour lui donner le caractère formel de mérite *in actu secundo.* Voir Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, t. V, Fribourg-en-B., 4ᵉ édit., 1916, p. 242-243.

Cette *divina ordinatio*, qui, dans l'ordre naturel, se confondrait avec la constitution même de la destinée humaine, suppose, dans l'ordre surnaturel, un décret spécial de Dieu, que seule la révélation peut nous faire connaître. Voilà pourquoi les théologiens parlent volontiers de « pacte » et le concile de Trente mentionne expressément la « promesse divine » comme fondement de nos espérances : ...*Proponenda est vita æterna... tanquam merces ex ipsius Dei promissione reddenda.* Sess. VI, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 809.

Il n'est d'ailleurs pas indispensable d'imaginer que cet engagement prenne une forme contractuelle. On peut le concevoir comme suffisamment inclus dans le fait tout gratuit de notre vocation surnaturelle, dont Dieu nous accorde normalement les moyens en nous l'assignant comme fin. *Ut videtur, non requiritur a parte Dei promissio formalis retribuendi quæ esset distincta ab ipsa ordinatione Dei qua nos reddit consortes divinæ naturæ et ideo concedit gratiæ dona ut opera nostra sint intrinsece proportionata cum ultimo fine obtinendo.* J. van der Meersch, *Tract. de divina gratia,* Bruges, 1900, p. 354.

Du côté de l'homme, le mérite suppose l'état de grâce. En effet, seule la sève surnaturelle peut fructifier pour la vie éternelle et y donner droit. Voilà pourquoi le concile de Trente n'admet l'homme à mériter que sous la condition d'être « le membre vivant du Christ », c. XVI, et can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 809 et 842. Contre Baïus, l'Église a précisé que cette vie divine doit s'entendre d'une possession effective de la grâce sanctifiante. Prop. 12, 13, 15 et 17, Denzinger-Bannwart, n. 1012-1017. De ce fait saint Thomas donne une double raison : raison accidentelle pour l'humanité déchue, *propter impedimentum peccati;* raison essentielle, fondée sur l'absolue transcendance de la vie éternelle par rapport aux forces de notre nature. *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 2. Pour le commentaire de cette doctrine, voir Bellarmin, *De meritis operum,* c. XII-XIII, p. 366-370; Suarez, *De merito,* c. XIV, p. 81-89; Ripalda, l. IV, disp. LXXVIII, t. II, p. 37-49. — Effet de la grâce sanctifiante, le mérite doit logiquement disparaître avec elle. Cette ruine des titres surnaturels antérieurement acquis est une conséquence certaine du péché grave. On s'est demandé s'ils revivent dans l'âme qui rentre en grâce. Le moins qu'on puisse dire, c'est que rien dans la notion de mérite ne s'oppose, en droit, à cette reviviscence. Quant à la question de fait, elle dépend de la conception générale que chacun adopte sur les lois de la Providence surnaturelle et l'efficacité plus ou moins grande des moyens de relèvement qu'elle met à notre disposition. Il est clair que la doctrine de la reviviscence, en même temps qu'elle

est consolante pour l'âme, relève l'efficacité de l'absolution sacramentelle ou de la contrition parfaite. Cette double raison lui assure la faveur du plus grand nombre des théologiens.

Sous cette influence surnaturelle peuvent et doivent, bien entendu, se développer toutes les dispositions subjectives nécessaires pour que l'œuvre humaine soit agréable à Dieu. Il faut donc un acte libre et moralement bon. De plus, comme il s'agit d'un mérite surnaturel, cet acte doit procéder de la grâce actuelle, c'est-à-dire d'une impulsion divine qui le mette en rapport avec cette fin. Voir Chr. Pesch, *op. cit.*, p. 247-256; J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 359-364.

Quelques théologiens ont demandé comme condition *sine qua non* que l'acte méritoire soit produit par la vertu de charité. Plus tard les jansénistes ont abondé dans ce sens. Suarez écarte cette opinion comme trop exigeante. *Opinionem hanc nullo modo probandam aut tolerandam censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis, et communi sensui Ecclesiæ et Patrum, nimiumque coarctat merita sanctorum, præter Dei magnificentiam et largitatem ac convenientem providentiam. De merito*, c. VIII, 9, p. 44. La plupart des théologiens modernes adoptent ce sentiment et demandent seulement que nos actes soient rapportés virtuellement à Dieu comme notre fin dernière. Ce qui, d'après les derniers commentateurs de saint Thomas, comporte seulement deux conditions : *nempe habitualem ordinationem hominis ad Deum per charitatem ac operationem cum intentione finis operis qui sit referibilis in Deum.* J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 369.

Par application des mêmes principes, il n'est pas nécessaire que nos actions soient proprement inspirées par un motif de foi : il suffit que le motif en soit moralement honnête. Voir J. Müllendorf, *Das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dessen positiven Beweisen untersucht*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1893, t. XVII, p. 496-520.

Le degré du mérite varie à la mesure de ces dispositions de l'agent humain. Dans cette appréciation, l'œuvre elle-même compte sans doute pour sa part. Cependant la plus ou moins grande difficulté qu'elle présente n'est ici qu'un élément accidentel. Après saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XX, a. 4, Suarez défend comme étant « l'opinion commune des théologiens » l'idée que la réalisation extérieure de l'acte n'ajoute rien, en soi, au mérite de la bonne volonté, sauf que, de fait, celle-ci trouve là, d'ordinaire, une occasion de mieux montrer sa vigueur et sa persévérance. *De merito*, c. VI, p. 28-37. Ce qui donc est décisif dans la valeur du mérite, c'est la dignité de la personne ainsi que la qualité de ses actes et de ses sentiments. Voir J. van der Meersch, *op. cit.*, p. 361-364, et J. Müllendorf, *Das Mass des Verdienstes in den einzelnen Werken*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1909, t. LXII, p. 43-55, 301-313. Par où le mérite se trouve une fois encore situé dans les plus pures réalités de l'ordre moral.

De ces diverses conditions, celles qui regardent l'agent doivent toujours être réalisées; mais celles qui sont relatives à la promesse divine et à l'acte humain peuvent l'être d'une manière plus ou moins parfaite. C'est ce qui autorise la distinction, devenue classique depuis le Moyen Age, entre le mérite proprement dit ou *de condigno* et le mérite de simple convenance ou *de congruo*.

4. *Objet du mérite.* — Pas plus que n'importe quel acte n'est méritoire, n'importe quel bien ne peut être mérité. L'objet du mérite se détermine logiquement d'après les lois qui président à l'économie générale du salut.

a) *Du mérite en soi.* — Fruit suprême et dernier épanouissement de la vie divine en nous, le mérite doit d'abord être considéré comme un élément objectif qui complète la doctrine du surnaturel.

Le mérite est essentiellement coordonné au dogme de la grâce. Or l'Église enseigne, contre les pélagiens, que la grâce est absolument gratuite et, avec elle, la prédestination qui n'en est qu'un aspect. De ce chef, il faut donc exclure du mérite la grâce de la première justification et toutes celles qui la préparent. Cette double vérité est formellement rappelée par le concile de Trente, sess. VI, c. V et VIII, Denzinger-Bannwart, n. 797, 801. La grâce est à la base du mérite, qui sans elle ne saurait exister. *Ibid.*, c. XVI, n. 809. En vertu de ce principe fondamental, aucune bonne œuvre, même après la justification, ne saurait donner droit à la grâce d'une conversion éventuelle en cas de faute, ni à des grâces toujours efficaces et moins encore à la dernière de toutes, la persévérance finale. *Ibid.*, c. XIII, n. 806. On ne peut tout au plus concevoir sur ces divers points qu'un mérite *de congruo*.

Sous réserve de cette souveraine initiative divine qui commande le début et le terme de notre salut, l'âme une fois introduite dans l'ordre surnaturel peut mériter tout ce qui a le caractère d'une récompense.

Dans cette catégorie il faut tout d'abord faire entrer l'accroissement de la grâce sanctifiante. Saint Bonaventure n'admettait pas, à cet égard, de mérite proprement dit. *In IIum Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, voir plus haut, col. 692. La thèse contraire est soutenue par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 8, et par l'ensemble des théologiens modernes. Voir Suarez, *De merito*, c. XXV, p. 154-157. Cette question est pratiquement tranchée par le concile de Trente, qui parle de « vrai mérite » à propos de l'augmentation de la grâce comme de la vie éternelle, can. 32, n. 842.

La grâce, dans l'économie chrétienne, est le germe de la gloire : voilà pourquoi, en méritant l'accroissement de celle-là, le chrétien peut mériter également celle-ci. Voir Ripalda, l. III, disp. XC, t. II, p. 197-238. Quoi qu'il en soit, en effet, du judaïsme, qui s'attarda trop souvent aux promesses temporelles, dans la révélation chrétienne c'est toujours la vie éternelle que Dieu promet comme récompense à la fidélité de ses bons serviteurs. Récompense d'ordre absolument transcendant et qui, de ce chef, est une grâce, de toutes la plus grande et la plus précieuse. Les protestants n'en veulent retenir que ce caractère; mais ils se mettent par là en formel désaccord avec les mêmes sources de la révélation, qui la donnent comme but et comme terme aux efforts de l'homme ici-bas.

Il faut donc, avec le concile de Trente, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 809, la regarder en même temps *tamquam gratia... misericorditer promissa et tamquam merces... fideliter reddenda*, en ce sens que Dieu a voulu nous donner le moyen d'obtenir par voie de mérite le bonheur auquel il nous appelle par pure grâce. Quant à dire avec Mélanchthon et son école que nous mériterions, à défaut de la gloire elle-même, d'autres biens spirituels dans la vie présente et future, c'est une distinction sans consistance, que rien n'autorise dans l'Écriture ni dans la tradition et qui n'est qu'un médiocre expédient pour sauver contre l'évidence des faits les postulats d'un système.

Plusieurs théologiens du Moyen Age répugnaient à parler ici d'un mérite *de condigno*, voir col. 690, et Bellarmin témoigne que ces scrupules survivaient encore, au moins pour des raisons d'opportunité, chez quelques auteurs de son temps. *De meritis operum*, c. XVI, p. 376. Mais contre eux il peut affirmer : *Communis autem sententia theologorum admittit simpliciter meritum de condigno. Quæ sententia verissima*

est. Voir de même Suarez, *De merito*, c. XXVIII, p. 174-189. Bien que cette question d'école ne soit pas tranchée par le concile de Trente, la formule *vere mereri* qu'il adopte est, à n'en pas douter, bien propre à incliner dans ce sens la pensée des théologiens.

C'est d'ailleurs le cas de se rappeler, comme on l'a fait observer plus haut, col. 774, à propos de Mœhler, que la grâce et la gloire signifient, au fond, la continuité d'une même vie divine. Rien donc n'oblige à concevoir la récompense comme un don tout extérieur et arbitraire. Quoi qu'il en soit du langage populaire, où domine nécessairement l'image, le mysticisme et la théologie catholiques sont d'accord pour professer cette conception organique de la béatitude qu'on voudrait nous opposer au nom de la conscience moderne. H. Schultz, *loc. cit.*, p. 592-595. Seulement il reste à maintenir que l'œuvre humaine entre dans ce processus à titre de condition et de moyen. C'est pourquoi le mérite, au lieu d'être « exclu de l'ordre moral », *ibid.*, p. 594, en est, devant la raison comme devant la foi, un élément constitutif.

Il n'est question en tout cela que de mérite individuel, c'est-à-dire du fruit que l'œuvre sainte procure à son agent. La réversibilité des mérites sur des tiers est un problème spécial dont la solution est commandée par les règles que suggère le dogme de la communion des saints.

b) Du mérite par rapport à nous. — Telle étant la portée objective du mérite, il reste à se demander quelle place lui revient dans la conduite de notre vie. Les protestants ne savent guère en voir que ce côté subjectif. C'est, en réalité, le plus secondaire et la théologie catholique l'explique sans peine par la simple application des principes dogmatiques déjà posés.

D'une part, puisque le mérite est une réalité, rien ne peut faire que le chrétien n'ait pas le droit d'en tenir compte. Et ceci l'autorise tout d'abord, sous la seule condition de subordonner son appétit de bonheur au service désintéressé de Dieu, à faire entrer la recherche de la récompense dans les fins de son activité morale. Tel est le principe posé par le concile de Trente, c. XI, Denzinger-Bannwart, n. 804; cf. can. 26 et 31, *ibid.*, n. 836, 841. L'application est affaire de psychologie et H. Schultz lui-même veut bien reconnaître, *loc. cit.*, p. 593, que la perspective des compensations futures n'est pas sans quelque utilité pour soutenir l'homme dans les rudes sentiers du bien. Voir là-dessus Bellarmin, *De meritis operum*, c. VIII-IX, p. 361-363.

A plus forte raison, une fois le bien accompli, l'âme peut-elle s'entretenir dans une ferme assurance que « son effort n'aura pas été vain devant le Seigneur ». I Cor., XV, 58. En douter serait faire injure à Dieu lui-même. Hebr., VI, 10. C'est pourquoi l'apôtre par excellence de la grâce ne craint pas d'attendre la « couronne de justice » due à ses travaux. II Tim., IV, 7. Tous les chrétiens peuvent et doivent partager le même sentiment. Il ne s'agit plus ici d'un calcul intéressé, mais d'une foi profonde en la divine Providence, où le triomphe objectif et nécessaire du bien ne se sépare pas des avantages qui doivent en découler pour ceux qui l'ont fidèlement accompli.

Mais, en même temps, de cette ferme espérance tout élément de complaisance personnelle doit être banni. Car le chrétien conscient de sa foi ne saurait oublier que ses mérites sont l'œuvre de la grâce, et de ce dogme l'expérience de chacun permet dans une large mesure de constater pratiquement la profonde vérité. Au surplus, comment pourrait-il perdre de vue le souvenir de sa misère et les exigences de la divine justice? Ce double motif de défiance est rappelé par le concile de Trente, c. XVI, Denzinger-Bannwart, n. 810. Il explique l'humilité dont les saints ont toujours fait preuve et qui se retrouve, en proportion même de leur sincérité, chez les plus modestes croyants. Aucune religion et aucune Église ne sont à l'abri de ce fléau spirituel qu'est le pharisaïsme; mais on ne saurait, sans la plus flagrante injustice, rendre l'Église catholique responsable d'un mal que tous ses principes tendent au contraire à prévenir ou à corriger.

Dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature, le grand mystère est toujours celui des rapports entre le fini et l'infini. L'histoire de la pensée religieuse aussi bien que de la pensée philosophique est faite des poussées alternatives de systèmes qui pèchent, à cet égard, tantôt par excès, tantôt par défaut. Tandis que les uns compromettent la part de l'homme, les autres méconnaissent trop celle de Dieu. Au lieu de sacrifier l'un à l'autre ces deux agents solidaires du salut, l'Église catholique s'applique à les unir. De cette union, qui inspire tout son système de la grâce, la doctrine du mérite n'est qu'un cas particulier, qui soulève les mêmes problèmes, repose sur les mêmes principes et peut, quand elle est bien comprise, s'autoriser des mêmes bienfaits.

Historiquement et logiquement la question du mérite est liée à celle de la justification. Dès lors, toute la bibliographie de ce dernier article, voir t. VIII, col. 2224-2227, convient également à celui-ci. Il suffira de signaler ici les rares études dont le mérite forme l'objet spécial, ou du moins principal, en notant une fois pour toutes que la plupart viennent d'auteurs protestants et portent, en conséquence, la trace de leurs partis pris confessionnels.

I. ÉTUDES HISTORIQUES. — 1° *Études générales.* — 1. Matériaux chez les controversistes des XVI[e] et XVII[e] siècles. Parmi les protestants, les plus représentatifs sont : Martin Chemnitz, *Examen concilli Tridentini*, édit. de Francfort, 1596, t. I, p. 174-188; J. Gerhard, *Loci theologici*, loc. XVIII : *De bonis operibus*, c. VIII : *De meritis bonorum operum*, édit. Cotta, Tubingue, 1768, t. VIII, p. 80-168; Daniel Chamier, *Panstratiæ catholicæ*, l. XIV : *De operibus*, Francfort, 1627, t. III, p. 226-252. — Chez les catholiques, le plus abordable et le plus précieux reste toujours Bellarmin, *De justificatione*, l. V : *De meritis operum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1873, t. VI, p. 343-386; résumé dans J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 705-723.

2. Renseignements épars dans les histoires modernes des dogmes. — *a)* Chez les protestants, on pourra surtout consulter : A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4[e] édit., Tubingue, 1909-1910; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4[e] édit., Halle, 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908-1917. Résumé synthétique par J. Kunze, art. *Verdienst*, dans *Protest. Realencyclopädie*, Leipzig, 1908, t. XX, p. 500-508. — *b)* Chez les catholiques : J. Schwane, *Histoire des dogmes*, traduction française par A. Degert, Paris, 1909-1915; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1915.

3. *Études d'ensemble.* — H. Schultz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1894, t. LXVII, p. 7-50, 245-314, 554-614; résumé par R. S. Franks, dans J. Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, art. *Merite*, Édimbourg, 1915, t. VIII, p. 561-565; St. Tyszkiewicz, *Warum verwerfen die Orthodoxen unsere Verdienstlehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1917, t. XLI, p. 400-406.

2° *Monographies.* — 1. *Période scripturaire.* — F. Weber, *Die jüdische Theologie*, Leipzig, 1897; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1906; E. Tobac, *Le problème de la justification chez saint Paul*, Louvain, 1908; B. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg-en-B., 1897; R. Neumeister, *Die neutestamentliche Lehre vom Lohn*, Halle, 1880; B. Weiss, *Die Lehre Christi vom Lohn*, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 1853, t. IV, n. 40-42, p. 319, 327, 335-338; P. Mehlhorn, *Der Lohnbegriff Jesu*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1876, p. 721-734; O. Umfrid, *Die*

Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern, dans *Theologische Studien aus Württemberg*, 1886, t. VII, p. 163-186; J. Neveling, *Die neutestamentliche Lehre vom Lohn*, dans *Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins*, 1886, t. VII, p. 57-90.

2. *Période patristique*. — K. H. Wirth, *Der « Verdienst »-Begriff in der christlichen Kirche*, t. I : *Der « Verdienst »-Begriff bei Tertullian*, Leipzig, 1892; t. II : *Der « Verdienst »-Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901; C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, 1926.

3. *Période médiévale*. — K. Heim, *Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius*, Leipzig, 1907; G. Bozitkovic, *Sancti Bonaventuræ doctrina de gratia et libero arbitrio*, Marienbad, 1919; J. Stufler, *Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1923, t. XLVII, p. 1-24, 171-184; Fr. Mitzka, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, *ibid.*, 1926, t. L, p. 27-72, 220-252; J. Rivière, *Sur l'origine des formules DE CONDIGNO, DE CONGRUO*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1927, p. 75-89; *Quelques antécédents patristiques de la formule FACIENTI QUOD IN SE EST*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, t. VII, p. 93-97; *Saint Thomas et le mérite DE CONGRUO*, *ibid.*, p. 641-649; Parthénius Minges, *Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1907, t. LXXXIX, p. 76-93; *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, *ibid.*, p. 268-279; C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, Munster-en-W., 1925; H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858; Th. Brieger, *Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1872, t. XLV, p. 142-150; Fr. Hünermann, *Die Rechtfertigungslehre des Kardinals G. Contarini*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1921, t. CII, p. 1-22; H. Rückert, *Die theologische Entwickelung Gasparo Contarini*, Bonn, 1926; J. Hefner, *Die Enstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn, 1909; H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Bonn, 1925; J. Rivière, *La doctrine du mérite au concile de Trente*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, t. VII, p. 262-298; Fr. Hünermann, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient*, Paderborn, 1926; St. Ehses, *Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an dem Decret über die Rechtfertigung*, dans *Römische Quartalschrift*, 1909, t. XXIII, section historique, p. 3-15; B. Bartmann, *Das Tridentinum über die Rechtfertigung*, dans *Theologie und Glaube*, 1913, t. V, p. 55-60.

II. EXPOSÉS SYSTÉMATIQUES. — S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. XXI, a. 3-4, et q. CXIV; Suarez, *De gratia*, l. XII : *De merito*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1858, t. X, p. 1-265; Ripalda, *De ente supernaturali*, édit. Palmé, Paris, 1870; J. van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, Bruges, 2ᵉ édit., 1923; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. V, 4ᵉ édit., Fribourg-en-B., 1916, p. 240-268; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, p. 322-343; J. Müllendorf, *Die Hinordnung der Werke auf Gott nach dem hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1885, t. IX, p. 1-46, 209-240; *Die Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechten nach dem hl. Thomas*, *ibid.*, p. 423-471; *Das übernatürliche Motiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin*, *ibid.*, 1893, t. XVII, p. 42-78; *Das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dessen positiven Beweisen untersucht*, *ibid.*, p. 496-520; *Ein Vergleich zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Verdienste (Meritum de condigno et de congruo)*, *ibid.*, 1901, t. XXV, p. 69-84; *Das Mass des Verdienstes in den einzelnen Werken*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1909, t. LXII, p. 43-55, 301-313; Fr. Schmid, *Ueber der Notwendigkeit der guten Meinung*, *ibid.*, 1898, t. LI, p. 772-789.

J. RIVIÈRE.

MERLER **Jacques**, dont on trouve aussi le nom sous la forme *Merlo*, et qui est aussi désigné sous le surnom de *Jacobus Horstius*, naquit à Horst, près de Ruremonde (Limbourg hollandais), le 24 juillet 1597, fit ses humanités à Cologne, où il prit le grade de maître ès arts en 1616 et, après avoir étudié la théologie dans la même ville, fut ordonné prêtre en 1621. Nommé par François de Lorraine, pour lors doyen de la métropole de Cologne et évêque de Verdun, à la cure de Notre-Dame *in Pasculo*, en 1623, il administra cette paroisse avec beaucoup de zèle, jusqu'à sa mort, 21 avril 1644. Il laissa une grande réputation de piété, de charité et de dévouement. — Son œuvre écrite, qui est considérable, comporte un très grand nombre d'ouvrages et d'opuscules de piété, dont plusieurs sont restés inédits. Le *Manuale pietatis*, paru à Cologne en 1675 comme appendice du *Paradisus animæ christianæ*, imprimé en 1630, du vivant de l'auteur, a été traduit en français sous le titre : *Heures chrétiennes tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères... par M. Horstius*, Paris, 1685; cette traduction, œuvre de Nicolas Fontaine, de Port-Royal († 1709) fut condamnée par plusieurs évêques de France, comme suspecte de jansénisme. — Merler a dirigé l'édition du commentaire d'Estius sur les épîtres de saint Paul. Mais la théologie lui est surtout redevable d'une édition de saint Bernard, qui dépassa, de beaucoup, celles qui avaient paru jusque-là : *S. Bernardi... vita et opera novis curis ad mss. codices recensita*, 2 vol., in-fol., Cologne, 1641; cette édition a servi de base à celle de Mabillon. — D'inspiration analogue est l'ouvrage intitulé: *Septem tubæ orbis christiani ad reformationem ecclesiasticæ disciplinæ instituendam excitantes*, Cologne, 1635; c'est un recueil de sept opuscules des Pères : *De consideratione* de saint Bernard, *De cura pastorali* de saint Grégoire, *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome, *De vita contemplativa* de saint Prosper, *Canon episcopalis* de Pierre de Blois, Œuvres de Salvien. — Le *Viator christianus*, 2 vol., in-12, Cologne, 1646, est une édition de divers traités mystiques de Thomas a Kempis, à commencer par l'*Imitation*; il a été traduit en français par l'abbé de Bellegarde, Paris, 2 vol., 1698-1700.

H. Crombach. S. J., *Veri et pii sacerdotis idea, seu vita R. D. Jac. Merlo Horstii*, Cologne, 1661; J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, 1739, t. I, p. 526-528; J. Hartzheim, *Bibliotheca colonensis*, 1747, p. 148-150; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. I, 1763, p. 285-295; *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* de Van der Aa, Haarlem, t. XII *a*, 1869, p. 658-660; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 1090.

É. AMANN.

1. MERLIN **Charles** (1678-1747), né à Amiens (?), entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1694; après avoir enseigné les humanités, il fut appliqué à l'étude de la théologie qu'il enseigna avec beaucoup de succès; il mourut à Paris, au Collège Louis-le-Grand (ancien Collège de Clermont) le 22 novembre 1747. — Théologien de valeur, le P. Merlin avait entrepris de continuer, avec le P. Oudin, les *Dogmata theologica* de Petau; ce travail n'a pas vu le jour. — Comme plusieurs de ses contemporains, catholiques ou protestants, le P. Merlin s'émut du danger que constituait pour la foi chrétienne le *Dictionnaire* de Bayle, qui avait paru pour le première fois en 1695 et dont les éditions se multipliaient, en s'amplifiant. Il en entreprit une réfutation en règle, mais il ne fit paraître que des fragments de ce grand ouvrage : 1. *Réfutation des critiques de M. Bayle sur S. Augustin*, Paris, 1732, réimprimé dans *P. L.*, t. XLVII, col. 883-1114; de cet ouvrage est paru en 1737 une seconde édition en 2 vol. sous le titre : *Véritable clef des ouvrages de S. Augustin, ou réfutation des écrits de M. Bayle sur S. Augustin avec une dissertation touchant la nature de la Loy de Moyse*. — 2. *Apologie de David contre la Satyre que M. Bayle a faite des actions de ce saint roi*, Paris, 1737. —3. Une série d'articles dans les *Mémoires de Trévoux*, de 1735, 1736, 1737, 1738, 1739 et relatifs aux sujets suivants : martyre de saint Abdas, Arnobe, Origène (à propos de l'art. *Marcionites* de Bayle), Lactance, la polygamie des patriarches, saint Amal-

chius, saint Basile, saint Chrysostome, Abel, Caïn, Abraham, Élie, Abélard et Bérenger, saint Bernard. Les ouvrages suivants sont d'ordre plus strictement théologiques. — 4. *Examen exact et détaillé du fait d'Honorius*, s. l., 1742. — 5. *Dissertation sur les miracles contre les impies*, s. l., 1742. — 6. *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements*, Paris, 1745, réimprimé dans le *Cursus heologiæ* de Migne, t. XXI, col. 121-286.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXV, col. 84-85; Sommervogel, *Biblioth. de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 976-979; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1039, 1404.

É. AMANN.

2. MERLIN Jacques, docteur de la Faculté de théologie de Paris († 1541). — Né à Saint-Victurnien (Haute-Vienne), il fit ses études à Paris, au Collège de Navarre, et fut promu docteur en 1509. Il fut successivement curé de la paroisse de Montmartre, puis chanoine de Notre-Dame, dont il devint grand pénitencier en 1525. La vigueur avec laquelle il dénonça les complaisances de la Cour pour les premiers luthériens lui attira l'animosité de François Ier, qui, en avril 1527, le fit enfermer à la prison du Louvre; Merlin n'en sortit que deux ans plus tard, en avril 1529, et fut exilé à Nantes, d'où il fut rappelé en juin 1530. L'évêque de Paris le nomma alors vicaire général, curé de Sainte-Madeleine et archiprêtre; il mourut le 2 octobre 1541 et fut enterré à Notre-Dame. En 1512 le docteur publia la première édition (latine), des œuvres d'Origène, 2 vol. in-fol.; l'*Apologie* qu'il fit paraître de la doctrine d'Origène en 1521 lui attira les foudres de Noël Beda, qui pensait que les erreurs luthériennes y trouveraient quelque appui. Le bouillant syndic s'en expliqua dans un *Dialogus contra Apologiam*, qui fut approuvé par la Faculté, d'où procès devant le Parlement de Paris entre les deux adversaires, dont on trouvera les pièces essentielles dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. IX-X. — Outre les œuvres d'Origène, Merlin publia celles de Richard de Saint-Victor, Paris, 1518, de Pierre de Blois, 1519, de Durand de Saint-Pourçain, 1508, réédité en 1515. —Il eut aussi l'idée de réunir les textes conciliaires et publia : *Generalia et particularia concilia*, 2 vol. in-fol., Paris, 1534, réédités à Cologne, 1530, 2 vol. in-8°, et à Paris, 1535, 2 vol. in-8°. Sur cette première collection conciliaire, encore bienimparfaite, voir F. Salmon, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, 2e édit., Paris, 1726, p. 288-290, 495, 520, 585, 724-729. Enfin Merlin publia six homélies en français sur le *Missus est*, Paris, 1538.

J. Launoy, *Regii Navarræ gymnasii parisiensis historia*, l. III, c. XXXII, dans *Opera omnia*, Cologne, 1732, t. IV *a*, p. 607-608; E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, édit. de Mons, t. XIV, 1703, p. 160; P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. II, Paris, 1901, p. 185-187; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1914, t. III, p. 258 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1532.

É. AMANN.

MERMANNUS Arnold († 1578), dont le nom est aussi écrit *Mersmans* et *Meerman*, est originaire d'Alost (Flandre); il entra dans l'ordre des frères mineurs, et fut successivement définiteur, lecteur et provincial; il mourut de la peste à Louvain, le 5 septembre 1578, au couvent de son ordre. Écrivain fécond, il fut surtout un polémiste, défendant la doctrine et les pratiques catholiques contre le protestantisme. Voici la liste que donne de ses publications la *Biographie nationale de Belgique*, sans garantir qu'elle soit complète : 1. *Dit is het boeck vanden heylighen sacramente*, Anvers, 1543. — 2. *De quatuor plaustris hæreticarum fabularum, quas lutherani evangelistæ adversus Ecclesiam Christi passim agunt, libri IV*, Anvers, 1563. — 3. *De confessione sacramentali et de purgatorio*, Anvers, 1563. — 4. *De veneratione sanctarum reliquiarum et de exomologesi seu confessione sacerdoti facienda*, Anvers, 1564. — 5. *De pænitentia publica et solemni*, Anvers 1564. — 6. *De fugienda consuetudine hæreticorum*, Anvers 1564. — 7. *De hæreticis deferendis et accusandis*, Anvers, 1564. — 8. *Davus perduellis, sive rerum publicarum perturbator*, Louvain, 1564. — 9. *Catechismus pænitentium*, Louvain, 1564. — 10. *Remonstrance oft bewys van het purgatoir* (preuves de l'existence du purgatoire), Louvain, 1566. — 11. *De rogationibus, peregrinationibus, hymnis et solemnibus supplicationibus*, Louvain, 1566. — 12. *Vanden heylighen... sacrament des autaers*, Anvers, 1567. — 13. *Imagines mortis cum epigrammatis cuique figuræ subjectis, ad hæc medicina animæ*, Cologne, 1567, les images en question sont la reproduction de la *Danse de la mort* de Holbein. — 14. *De sancta cruce ejusque religiosa adoratione*, Louvain, 1568. — 15. *Theatrum conversionis gentium totius orbis, sive chronologia de vocatione omnium populorum*, Anvers, 1572.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 83-84, J. F. Foppens, *Bibl. belg.*, Bruxelles, 1739, t. I, p. 99; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1650, p. 40; S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique*, Anvers, 1886, p. 93-95; *Biographie nationale de Belgique*.

É. AMANN.

MERSENNE Marin, de l'ordre des minimes (1588-1648). — Il naquit au bourg d'Oisé, le 8 septembre 1588. Il fit ses études principalement au collège des jésuites de la Flèche, où il eut pour condisciple Descartes. Plus tard, il fréquenta la Sorbonne, et en 1611 entra chez les minimes du couvent de Nigeon près de Paris. Le 28 octobre 1613, il fut ordonné prêtre alors qu'il se trouvait au couvent de la Place-Royale. Au bout d'un an il fut envoyé à Nevers où il resta cinq ans, professant la philosophie et la théologie avant de revenir définitivement à Paris au couvent de la Place-Royale dont il devait faire un centre de vie intellectuelle. Jusqu'à sa mort survenue en 1648, l'influence de cet humble religieux devait être, en effet, considérable. Il exerça cette influence par ses relations et par ses ouvrages dont quelques-uns seulement intéressent directement la théologie. Il fut lié avec tout ce qui comptait dans le monde scientifique du règne de Louis XIII, avec le père de Blaise Pascal et Pascal lui-même, dont il présenta à Descartes l'*Essai sur les coniques*, en lui faisant remarquer que l'auteur « avait passé sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet avec lui ». Cf. Brunschwicg, dans son édit. des *Pensées et opuscules de Pascal*, Paris, 1914, p. 42. En retour Pascal porta sur son ami le jugement suivant dans son *Histoire de la roulette* : « Il avait un talent particulier pour former de belles questions. Il a donné ainsi l'occasion de plusieurs découvertes qui peut-être n'auraient jamais été faites s'il n'y eût excité les savants. » Cf. Tamisey de Larroque, *Les correspondants de Peiresc*, Paris et Mamers, 1894 (Lettres inédites du P. Martin Mersenne).

Le P. Hilarion de Coste donne dans la *Vie du P. Mersenne, théologien, philosophe et mathématicien*, Paris, 1649, la liste complète des personnages avec lesquels le P. Mersenne fut en relations. Il nous suffira de citer, après Pascal et Descartes, les noms de Gassendi et d'Huyghens. D'autres, comme Roberval et Mydorge, tinrent chez lui à la Place-Royale des conférences qui furent l'origine de l'Académie des Sciences fondée en 1660. J. Boyer, *Histoire des mathématiques*, Paris, 1900, p. 128.

Le P. Mersenne est plus connu comme mathématicien et comme physicien que comme théologien. Il ne nous appartient pas d'étudier son œuvre pure-

ment scientifique. Nous nous contenterons de mentionner sa *Synopsis mathematica*, Paris, 1625; les *Questions inouïes*, Paris, 1633; les *Questions harmoniques*, Paris, 1654; les *Harmonicorum libri duodecim*, Paris, 1638, les *Cogitata phisico-mathematica*, Paris, 1644.

L'œuvre exégétique, philosophique et théologique du P. Mersenne a été jusqu'ici peu étudiée. — Exégète, il publia en 1623, chez Sébastien Cramoisy la première partie d'un Commentaire de la Genèse, *Questiones celeberrimæ in Genesim*. C'est dans ce livre que Mersenne écrivit la phrase si souvent citée où il est question du grand nombre des athées en France; il y signalait également les principaux ouvrages qui avaient permis à l'athéisme de se répandre : la *Sagesse* de Charron, les *Principes* de Machiavel, le *De subtilitate* de Cardan, les œuvres de Campanella, les *Dialogues* de Vanini et les écrits de Fludd. Cf. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de Minimi*, Rome, 1909, t. II, p. 554. Un des mérites de P. Mersenne fut, en effet, de dénoncer à l'opinion catholique le péril rationaliste et athée qui menaçait la société du XVIIe siècle, si profondément religieuse par ailleurs. Il publia des ouvrages où les théories antichrétiennes étaient exposées et réfutées avec beaucoup de force. Le premier, en deux volumes, parut en 1624; il était intitulé : *L'impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte et réfutée par raisons de théologie et de philosophie*. Il est curieux de voir un ami de Descartes, de l'ancêtre du rationalisme moderne, s'en prendre si vivement aux libertins, tels que Charron et surtout Giordano Bruno, dont il discute les idées sur l'infinité des mondes et l'âme universelle. Contre les athées (Vanini, Campanella), il expose les preuves de l'existence de Dieu à peu près comme saint Thomas; plus encore que Descartes, Mersenne est tributaire de la scolastique. Il admet cependant l'argument dit de saint Anselme. Dans l'ouvrage que nous analysons, l'auteur utilise souvent les arguments tirés des sciences exactes, et il est très préoccupé de montrer que science et foi ne s'opposent pas, « que les hommes savants soit en la mathématique, soit en la philosophie, soit en la cabale ne sont ni athées, ni déistes, ni libertins. » Remarquons que l'année précédente (1623) le P. Garasse, célèbre jésuite, avait donné au public un livre semblable : *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels*. — En 1625, Mersenne traduisait de lord Herber de Cherbury, d'après unt texte latin, un ouvrage intitulé : *La vérité des sciences contre les sceptiques et les pyrrhoniens*. — En 1634, il publiait les *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques*. Tous ces ouvrages dénotent un esprit puissant, mais un peu touffu.

Le P. Mersenne fut un religieux fervent : en 1623, il avait exposé ses idées sur la spiritualité dans une *Analyse de la vie spirituelle*. Quand il mourut en 1648, au couvent de la Place-Royale, auquel il avait donné un grand prestige, il laissait des disciples tels que le P. Nicéron qui continuèrent son œuvre, et d'importants manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale.

Outre les ouvrages cités au texte, voir : Poté, *Éloge de Mersenne*, Le Mans, 1816; Ch. Adam, *Éducation de Pascal, 1623-1646*, Paris, 1888; Baillet, *Vie de Descartes*, Paris, 1691; Adam et Tannery, *Correspondance de Descartes*, 5 vol., Paris, 1897-1910, et dans ce dictionnaire l'art. MINIMES.

E. DUMOUTET.

MESROP, surnommé **MACHTOTZ**, célèbre docteur de l'Église arménienne.

I. VIE. — Il naquit vers le déclin du IVe siècle au village de Hatzik (var. Hatzegatz-Gegh) de la province de Taron. Disciple du patriarche Nersès Parthev (Nersès le Grand), doué d'un génie universel, profondément versé dans les littératures grecque, syriaque et persane, il entra bientôt, sur la recommandation du chiliarque Aravan, au service du roi arménien Verham Chapouh, en qualité de chancelier du « divan ». En 395, renonçant à la cour royale, il embrasse la carrière religieuse, et s'établit dans le district de Qoghten, retombé dans le mazdéisme, afin de le ramener au christianisme. Après avoir vaqué ainsi à son ministère d'apôtre évangélisateur jusqu'à la Ve année du règne de Verham-Chapouh (an. CCCXCVII), frère de Chosrow III, il se rend auprès du *catholicos* Sahak ou Isaac III, avec lequel, en 406, il effectue l'invention de l'alphabet arménien, en même temps qu'il jette, de concert avec cet illustre patriarche, les fondements d'un culte national, et d'une liturgie haycano-arménienne.

Depuis lors Mesrop-Machtotz apparaît comme le fidèle ministre et adjoint plénipotentiaire de son grand patriarche, Isaac III, dont il ne fait qu'exécuter les ordres ou combinaisons, soit qu'il effectue, à la tête d'une légation, un voyage diplomatique à la ccur de Byzance chez l'empereur Théodose II et le patriarche Atticus, en vue de renouer les anciens liens avec l'Église grecque, qui avaient été coupés brutalement par les suzerains sassanides; soit que, chef d'une école de lettrés, il dirige la traduction en arménien des Écritures bibliques, liturgiques et autres des Églises grecque et syriaque « École ou Académie des saints traducteurs »; soit enfin que, poursuivant son œuvre d'évangélisation, il continue à parcourir, en missionnaire apostolique les provinces limitrophes de l'Arménie, retombées en partie dans le paganisme, la Siounie, l'Albanie et l'Ibérie, dont les alphabets originaires et rudimentaires ont été, selon le témoignage de ses biographes, remaniés et adaptés au type mesropo-haycanien, par le même Mesrop, ainsi l'alphabet des Albanais et le type khoutzouri de l'écriture géorgienne, dans le but manifeste de resserrer et réunir ces Églises ibéro-albaniennes à la communauté de juridiction du *catholicos* arménien. Sur l'alphabet des Albanais, voir Karamiantz, dans *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. XL, p. 313; Junker, *Caucasica*, t. III, p. 120. — Après la mort d'Isaac le Grand, ce fut tout naturellement Mesrop qui fut désigné comme administrateur du patriarcat d'Arménie, charge qu'il occupa encore 6 mois, jusqu'à son décès, survenu en 441.

II. ŒUVRES. — Les mêmes biographes, qui nous ont fourni ce canevas de la vie de saint Mesrop-Machtotz, à savoir Qoriun, *Vie de saint Mesrop*, Venise, 1833, éd. allem. par Welte, Tubingue, 1841, et Lazare Pharbetzi, lui attribuent nombre d'ouvrages, dont les principaux sont : 1° Un recueil d'oraisons, sermons et discours théologiques, conservés fragmentairement dans la collection dite des *Sermons de saint Grégoire l'Illuminateur*, Constantinople, 1737, Venise, 1838. — 2° Une version arménienne du Nouveau Testament. — 3° Un *Euchologe* en arménien. — 4° Une série d'hymnes. Les hymnaires et principaux livres liturgiques de l'Église grégorienne, *Charagan's Machtotz*, c'est-à-dire « rituel », dénomination correspondant au surnom *Machtotz* de Mesrop même, remontent précisément, pour ce qui est de leur fonds et noyau primitif, au grand couple Mesrop-Sahak comme auteurs ou promoteurs. C'est surtout à titre d'organisateur, de directeur d'école et de diplomate administrateur, que paraît grand et extraordinaire le rôle joué par Mesrop sous l'égide du grand Isaac III. Quoique très probablement il ne soit pas en réalité le traducteur de la version du Nouveau Testament, que lui attribue la tradition, sa gloire incontestable consistera à avoir mis sur pied, comme docteur et président, toute une académie de traducteurs de textes syro-grecs, e

d'avoir, par la création d'un alphabet indigène, source d'une littérature nationale, fondé les assises d'une liturgie et d'un culte arméno-haycaniens.

Sur l'*alphabet « mesropien »* et la liturgie haycano-arménienne, fondée par Mesrop, il y a lieu de remarquer encore ceci :

Il est d'abord un fait important à signaler, longtemps méconnu et seulement mis en lumière par l'arménologie des temps les plus récents (le savant Hubschmann, *Armenische Grammatik*, p. 5 et 323, note 1, était encore de l'avis opposé), celui de l'existence d'une littérature et d'une écriture arménienne antérieure à l'introduction du christianisme en Arménie. Cette littérature proto-arménienne, servant à l'usage diplomatique, national, ainsi que religieux (culte des *Khourmes* ou prêtres païens), n'aurait été que pour une faible part écrite en lettres grecques ou syriaques. Car, ainsi que le font supposer les témoignages d'Agathange, *vers. arm.*, c. CVIII, CXXVII, de Fauste de Byzance, *Hist.*, t. III, p. 13, t. IV, p. 4, de Lazare Pharpetzi, c. IX-X, de Moïse de Khorène, t. III, p. 36, et de Qoriun (dans Langlois, *Collect. des historiens de l'Arménie*, t. II, p. 10, introd. p. 5), il ne peut y avoir de doute, qu'il n'ait existé, bien des siècles déjà avant Mesrop, voire même longtemps avant l'ère chrétienne, un alphabet arménien primitif, comme instrument et réceptacle d'une littérature pagano-arménienne assez considérable. Cet alphabet figurait comme intermédiaire et membre de liaison entre l'araméo-palmyrien et l'écriture pehlvie-arsacidienne [pahlavî-parthique], cette dernière dérivée elle-même du type commun araméen.

Or, lorsque, à la suite de la réception du christianisme par l'Arménie grégorienne-prémesropienne (fin du IIIe siècle), le grec et le syriaque se furent exclusivement imposés à titre de langues *liturgiques et cultuelles* en Arménie Mineure aussi bien qu'en Grande-Arménie, lesquelles dorénavant ne formèrent pour ainsi dire plus que deux filiales dépendant l'une de Byzance, l'autre de Syrie, il est à supposer que, sous l'influence prédominante de ces langues et de ces littératures sacrées, la littérature indigène, fondée sur l'alphabet proto-arménien de caractère araméo-pehlvioïde a dû peu à peu tomber en désuétude, d'autant plus que cette *scriptio* à caractère avocalique se trouvait être visiblement inférieure à l'alphabet grec. De la sorte, cet ancien alphabet pagano-arménien n'était, vers le IVe siècle de notre ère, certainement plus connu que de quelques savants, tels que l'évêque et philosophe syrien Daniel, d'après lequel l'alphabet fût appelé dès lors le danielien. — Entre temps la scène politique avait changé de fond en comble par rapport à la situation de l'Église arménienne. L'antagonisme séculaire entre l'Empire romain et l'Empire iranien avait abouti, après la chute des Arsacides arméniens (d'abord sous Mérujan, puis sous la domination des Marzbans), à la prohibition et à la suppression de la littérature hellénique et de l'idiome grec sur le territoire arméno-sassanide. Moïse de Khorène, t. III, p. 50. Le grec ayant été éliminé ainsi comme langue du culte, et le syriaque, favorisé par les Sassanides, paraissant trop allogène à la nation arménienne, le patriarche Sahak, secondé par le prince Verham-Chapouh, inaugura résolument une réforme liturgique, conditionnée par l'introduction d'un nouvel alphabet composé par Mesrop. Ce dernier eut recours, à cet effet, à l'ancien alphabet proto-arménien, dit danielien, une variante de l'écriture araméo-pehlvie, qui lui servit de base pour son innovation. Celle-ci, selon tous les indices, se borna à transformer cet alphabet avocalique sur le modèle du type grec et de l'avestique, en le dotant de signes vocaliques, en le coordonnant, le conformant et l'adaptant à l'arrangement des alphabets helléniques et asiano-héthitiques, dans lesquels probablement Mesrop aura puisé aussi certains signes spéciaux destinés à exprimer certains sons spécifiques à l'idiome haycanien. Bien que les sources citent un calligraphe grec Rouphanos (en arménien Hrophanos) de Samosate comme aide et conseiller technique de Mesrop dans son travail alphabétique, bien que cette œuvre mesropienne se révèle plutôt comme une transformation géniale que comme une création originale, l'effet produit par elle a été radical : la constitution de l'alphabet mesropien a conditionné une *liturgie nationale arménienne*, et en provoquant une florissante littérature haycano-chrétienne a été la principale sauvegarde du peuple arménien, qui aurait été, sans cela, menacé d'être absorbé dans les nations limitrophes.

Mentionnons encore le frappant parallélisme entre l'œuvre accomplie par Mesrop en Arménie et celle qu'il mena à bien en Ibérie. De même que l'alphabet mesropo-arménien est issu et perfectionné de l'alphabet danielien c'est-à-dire d'un type araméo-pehlvien, ainsi l'alphabet *khoutzouri-ibérien* (l'écriture sacrée des Ibéro-Géorgiens, constituée par Mesrop) se révèle manifestement comme un produit de transformation d'un type alphabétique plus ancien, lequel, représenté encore aujourd'hui par l'écriture civile, dite *mekhédrouli*, de ce même peuple, se dévoile comme une dérivation du même type araméo-pehlvien.

Qoriun, Agathange, Lazare Pharpetzi, Moïse de Khorène, ouvrages cités; Strzygowski, *Baukunst der Armenier und Europa*, 1918, t. I, p. 29-52; *Das Etschmiadzin-Evangeliar*, p. 8; Murad, *Ararat et Masis*, p. 73; Karakashian, *Kritische Geschichte Armeniens (passim)*; Haruthjunean, *Die Schrift der Armenier*, Tiflis, 1892; Fr. Müller, *Ueber den Ursprung der gruzinischen Schrift*, Acad. de Vienne 1898; du même, *Ueber den Ursprung der Vokalzeichen der armenischen Schrift*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* t. VIII, 2, p. 155 sq. et t. IV p. 284 sq. Théorie d'une source *copte* pour l'écriture mesropienne : Paul de Lagarde dans *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 281; 1888, p. 86; Taghawarian, *Der Ursprung der armenischen Schriftzeichen*, Vienne, 1895; Menewishian dans *Handâs amsor*, 1896, p. 213 sq. (théorie d'une source hellénique). Catergian-Dachian, *Liturgie chez les Arméniens*, *passim*; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, dans *Zeitsch. der deutsch. morgenl. Gesells.*, t. XXX, p. 74-80; Fr. Tournebize, *Histoire polit. et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 633 sq; Gardthausen, *Ueber den Ursprung der armenischen Schrift*, 1921; Jos. Marquart, *Ueber den Ursprung des armenischen Alphabets in Verbindung mit der Biographie des heil. Mast'oc*, Vienne, 1917; Heinr. F. J. Junker, *Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift*, dans la revue *Caucasica*, de A. Dirr, fasc. 2, p. 1-92, fas. 3, p. 82-139.

J. Karst.

MESSALIENS, c'est le nom araméen de ceux qu'en grec on appelait les Euchites, voir leur article, t. V, col. 1454-1465.

Depuis que cet article a été rédigé, une curieuse trouvaille a jeté un jour nouveau sur les doctrines de la secte. En même temps s'est trouvé résolu, d'une manière qui semble définitive, le problème de l'origine de la littérature pseudo-macarienne, que nous avions seulement effleuré à l'art. Macaire d'Égypte, t. IX, col. 1452 sq.

Les doctrines de la secte messalienne n'étaient connues, jusqu'en ces derniers temps, que par les témoignages d'écrivains catholiques, Épiphane, Théodoret, Timothée de Constantinople, Jean Damascène. Cf. t. V, col. 1455 sq. Il semble bien que désormais on en pourra juger par une série d'ouvrages en provenance plus ou moins directe des milieux messaliens eux-mêmes. Cette littérature n'est autre que celle qui a circulé sous le nom de saint Macaire d'Égypte, à

l'exception, bien entendu, de la « lettre » *Ad filios Dei*, *P. G.*, t. xxxiv, col. 405-410, dont l'origine macarienne demeure incontestée, et par ailleurs de la lettre *Lignorum copia*, *ibid.*, p. 441-444, qui est une compilation tardive (peut-être du VIIIe siècle) de phrases empruntées à des ouvrages ascétiques bien connus. Voir sur ce dernier point A. Wilmart, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1922, t. III, p. 411-413. Tout le reste de la littérature pseudo-macarienne se révélerait au contraire comme ayant des accointances très étroites avec la doctrine messalienne. Il s'agit en premier lieu des *Homélies spirituelles*, Ὁμιλίαι πνευματικαί, *P. G.*, t. xxxiv, col. 449-822, au nombre de cinquante, auxquelles il faut joindre sept autres homélies publiées par G.-L. Marriott, dans *Harvard theological studies*, fasc. 5, Cambridge (É-U), 1918; ensuite de la « longue lettre grecque », *P. G.*, *ibid.*, col. 409-442, dont les rapports littéraires avec les *Homélies* ont été mis en évidence par dom Villecourt, *Revue de l'Orient chrétien*, 1920-1921, t. XXII, p. 29-57; des *Opuscules ascétiques* enfin, dont le même auteur a précisé, plus exactement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les relations avec les homélies. *Le Muséon*, 1922, t. xxxv, p. 203-212. Il reste encore fort à faire pour que cet ensemble d'écrits d'âge et d'origine assez divers soit complètement utilisable. Tel qu'il est, cependant, il se présente avec des traits communs, qui permettent d'y voir l'expression d'une même doctrine.

Or cette doctrine est étroitement apparentée avec l'enseignement mystique que les sources catholiques attribuent aux messaliens. C'est à dom Villecourt que revient le mérite d'avoir mis ce fait en bonne lumière, dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, du 6 août 1920; les conclusions de cet auteur ont été reprises et perfectionnées par dom Wilmart, dans la *Revue d'asc. et de myst.*, 1920, t. I, p. 361-377.

On sait que Timothée de Constantinople et Jean Damascène donnent, l'un et l'autre, une série de *capitula* qui résument la doctrine messalienne : *De recept. hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 48-52; *De hæres.*, 80, t. XCIV, col. 729-730. Or il se trouve que, de ces propositions damnables, quelques-unes se retrouvent textuellement dans la littérature pseudo-macarienne, tandis que d'évidentes parentés, à défaut de coïncidences textuelles, se remarquent entre la doctrine générale de ces traités mystiques et les *capitula* attribués par les deux auteurs catholiques aux messaliens.

La coïncidence est absolue, entre *Homil.*, VIII, 3, col. 529 AB, et Jean Damascène, cap. 18, t. XCIV, col. 732 (visions durant la prière); entre *Homil.*, XXVII, 19, col. 708 A, et Jean Damascène, cap. 2, col. 729; il y a des points de contact très étroits entre *Homil.*, I, 6; II, 1-2; VI, 5; XV, 35; XVI, 1, col. 456, 464, 521, 600, 613, d'une part et Jean Damascène, cap. 1. 3, 16 (prise de possession de l'âme par le démon). On comparera aussi *Homil.*, IV, 11-12, col. 480-481, et Timothée, cap. 6², t. LXXXVI, col. 49 (la nature divine peut se changer en ce qu'elle veut); *Homil.*, VI, 5 et Timothée, cap. 7 (impureté première du corps du Christ). On le voit, six ou sept propositions attribuées aux messaliens se retrouvent à peu près textuellement dans les homélies.

Mais ce qui est peut-être plus troublant encore, c'est que la doctrine ascétique profonde de l'homéliste est bien la même dont les deux séries de *capitula* et les descriptions plus détaillées des auteurs catholiques nous donnent une idée. A la vérité les *capitula* la ramènent, comme il est de règle, à des formules plus tranchantes, tandis que les homélies l'exposent avec une onction qui risque de donner le change; mais au fond c'est bien la même série de développements. « L'homéliste, dit excellemment dom Wilmart, ramène aux trois actes suivants le drame de la vie spirituelle : d'abord la domination du diable, véritable possession consistant en une union personnelle et sensible de l'esprit mauvais avec l'âme, et faisant proprement du péché l'âme de l'âme; puis la lutte, en l'âme, de l'esprit mauvais et de l'Esprit-Saint, du péché et de la grâce, des ténèbres et de la lumière, chacune des deux forces en présence prétendant à la domination; enfin, par le moyen souverain de la prière persévérante, le triomphe de l'Esprit-Saint en toute plénitude, Pentecôte renouvelée, baptême de feu, détruisant enfin, consumant le péché et produisant la bienheureuse impassibilité (ἀπαθεία), tandis que l'Esprit divin, maître de l'âme céleste, devient à son tour l'âme de l'âme : alors l'homme est déifié et sa grande œuvre est de prier toujours. » Que l'on veuille bien comparer ce résumé de la doctrine macarienne avec la doctrine messalienne telle qu'elle est exposée ici, t. v, col. 1462, et l'on ne pourra qu'être frappé de la ressemblance.

Au reste, un auteur spirituel plus ancien que Timothée et Jean de Damas, et presque contemporain des débuts du mouvement euchite, Diadoque, évêque de Photiké, vers 450, réfute dans ses Κεφάλαια γνωστικὰ ἕκατον, une doctrine messalienne des deux esprits concurrents de grâce et de malice, qui se trouve résumée dans le cap. 3 de Jean Damascène. C. LXXX, édit. Weis-Liebersdorf (collection Teubner), p. 102; cf. *P. G.*, t. LXV, col. 1196. Or, dom Wilmart le fait bien remarquer, « l'argument de Diadoque correspond si exactement à ceux de l'homéliste qu'on se demande à bon droit si ce n'est pas « Macaire » lui-même qui est visé ». Voir *Homil.*, VII, 2; XI, 13; XVI, 3-5; XVII, 5, col. 523, 553, 613 sq., 625.

Cet ensemble de coïncidences ne saurait être l'effet du hasard, et tout esprit non prévenu doit reconnaître la parenté qui existe entre les enseignements ascétiques de pseudo-Macaire et les doctrines messaliennes. Peut-on aller plus loin et identifier l'ensemble des *homélies spirituelles* à cet *Ascéticon* qui fut dénoncé aux Pères du Concile d'Éphèse, à la session VIIe et fut anathématisé? Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1447. Dom Villecourt semblait d'abord incliné à le penser; dom Wilmart s'est montré beaucoup plus réservé. Préoccupé de ce fait que l'on ne retrouve pas dans les *Homélies* l'équivalent de chacun des 18 *capitula* de Jean Damascène (par exemple 14 et 15), il tendrait volontiers à admettre que le recueil des *Homélies* appartient à la première époque du mouvement messalien, tandis que, à une époque un peu plus tardive, l'*Ascéticon* a précisé et accentué les doctrines. Et puis le recueil lui-même est-il complet? Il y a, çà et là, des traces non contestables de mutilation; plusieurs questions en particulier demeurent sans réponses; et la critique textuelle réservera peut-être bien des surprises; elle est à peine commencée.

Ces considérations permettent de répondre aux objections que le P. Stiglmayr, S. J., un spécialiste des écrits macariens, a cru devoir faire à la thèse des Pères Villecourt et Wilmart : *Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, t. XLIX, p. 244-260. Il lui a paru qu'il était impossible de confondre la doctrine si élevée et si pure qui transparaît dans les *homélies* avec les aberrations mystiques des messaliens; il a mis en vive opposition les enseignements de « Macaire » sur le travail, l'aumône, la pratique des sacrements et des vertus, et même la christologie, avec les divagations des pseudo-mystiques. Tout cela est exact; mais cela prouve seulement que le tableau d'ensemble que présentent du mouvement messalien les auteurs catholiques a pu être poussé au noir. Est-ce la première et la dernière fois que des polémistes, désireux d'avoir

raison, font flèche de tout bois et tirent des principes de leurs adversaires des conséquences auxquelles ceux-ci n'avaient pas songé tout d'abord?

Ainsi les arguments d'ordre général développés par le P. Stiglmayr ne nous semblent pas pouvoir éliminer cette preuve de fait que constitue la présence dans les *homélies* pseudo-macariennes de propositions attribuées aux messaliens par des écrivains bien informés. Tout au plus confirmeraient-ils les vues émises par dom Wilmart, à savoir, que l'auteur vivait dans un groupe fraternel d'ascètes, sans démêlés encore avec l'autorité ecclésiastique, alors que le mouvement se dessinait à peine et que les promoteurs n'avaient pas encore répudié expressément l'orthodoxie catholique. De ce premier état on aurait un témoin plus ancien encore dans un traité ascétique anonyme en syriaque que vient de publier M. Kmosko, sous le titre de *Liber Graduum. Patr. syriaca*, t. III, Paris, 1926. Les relations entre ce traité et la doctrine messalienne mitigée, telle qu'elle paraît dans Pseudo-Macaire, nous semblent évidentes et mériteraient une étude détaillée.

1° *Contributions nouvelles à l'étude des textes macariens.* — G. L. Marriott, *Macarii anecdota, seven unpublished homilies of Macarius*, dans *Harvard theological studies*, fasc. 5, Cambridge (É-U), 1918; cf. *Journal of theological studies*, t. XXI, p. 177; et une rectification, p. 266; dom L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1918-1919, t. XXI, p. 337-344; du même, *La grande lettre de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire, ibid.*, 1920-1921, t. XXII, p. 29-57; du même, *Les opuscules ascétiques et leurs relations avec les homélies spirituelles*, dans *Le Muséon*, 1922, t. XXV, p. 203-212; dom A. Wilmart, *La lettre spirituelle de l'abbé Macaire*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, t. I, p. 58-83 (donne un texte critique de la seule production authentique de Macaire); du même, *La fausse lettre latine de Macaire* (il s'agit de la lettre *Lignorum copia*), *ibid.*, 1922, t. III, p. 411-419; A. Baumstark, *Eine syrische Uebersetzung des Makariosbriefes* AD FILIOS DEI, dans *Oriens christianus*, Neue Serie, t. IX, 1920, p. 130-132.

2° *Travaux.* — Dom L. Villecourt, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1920, p. 250-258; dom A. Wilmart, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1920, t. I, p. 361-377; J. Stiglmayr, *Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, t. XLIX, p. 244-260; G. L. Marriot, *The Messalians and the discovery of their Ascetic*, dans *Harvardt heological review*, 1926, t. XIX, p. 131-138; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, 1924, p. 188.

É. AMANN.

MESSE. — Comme nous l'avons annoncé à l'art. EUCHARISTIE, nous revenons ici sur le sacrement d'eucharistie considéré comme le sacrifice des chrétiens. Des renvois fréquents au premier article sont inévitables, comme aussi diverses retouches, qui n'ont été faites qu'à bon escient. — On étudiera successivement le sacrifice de la messe : I. Dans l'Écriture. II. Dans la tradition anténicéenne. III. Dans l'Église latine du IVe siècle jusqu'à l'époque de la Réforme. IV. A l'époque de la Réforme et du concile de Trente. V. Dans la théologie latine à partir de la Réforme. VI. Dans la tradition et la théologie grecque. VII. Dans les liturgies.

I. LA MESSE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE. — A l'article MALACHIE, t. IX, col. 1751 sq., est étudiée la promesse de l'*oblation pure* en laquelle, dès la plus haute antiquité, nombre de penseurs chrétiens ont reconnu le sacrifice de l'eucharistie. Seuls, ici, seront examinés les témoignages du Nouveau Testament. Sur l'authenticité ou la critique des textes, sur l'accord et l'origine des récits de la cène, sur le don fait par le Christ aux Apôtres de son corps et de son sang, on consultera l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. V, col. 989 sq..

I. État de la question. II. Le repas d'adieu du Christ apparaît-il comme un sacrifice (col. 804)? III. La cène chrétienne fut-elle tenue pour un sacrifice (col. 825)? IV. Comment se célébrait la cène à l'âge apostolique (col. 848)?

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — 1° *Histoire du problème.* — Dès le XVIe siècle, les attaques très vives des réformateurs contre la messe firent étudier de près les témoignages de la Bible sur le sacrifice eucharistique. Voir MESSE D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

Au nom de l'Écriture, Luther dénia le caractère d'oblation proprement dite et à la cène et à l'acte liturgique par lequel l'Église entend la commémorer. Il invoqua « les paroles et l'exemple du Christ ». Qu'a *dit* Jésus? Il a déclaré qu'il laissait un testament et il a promis le pardon des péchés par sa mort. Qu'a-t-il *fait?* Il n'était pas debout comme le prêtre à l'autel, mais assis à une table. A la cène, il n'a donc pas, au cours d'un sacrifice, offert à Dieu une oblation; il a pendant un repas donné un aliment aux hommes. L'Épître aux Hébreux affirme que la seule immolation des temps nouveaux est celle de la croix, que cette unique offrande a pour jamais *conduit à la perfection ceux qu'elle a sanctifiés.* En dehors de cette immolation, il ne peut y avoir pour les chrétiens que des *oblations spirituelles*, par exemple celle de leur corps en *hostie vivante, sainte et agréable à Dieu.* Tous ont le droit de l'offrir et deviennent ainsi des prêtres. Tel est l'unique sacrifice que l'on trouve à la messe : on y présente à Dieu des prières, on y fait mémoire du récit de la passion, on y apporte des dons qui sont sanctifiés puis distribués aux pauvres. Luther, *De captivitate babylonica*, édit. de Weimar, t. VI, p. 523; *De abroganda missa privata*, t. VIII, p. 439.

C'est aussi au nom des saintes Écritures que Calvin condamna non moins énergiquement la doctrine catholique. D'après la Bible, il n'y a qu'un sacrifice des temps nouveaux, c'est l'immolation sanglante de la croix. La cène le rappelle et le met sous nos yeux : nous annonçons la mort du Seigneur. Mais, puisque le sacrifice expiatoire s'opéra au Calvaire, la cérémonie chrétienne ne nous convie pas à un *autel* où s'offre une victime; elle nous invite à une *table* où en un banquet nous recevons le fruit de la passion. A ce titre sans doute la cène est une faveur de Dieu qu'il faut accepter avec reconnaissance. Mais autant *recevoir* se distingue de *donner*, autant ce sacrement diffère-t-il d'un sacrifice. On ne peut lui accorder ce dernier nom qu'au sens large, si on appelle ainsi tout don qui est offert par nous à Dieu. Puisque nous y commémorons la mort de Jésus-Christ, nous rendons grâces pour ce bienfait. Ainsi par la cène nous offrons des prières, comme le prédisait Malachie, et nous présentons le *sacrifice de louange* dont parle l'Épître aux Hébreux, XIII, 15. C'est ce que fait tout chrétien, aussi est-il investi de ce *sacerdoce royal* que lui reconnaît la I Petr., II, 9. *Institution chrétienne*, l. IV, c. XVIII, *Corpus reformatorum*, t. XXX, col. 1055 sq. Voir mêmes affirmations dans Zwingle, *Commentarium de vera et falsa religione*, édit. Schuler et Schultheiss, t. III, p. 240 sq.

De nos jours encore, on découvre, soit en tout, soit en partie, cet enseignement et ces objections dans beaucoup d'œuvres protestantes : catéchismes, formules de foi, sermons, ouvrages de controverse et traités de théologie ou études d'histoire.

Mais, au XVIe siècle déjà, l'Épître aux Hébreux entraîna les sociniens beaucoup plus loin que Luther. Ils crurent y découvrir que Jésus ne fut pas prêtre sur la terre. VIII, 4. Il le serait devenu seulement lorsque le Père lui dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engen-

dré aujourd'hui. » v. 5. Or ces mots ont été adressés à Jésus le jour de sa résurrection, s'il faut en croire Act., xiii, 33. Ainsi c'est au ciel seulement que le Christ est prêtre. Il ne s'est donc immolé comme victime ni à la cène, ni au calvaire, ni au cénacle. Cf. Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, Rome, 1881.

Ces thèses n'ont pas été totalement abandonnées. Même dans les cinquante dernières années on retrouve des conceptions quelque peu semblables chez certains docteurs anglais. La vertu expiatoire de la mort du Christ est niée ou diminuée. Le sacrifice sanglant du Calvaire n'a fait que préparer celui du ciel, seul sacrifice proprement dit et complet. C'est par sa relation avec ce dernier que la cène chrétienne aurait le caractère d'une offrande rituelle ou d'un sacrifice. Sur ce sentiment que chaque auteur (Brightman, Milligan, Puller, peut-être Mason et Gore) expose avec des nuances propres et parfois assez subtiles, voir Mortimer, *The eucharistic sacrifice*, p. 82 sq.; 515 sq.; Paterson, art. *sacrifice*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. iv, p. 347 sq.; Stone, *A history of the doctrine of the holy Eucharist*, t. ii, Londres, 1909, p. 581 sq., 646 sq.; Lamiroy, *De essentia ss. missæ sacrificii*, Louvain, 1919, p. 16 et 17, n. 2.

On le sait, au cours du dernier demi-siècle la critique indépendante s'est écartée davantage encore de la doctrine catholique sur la cène et sur la messe. Déjà en ce *Dictionnaire*, on a présenté les principales hypothèses émises entre 1891 et 1913 sur les origines de l'eucharistie. Art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1024-1031. Il suffit d'exposer brièvement ici les thèses proposées depuis cette date.

Les affirmations d'A. Loisy déjà relatées ont été complétées en deux ouvrages nouveaux, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, et *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920. L'auteur applique à l'eucharistie sa théorie générale sur les origines du christianisme : Le message de Jésus est devenu un mystère. Il n'y a pas eu transposition d'une idée païenne à côté du judaïsme et de l'Évangile, si bien que le christianisme serait un agrégat de parties disparates ; il y a eu pénétration de l'élément primitif par un esprit nouveau. Peu à peu, par une action collective et inconsciente, mais sur laquelle certains docteurs, Paul, l'auteur du quatrième évangile, Apollos et des inconnus exercèrent une influence profonde, le judaïsme évangélique des origines fut conçu, transformé, présenté à la manière d'une religion à mystères. Par une doctrine et des initiations, par la vie et la mort d'un Dieu sauveur, par la communion à lui en des rites mystérieux, l'Évangile prétendit offrir aux hommes une économie de rédemption universelle, et une bienheureuse immortalité.

Le cas de l'eucharistie et du sacrifice n'est qu'un des phénomènes de l'opération générale. « Les premiers chrétiens n'ont pas institué la cène pour imiter un mystère quelconque, mais ils ont bientôt et de plus en plus compris la cène à la façon des rites païens de communion mystique » à un personnage divin et sauveur. La première communauté se réunissait en un « repas fraternel, animé par le souvenir du Maître et par l'espérance de son prochain retour ». « Bientôt l'on trouva, et Paul pensa voir que par le pain rompu représentant mystiquement le Christ supplicié sur la croix et par le vin de la coupe représentant de même le sang de Jésus », le fidèle « s'unit mystiquement au Christ qui est mort pour son salut et dont la résurrection est le gage de l'immortalité promise à ceux qui croient en lui. Ainsi le christianisme eut aussi son repas sacré, son festin de sacrifice, directement coordonné à l'immolation du Calvaire qui était comme renouvelée dans le symbole eucharistique... ». — « Le cœur d'Osiris était dans tous les sacrifices. Le Christ meurt dans toutes les synaxes où l'on fait la commémoration de sa mort... » Il n'y a pas qu' « un enseignement par images et en gestes rituels, mais comme une communion réelle au Christ esprit, au Christ immortel. On n'allait pas plus loin chez Dionysos ni chez Mithra, si toutefois on allait jusque-là... Toutes les spéculations théologiques sur le mystère de l'eucharistie et le sacrifice de la messe ont leur point de départ dans les théories de Paul et du quatrième évangile. »

Peterson Wetter rattache aussi la cène chrétienne aux mystères, mais il croit pouvoir le faire surtout en s'aidant du témoignage des liturgies, et à ce prototype d'origine païenne il associe un antécédent juif, l'offrande des prémices. *Altchristliche Liturgien :* I. *Das christliche Mysterium;* II. *Das christliche Opfer*, Gœttingue, 1921 et 1922.

A l'origine, comme le racontent les Actes, les premiers chrétiens se réunissaient pour prendre un repas en commun. Un ou plusieurs donateurs, puis la collectivité des fidèles apportaient les vivres à consommer. Par souci de bon ordre, de dévotion et de charité, on fit de ces contributions volontaires des cérémonies rituelles. Les offrandes furent apportées processionnellement, soumises à des actes de bénédiction. On les accompagna d'un *memento* du donateur et d'autres personnes, de prières et d'intercessions de toute espèce. Ainsi se constitua le sacrifice chrétien d'origine judaïque.

Parallèlement s'infiltrèrent dans les assemblées chrétiennes la notion et les rites des mystères païens. Réunis pour célébrer le souvenir de la mort et de la résurrection de Jésus considéré comme un Dieu sauveur, les chrétiens crurent le voir apparaître au milieu des siens. Entouré des armées célestes, il visitait ses fidèles. Saisis d'un enthousiame sacré, enrichis de charismes prophétiques, les assistants saluaient cette épiphanie de leurs louanges et de leurs actions de grâces. Anges et séraphins unissaient leurs hymnes aux acclamations de la foule. Le ciel et la terre commémoraient (anamnèse), ils célébraient avec allégresse et gratitude le personnage divin qui s'était fait homme, qui avait souffert, était descendu aux enfers, puis ressuscité pour vaincre la mort et le démon. Ainsi les assistants étaient sanctifiés. Dans la suite, ces deux rites, mystère et sacrifice des offrandes, se compénétrèrent.

Au début, l'épiphanie et la parousie du Seigneur s'accomplissaient par l'opération du Saint-Esprit. Les paroles de la consécration ou bien n'étaient pas prononcées ou ne l'étaient que pour rappeler davantage la cène et la passion du Seigneur. Puis on fut tenté de rendre plus concret le mystère. On lia l'épiphanie du Seigneur au pain et au vin, on attribua aux paroles de la cène la vertu de transformer les éléments matériels en corps et en sang du Christ. Le pain et le vin attirèrent alors toute l'attention. L'ancienne offrande des prémices tendit à disparaître. Si elle ne fut pas supprimée, du moins on se contenta d'apporter le pain et le vin pour le mystère. En certains endroits, l'offrande antique fut détachée du repas eucharistique, devint un repas de charité distinct et sans connexion avec le mystère. Quant aux prières prononcées à l'origine pendant l'offrande des dons, un bon nombre d'entre elles furent conservées, mais prirent un sens nouveau; elles devinrent partie intégrante de la célébration du mystère. C'est ainsi que prit naissance la messe. Non sans complaisance, Will, *Le culte*, Strasbourg, 1925, t. i, expose et adopte un bon nombre de ces conceptions.

C'est encore les antiques liturgies que consulte de préférence Lietzmann pour retrouver l'origine de l'eucharistie. *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926. Celles qui sont en usage au ive siècle et plus tard lui parais-

sent dériver de deux antiques traditions, l'une représentée par l'anaphore d'Hippolyte, l'autre par celle de Sérapion.

La première dérive d'une conception de l'eucharistie qui apparaît vers l'an 50 dans les lettres de saint Paul. La cène est rattachée au dernier repas de Jésus avec ses disciples, lequel n'eut rien d'un festin pascal. Elle est un mémorial de la mort du Christ. Au cours de la nuit qui précéda la passion, dans le pain que Jésus rompit au début du repas, dans le vin qu'il bénit à la fin, il montra comme un symbole de son corps qui devait être brisé par la mort et de son sang qui allait bientôt être répandu; en même temps il signifia qu'en qualité de victime il allait mourir pour son peuple, et ainsi sceller la nouvelle alliance annoncée par les prophètes. Par l'imitation de cette cène, la communauté chrétienne commémora cette prophétie et son accomplissement, ainsi que la résurrection du Seigneur et son avènement futur. Cette conception de Paul n'est pas primitive. Il avait reçu de l'antique tradition le récit primitif de la cène, tel qu'on le lit chez Marc. Mais, il le déclare lui-même : c'est à cause d'une révélation du Seigneur, c'est en extase que lui avait été découverte cette signification nouvelle.

Plus antique est la notion de la cène dont dérive l'anaphore de Sérapion. Elle est attestée par les Actes des Apôtres et par la *Didachè*. On la retrouve aussi dans certains écrits apocryphes d'après lesquels l'eucharistie ou bien s'opère par la seule fraction du pain ou bien se célèbre, non avec du vin, mais avec de l'eau (*Actes de Pierre, de Jean, de Thomas*, etc.).

En cette cène primitive, il n'était pas fait allusion à la mort du Christ ni à l'institution par lui de l'eucharistie. Croyant que le Christ était vivant, les premières communautés chrétiennes se réunissaient pour se mettre au cours d'un repas *en communion* avec lui, de même que les disciples mangeaient avec Jésus historique avant sa mort. Un membre de l'assemblée bénissait le pain, le rompait, le distribuait. Les mets étaient simples. On buvait d'ordinaire de l'eau, rarement du vin. A la fin, une coupe de bénédiction pouvait circuler entre les convives. Tel était le repas du vivant du maître. Et, maintenant encore, on estimait que Jésus était présent au milieu des siens en esprit. Il l'avait promis : si deux ou trois disciples étaient réunis en son nom, lui-même se trouvait avec eux. Tout naturellement, le petit groupe fidèle se prenait à croire que bientôt, comme le Fils de l'homme de Daniel, le Christ reviendrait sur les nuées du ciel pour rétablir sur terre le royaume messianique. Aussi prenait-on part à ce repas avec allégresse : Le président de table prononçait le *Maranatha*, « Venez Seigneur Jésus », et les assistants répondaient par les acclamations de l'*Hosanna*.

Puis se glissèrent des idées nouvelles. Jésus avait dit que, pour offrir un sacrifice au temple, on devait avoir un cœur libre de toute haine. On exigea cette condition pour le repas de communauté. Ainsi, hors de Jérusalem, on fut entraîné à le concevoir comme un sacrifice. Cette idée admise, nombre de corollaires suivirent. A la cène fut attribuée une efficacité pareille à celle des sacrifices de l'ancienne Loi, une vertu expiatoire. Les mots furent tenus pour sacrés : en eux habitait le *nom*, la *force* du Seigneur et par la *communion* elle passait dans celui qui s'en approchait saintement : il recevait dans l'eucharistie, la vie éternelle.

Faut-il mentionner une explication toute différente des paroles de la cène, récemment proposée par Eisler : *Das letzte Abendmahl*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 161,162 et 1926, p. 5-37? Le rituel juif de la Pâque aujourd'hui en usage ordonne de déposer, le soir de la fête, dans la célébration du repas liturgique, trois pains azymes : *Kohen, Lévi, Israël*. Ils représentent le peuple de Dieu. Or, celui du milieu, Lévi, est rompu en deux morceaux. Le plus gros est appelé *aphikomenon*. On le met de côté et il réapparaît à la fin du repas. Eisler estime que l'*aphikomenon*, c'est le pain à venir, le Messie fils de Lévi, d'abord caché, et qui ensuite se manifeste. Voilà ce que Jésus aurait béni à la cène en disant : « Ceci, l'*aphikomenon*, est mon corps. Je suis le Messie. » Il n'est peut-être pas inutile de montrer à quelles extravagantes fantaisies aboutissent aujourd'hui même les savants qui cherchent hors des chemins battus les origines de la cène.

C'est sur un sol plus ferme que Völker appuie sa construction. *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927. Au cours de la dernière cène, repas d'adieu et festin pascal pris avec les Douze, Jésus sachant que sa fin était proche leur prédit par la distribution du pain et du vin qu'il subirait une mort violente. Elle est présentée par lui comme une condition requise pour que puissent se réaliser les espérances d'Israël. Ainsi s'est-il soumis à sa passion pour ceux qui voyaient en lui le Messie. Jusqu'à son retour ils doivent demeurer unis entre eux, et c'est pour que cette unité se maintienne que Jésus leur enjoint de réitérer la cène, comme un repas de communion religieuse et fraternelle. Pour obéir à cet ordre, les premiers chrétiens célébrèrent la fraction du pain. Mais, quand ils se séparèrent des Juifs, ils furent amenés à découvrir dans l'eucharistie le symbole d'une alliance nouvelle : Le vin de la coupe représenta le sang du Christ dans lequel aurait été scellé entre Dieu et le peuple choisi qui remplaçait Israël un pacte substitué à celui du Sinaï. Ainsi prit-on l'habitude de faire de la cène un équivalent des sacrifices de l'Ancien Testament : sans être un banquet funèbre ni une agape, elle unit alors les premiers fidèles entre eux et avec le Christ glorifié : de même autrefois l'antique repas sacrificiel faisait entrer les Israélites en rapport avec Jahvé et formait d'eux une famille religieuse.

Survint Paul. Il essaya de faire disparaître tous les obstacles qui empêchaient pagano- et judéo-chrétiens de s'asseoir à la même table. D'autre part, apôtre des Gentils, il dut combattre les sacrifices offerts aux idoles et montrer dans la cène chrétienne ce que les païens cherchaient en vain dans les rites idolâtriques. Il fut donc amené à concevoir la cène à la manière d'un sacrement : par la communion au pain et au vin les fidèles croient recevoir une *nourriture et un breuvage spirituels*, c'est-à-dire des forces qui font vivre *selon l'esprit*. Et parce que tous les chrétiens participent à un même pain, à une seule coupe, la cène les rapproche tous sans distinction de race ni d'origine en un seul corps, celui du Christ glorifié. Les communiants entrent en communion avec lui, comme les juifs participent à l'autel et les païens aux idoles, c'est-à-dire aux démons.

Le quatrième évangile présenta, lui aussi, dans la réception du pain et du vin de la cène, le rite religieux par lequel les chrétiens communient entre eux et avec le Christ. Les conceptions primitives et dérivées du judaïsme passèrent à l'arrière plan. Ce que les religions à mystères prétendaient assurer à leurs fidèles, l'union intime à la divinité et la vie éternelle, voilà ce qui fut au premier plan : Celui qui mange la chair du Christ vit en lui et il ne mourra pas. La cène devint le *mystère* des communautés chrétiennes, elle fut donc tenue pour l'acte suprême du culte divin.

A l'âge postapostolique, peu de changements dans le rite. Certaines sectes substituèrent au pain de l'eau, mais aucune ne se contenta de la fraction, *du sacrement du pain*. Quant aux croyances, elles continuèrent l'évolution attestée déjà par le quatrième évangile. L'idée juive de l'alliance tendit à disparaître. On

demanda de plus en plus à l'eucharistie ce que les païens cherchaient dans les religions à mystères : la rédemption du péché, la délivrance de ses châtiments, la victoire sur les puissances malfaisantes, l'union mutuelle des participants, la vie des convives avec le Dieu sauveur présent au repas. Au pain et au vin furent attribués ces effets, non parce qu'une transsubstantiation aurait fait d'eux le corps et le sang du Christ, mais parce qu'ils sont les véhicules des vertus divines et des dons célestes. L'agape n'apparaît pas encore. On la découvre seulement à l'époque de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, de la *Tradition apostolique* et des *Canons* de saint Hippolyte. Des abus survinrent, aussi disparut-elle bientôt ou ne fut-elle maintenue qu'aux banquets funèbres (*Constitutions Hippolytines*) ou aux repas offerts à des pauvres (*Didascalie* et *Constitutions apostoliques*).

Faire connaître ces hypothèses les plus récentes, n'est pas seulement nécessaire pour que le problème du sacrifice de la messe d'après l'Écriture et les premiers chrétiens puisse être posé comme il doit l'être aujourd'hui. Il suffit à un historien des origines auquel sont familiers les textes du Nouveau Testament, des Pères ou des liturgies primitives de confronter leurs dépositions avec ces essais, pour qu'aussitôt se découvre tout ce que ces constructions éphémères ont de discutable et de fragile, ce que certaines d'entre elles offrent d'audacieux et d'extravagant.

Le catholique relève non sans une véritable satisfaction dans les moins fantaisistes de ces systèmes, ceux d'un Lietzmann ou d'un Vœlker par exemple, et même dans ceux d'un Loisy ou d'un Wetter, de nombreuses affirmations qui se rapprochent des doctrines traditionnelles. Il le constate : ce n'est plus aux doctrines du Moyen Age, aux Pères de la grande époque ou à saint Cyprien qu'on fait remonter la transformation de la cène en un sacrifice : dans le quatrième évangile et dans saint Paul, c'est-à-dire au Ier siècle et jusque vers l'an 50, on veut bien reconnaître une partie considérable des affirmations que les catholiques n'ont cessé d'y découvrir. On condamne donc avec eux des thèses qu'ils n'ont cessé de réfuter.

Sans doute, on estime que ces antiques témoins ont ajouté à la pensée de Jésus et ont fait du repas d'adieu un sacrifice, un sacrement, un mystère. Mais l'historien qui lit ces affirmations sait qu'on ne peut les appuyer sur aucun document de l'époque. Il s'en aperçoit : elles supposent la mutilation arbitraire de certains textes ou encore l'oubli d'une partie de leur contenu; elles découlent de l'importance excessive accordée sans raison suffisante à un document aux dépens des autres, parfois même à des témoignages moins anciens, peu clairs et très suspects, par exemple à des apocryphes du IIe siècle préférés aux Synoptiques et à saint Paul. Ou bien encore on croit pouvoir expliquer les institutions chrétiennes primitives soit par des liturgies de beaucoup postérieures, soit par des rites que les premiers fidèles avaient en abomination, les mystères païens, mais on est obligé d'ajouter que le rite chrétien n'en est pas un décalque, qu'il conserve une originalité singulière et s'est assimilé ce qu'il a emprunté. Bref, non seulement le catholique, mais tout savant sérieux, qui sait d'après quelles méthodes rigoureuses sont explorés les autres domaines de l'histoire, ne peut que sourire lorsqu'il voit certains critiques contemporains prétendre savoir mieux que Paul et les chrétiens de la première génération ce que pensait Jésus.

2° *Définition du sacrifice d'après l'Ancien Testament.* — Comment les témoins de l'événement comprirent les paroles et les gestes de Jésus, voilà ce qu'il importe avant tout de savoir. Aussi semble-t-il opportun, sinon nécessaire, de chercher quelle conception ils avaient du sacrifice. Nos définitions modernes sont pour eux sans intérêt. Ils ont tenu la cène pour un sacrifice, si en elle leur ont apparu les signes auxquels ils reconnaissaient un tel rite.

Enfants d'Israël, ils avaient entendu parler des oblations présentées à Dieu par des personnages de l'Ancien Testament : nul doute, toutes ces offrandes leur semblaient être autant de tributs. En chacune l'homme se dépouillait d'un de ses biens et le présentait à Dieu comme à son maître, toujours afin de l'honorer ou de le remercier, parfois pour l'apaiser ou se concilier ses bonnes grâces. Ce dernier souci apparaissait surtout dans le sacrifice des victimes animales : là le sang était offert parce qu'en lui résidait la vie, Gen., IX, 4, c'est-à-dire le don par excellence, le plus apte aussi à représenter notre personne. Les contemporains du Christ savaient encore que par le sang des sacrifices s'étaient scellées des alliances. Abraham et Jahvé avaient conclu un pacte d'amitié en passant à travers deux moitiés de victime comme pour être unis par la même vie s'échappant de l'un et l'autre morceau. Gen., XV, 7-18. Cette manière de contracter alliance était signalée plus tard par Jérémie, XXXIV, 18-20. Au Sinaï, pour que s'opérât l'union d'Israël avec Jahvé, le sang des mêmes victimes avait été versé en partie sur l'autel et en partie sur le peuple. Ex., XXIV, 3-8.

Les contemporains de Jésus ne connaissent pas seulement par les traditions juives les sacrifices d'êtres vivants. Ils en offrent de diverses sortes. Dans tous les principaux, ceux des quadrupèdes, on trouve les cinq rites suivants : l'animal est présenté devant Dieu, Lev., I, 11; le donateur « met la main sur la tête »; immédiatement la victime est égorgée à la face de Jahvé, tout son sang est aussitôt recueilli par les prêtres qui le répandent à l'autel; enfin il y a une certaine combustion : tantôt le tout, tantôt une partie, toujours au moins la graisse est réservée à Dieu, donc livrée aux flammes.

Si, dans l'holocauste, tout fume sur l'autel en combustion d'agréable odeur, dans les *šelâmim* ou sacrifices pacifiques, une partie des chairs est mangée par le prêtre, une autre par les donateurs qui doivent être purs pour la consommer. Ils sont invités par Jahvé à s'asseoir à sa table, dans sa maison et à manger un morceau des viandes qu'ils ont offertes à leur Dieu. Ils partagent ainsi le même mets, deviennent ses amis et ses familiers. Si dans les sacrifices expiatoires pour le péché (*ḥaṭṭâ't*) ou pour le délit (*'âšâm*) rien n'est consommé par les donateurs, jugés sans doute indignes de communier à des aliments sacrés, du moins une partie des chairs est mangée par les prêtres qui doivent être purs et qui coopèrent à l'œuvre de la réconciliation. Ce qui dans ces sacrifices expiatoires est surtout à relever, c'est l'emploi du sang. Le prêtre ne se contente pas de le verser au pied de l'autel comme il fait dans l'holocauste et les pacifiques. Cette fois il l'emploie pour des aspersions plus ou moins nombreuses, plus ou moins solennelles, selon la gravité de la faute. Elles se font sur le voile du Saint des Saints, aux quatre coins de l'autel des parfums et au pied de celui des holocaustes.

Tels étaient les rites. Comment les comprenait-on? A coup sûr, le sacrifice apparaissait d'abord comme un présent, un tribut. Tout est à Dieu. Le fidèle lui réserve, lui offre une partie de ses dons et peut alors jouir du reste. C'est ainsi que, par le sacrifice, il rend hommage à la toute-puissance divine et qu'il la remercie de ses bontés. Par lui encore il se concilie les faveurs de Jahvé qui daigne même lui offrir un festin à sa propre table. Enfin, si l'Israélite a offensé Dieu, il prouve par un présent son regret, sa soumission, et Dieu lui rend sa bienveillance : le sacrifice adore et

rend grâces, il est impétratoire et a une vertu de propitiation : par lui on entre en communion avec la divinité.

Mais pourquoi l'usage du sang, pourquoi en tout sacrifice est-il entièrement réservé pour l'autel, pourquoi dans les rites expiatoires sert-il à de si nombreuses et solennelles aspersions? La réponse est dans l'Écriture : « L'âme de la chair est dans son sang. » Lev., XVII, 11, 14. Voir aussi Gen., IX, 4 et Deut., XII, 23 : « Le sang, c'est la vie », don immédiat de Dieu qui seul a le pouvoir et le droit de le donner et de l'ôter. Elle est d'une manière indiscutable le plus précieux des biens. On comprend aussitôt pourquoi aucune autre offrande ne semblait plus apte à honorer Dieu et à exalter sa puissance, à le remercier et à concilier ses faveurs aux mortels.

Mais le sang apparaît surtout doté d'une vertu expiatoire. C'est encore l'Écriture qui l'affirme. « L'âme de la chair est dans le sang et je vous l'ai donné pour l'autel », dit le Seigneur, « afin qu'il servît d'expiation pour vos âmes. » Lev., XVII, 11. Le coupable par sa faute a mérité un châtiment. Repentant, il le reconnaît et, pour exprimer son regret, pour payer sa dette, pour satisfaire à la justice divine, il condamne un animal à la mort qu'il devrait lui-même subir ; le sang, c'est-à-dire la vie de cette victime, remplace auprès de Dieu le sang, la vie du pécheur. C'est ce que montre bien le rite de l'imposition des mains : l'homme transfère sur la victime sa faute, sa culpabilité, son obligation de subir la peine capitale. Ce geste montre qu'il y a solidarité entre l'offrant et le donateur, que la vie de l'animal est substituée à celle de l'homme. C'est ainsi que les contemporains de Jésus comprenaient la vertu expiatoire du sang. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Rome, 1924, t. I, p. 125-158.

Pour eux donc aucun doute n'était possible. Il y avait sacrifice quand, pour honorer Jahvé, un Israélite renonçant à ses droits sur un animal déterminé par le rituel lévitique et se substituant cette victime par l'imposition des mains, la tuait pour répandre son sang à l'autel et offrir à son Dieu par la flamme la totalité ou une partie de ses chairs. Que le donateur fût ensuite invité à manger une portion de ce qui était mmolé, il entrait alors dans l'intimité de Jahvé, en communion avec lui. Le sang pouvait aussi, moyennant des aspersions déterminées du Saint des Saints et de l'autel, avoir une vertu expiatoire.

Oui, mais pour les contemporains de Jésus la victime ne devait-elle pas être un animal? Le sacrifice humain était sévèrement condamné comme une abomination cananéenne. Deut., XII, 29-31.

Cependant tout Israélite le savait : un jour Dieu lui-même avait exigé d'Abraham qu'il lui offrît en sacrifice son fils unique Isaac. Et parce qu'il n'avait pas hésité à le faire, Abraham *avait été béni*, avait obtenu une *nombreuse postérité* en laquelle devaient être *bénies toutes les nations* de la terre. Gen., XXII, 16-18. Sans doute, un bélier avait été substitué à Isaac. Mais, comme le fait observer la littérature rabbinique (voir Médebielle, *op. cit.*, p. 261 sq.), le sacrifice avait été en fait admis par Dieu et Abraham avait bien offert le sang de son fils unique. L'exemple donné par le père des Juifs ne pouvait être oublié, il ne le fut jamais.

On pouvait même trouver dans les Écritures l'annonce d'un autre sacrifice humain. On lisait dans Isaïe le récit des souffrances et de la mort du serviteur de Jahvé. LIII, 3-12. Pourquoi, victime « d'un jugement inique », est-il « humilié », « châtié », « maltraité », « transpercé », « broyé »; pourquoi cet « homme de douleurs, familier de la souffrance » est-il « arraché de la terre des vivants et mis à mort »; pourquoi est-il « compté parmi les pécheurs » et « frappé de Dieu »? Ce n'est pas à cause de ses fautes : « il n'y a pas d'injustice en ses œuvres, ni de mensonge en sa bouche », il est « innocent ». Le prophète le répète douze fois de suite : le serviteur de Dieu a souffert pour autrui. « Il a offert sa vie en sacrifice pour le péché », il « s'est chargé des iniquités des multitudes », « et il a intercédé pour les pécheurs ». Alors Jahvé a fait « retomber sur lui l'iniquité de tous ». C'est ainsi que ce juste « a pris sur lui nos souffrances », « s'est chargé de nos douleurs » et « s'est livré à la mort ». Voilà pourquoi il a été « transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités ». En réalité « le châtiment qui nous sauve, a pesé sur lui ».

On le sait, l'exégèse et la théologie juives n'ont pas accordé à cette prophétie l'attention que lui donnent les chrétiens. Elles n'y ont pas vu l'annonce de la mort rédemptrice du Messie. Voir Médebielle, *op. cit.*, p. 283 sq. Cependant l'oracle d'Isaïe n'était pas inconnu de la première génération chrétienne. Les allusions et les citations des livres du Nouveau Testament suffiraient à le démontrer. Ce texte pouvait donc préparer les contemporains de Jésus à ne pas rejeter la pensée d'un *sacrifice pour le péché*, dont la victime aurait été un juste se substituant aux pécheurs.

Ce concept d'ailleurs était déjà certainement accueilli dans certains milieux juifs. Le second livre des Machabées relate cette prière du plus jeune des sept martyrs : « Quant à moi, ainsi que mes frères, je livre mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt propice envers son peuple : puisse en moi et en mes frères s'arrêter la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur toute notre race. » VII, 37. Dans un ouvrage non canonique, mais qui nous relate les croyances des Juifs au Ier siècle de notre ère, dans le IVe livre des Machabées, cette pensée se trouve exprimée en termes plus clairs encore. Éléazar adresse à Dieu la prière suivante : « Tu le sais : alors que j'aurais pu me sauver, je meurs pour la Loi, dans les tourments du feu. Sois propice à ton peuple, en te contentant du châtiment que nous souffrons pour eux. Fais de mon sang l'instrument de leur purification et prends ma vie en échange de la leur. » IV Mac., VI, 28-29. Aussi l'auteur du livre, pensant à ce martyr et à ses émules, les sept frères et leur mère, fait leur éloge en ces termes : « Par eux le tyran a été châtié et la patrie purifiée, car leur vie a été comme la rançon du péché du peuple, et par le sang de ces hommes précieux, par leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël auparavant accablé de maux. » XVII, 21-22.

Si un contemporain des Apôtres et des premiers chrétiens a exprimé de telles pensées, il faut bien admettre qu'il n'était pas impossible aux disciples de Jésus de comprendre ou de recevoir pareille doctrine, d'admettre l'existence d'un sacrifice où le sang versé serait celui d'une victime humaine, d'un juste s'offrant à la mort pour le salut de ses frères.

Deux problèmes doivent être étudiés ici, à la lumière des textes bibliques pris en leur sens littéral et expliqués par eux-mêmes : Au cénacle la veille de sa mort, au cours d'un repas d'adieu pris avec ses disciples, Jésus institua-t-il un sacrifice? — Trouve-t-on dans les premières communautés chrétiennes un rite qui était tenu pour un sacrifice?

II. Le repas d'adieu du Christ fut-il un sacrifice? — Pour répondre à cette question, nous interrogerons tant les récits de la cène que d'autres passages du Nouveau Testament.

1° *Les récits de la cène.* — 1. *Saint Paul*, I Cor., XI, 23 sq. (années 55-58). — 23. Pour moi, j'ai appris du Seigneur et je vous l'ai aussi enseigné. Le Seigneur

Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, 24, et après avoir rendu grâces, il le rompit et il dit : « Ceci est mon corps, pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » 25. De même (il prit) aussi la coupe après le repas, disant : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang. Faites cela toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. »

2. *Saint Matthieu*, XXVI, 26 sq. (avant 70). — Pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et ayant prononcé une bénédiction le rompit et, l'ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps. » 27. Puis, ayant pris une coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna, disant : « Buvez en tous, car ceci est mon sang de la nouvelle alliance, répandu pour plusieurs en vue de la rémission des péchés. 29. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père. »

3. *Saint Marc*, XIV, 22 sq. (entre 40 et 70). — 22. Et pendant qu'ils mangeaient, Jésus ayant pris du pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le leur donna et il dit : « Prenez, ceci est mon corps. » 23. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang de l'alliance, répandu pour plusieurs. 25. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu. »

4. *Saint Luc*, XXII, 15 sq. (entre 60 et 70). — 15. Et il leur dit : « J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. » 17. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et partagez-le entre vous. 18. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le règne de Dieu soit venu. » 19. Et ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna disant : « Ceci est mon corps donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. » 20. Et de même la coupe après le repas, disant : « Cette coupe (est) la nouvelle alliance dans mon sang répandu pour vous. »

Pour bien poser le problème, notons d'abord ce qui est hors de discussion. Il est clair que la cène est le dernier repas du Christ avec ses Apôtres. Elle a lieu *la nuit où Jésus fut livré.* Il annonce qu'il va *souffrir, donner son corps et verser son sang.* Le contexte confirme ces données. Ainsi l'affirment les quatre témoins. Cette mort du Christ est même préfigurée. Sur le pain, Jésus dit : *Ceci est mon corps,* il présente la coupe comme le *calice de son sang.* Cette double formule, cette distinction si expressive de deux éléments qui ne peuvent être séparés l'un de l'autre sans que l'homme perde la vie, ces mots qui font penser tout naturellement à une mort violente, à une immolation, donnent à entendre que le Christ aura le sort d'une victime. De nouveau, Paul et les Synoptiques concordent.

Ils ne se contentent pas de nous montrer dans la cène un *symbole* de Jésus mourant. Les quatre auteurs affirment aussi que du pain et du vin de la cène le Christ a fait son corps et son sang, pour les offrir en nourriture et en breuvage aux Apôtres. Voir EUCHARISTIE, col. 1031 sq. Enfin, la cène complète l'immolation de Jésus. Sur ce point encore les divers récits se confirment mutuellement. Lorsqu'ils mangeaient le pain, buvaient le sang de l'eucharistie, les Apôtres recevaient le corps et le sang que le Christ devait offrir pour eux sur la croix, de même que les Israélites leurs contemporains participaient aux victimes de certains sacrifices.

En d'autres termes, la cène fut un repas d'adieu; repas figuratif d'une immolation; repas de communion à une victime; et partant repas complémentaire d'un sacrifice. Mais la question ici posée est tout autre. *La cène elle-même fut-elle un sacrifice?*

a) *Le Christ offre à Dieu ce qu'il distribue aux Apôtres.* — D'après les quatre récits, Jésus affirme que son corps est *pour* les Apôtres (Paul), qu'il est donné *pour* eux (Luc). De même il déclare que son sang est répandu *pour* les Douze (Luc), *pour* plusieurs (Mathieu, Marc).

Ainsi le Christ fait savoir publiquement qu'il *s'offre à Dieu.* Car son langage ne signifie pas seulement : « Voici mon corps et mon sang que je vous distribue. » Jésus dit à la fois qu'il les donne *aux* Apôtres et qu'il les donne *pour* eux. La différence des deux concepts apparaît à merveille dans la formule de Luc : « Ayant pris du pain... Jésus... le *donna aux* Apôtres en disant : « Ceci est mon corps *donné pour vous.* » Ainsi le même verbe est employé mais en deux sens différents. Le troisième Évangile écrit : Jésus DISTRIBUA *aux Douze* son corps, que pour eux il OFFRIT *à Dieu.* La parole que Paul et Luc font prononcer sur le pain : « Ceci est mon corps *pour vous* », et de même les mots : « répandu pour... », employés pour le vin par les trois Synoptiques, ne permettent aucune hésitation. Jésus proclame qu'il se donne à son Père *au profit* des siens. Si l'*immolation sanglante* ne doit avoir lieu que plus tard, dès maintenant, à la cène, la victime *s'offre* à Dieu, non seulement par la pensée, le cœur ou un acte de volonté, mais par un geste et des paroles extérieures, solennelles et assez remarquées pour que le souvenir en ait été consigné dans l'Évangile et par saint Paul.

b) *Le Christ s'offre à Dieu pour le salut des Apôtres et de beaucoup.* — Aucun doute n'est possible sur le sens des mots : « Ceci est mon corps *pour vous* ». Jésus déclare que son corps et son sang sont donnés à la place (ὑπὲρ) de la vie des Apôtres. Il va réaliser les paroles que rapportent Matthieu, Marc et Paul : « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie *pour la rédemption de beaucoup* », Matth., XX, 28, pour leur « rançon. » Marc., X, 45. Et « le Christ est mort pour tous » (ὑπὲρ), II Cor., V, 15; Dieu l'a fait *pour nous* (ὑπὲρ) *péché*, c'est-à-dire *sacrifice pour le péché* (*ḥatta't*).

Si donc Jésus déclare que son corps est *pour* les Douze, qu'il est *donné pour eux, pour beaucoup*, que son sang est *répandu pour plusieurs*, personne ne peut se méprendre sur le sens de cette affirmation. Des exégètes peu suspects de complaisance pour la tradition catholique le reconnaissent : Ces mots signifient que « le corps du Christ est livré à la mort *pour le salut* de ses disciples ». Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1908, p. 532. « Jésus s'assimile à une victime immolée. » Goguel, *L'eucharistie, des origines jusqu'à Justin martyr*, Paris, 1916, p. 192. « Les mots : *rompu pour vous*, I Cor., XI, 24, *répandu pour vous*, Luc., XXII, 20, viennent s'ajouter à la formule d'institution de la cène et lui communiquent la note sacrificielle. » Will, *Le culte*, t. I, Strasbourg, 1925, p. 91. « ...Au dernier repas, lorsque le Christ, par la comparaison du pain et du vin, prépare ses disciples à sa mort, il en exalte le caractère sacrificiel. » Völker, *op. cit.*, p. 27.

A coup sûr, le sang du Christ n'est pas séparé du corps au cénacle, il ne le sera que sur la croix. Mais déjà au cours de son dernier repas en compagnie de ses apôtres, Jésus par une déclaration publique entendue de Dieu et des hommes, *livre son corps et son sang à la mort pour le salut de ses disciples*, il se met en état de victime et commence ainsi sa passion. J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg-en-B., 1918, p. 23 sq.

c) *Le Christ s'offre pour la rémission des péchés.* — Le récit de saint Matthieu donne à cette affirmation

du Christ encore plus de précision et de force. D'après lui, aux mots : « Ceci est mon sang répandu *pour plusieurs* », Jésus ajoute « *en vue de la rémission des péchés* ».

Comme tous les Juifs, les Douze connaissaient fort bien les sacrifices expiatoires. Ils savaient que, si le sang *remet les péchés*, c'est quand il est offert en sacrifice. D'autre part, ils ne pouvaient hésiter à croire que, si Jésus leur annonçait pareille faveur, il la leur accordait. Ils l'avaient entendu dire à des malheureux : « Vos péchés vous sont remis. » Matth., IX, 2; Luc., V, 20; VII, 47. L'effet avait été produit à l'instant même. Donc les mots : « Ceci est mon sang répandu pour plusieurs *en vue de la rémission des péchés* » devaient suggérer aux apôtres la pensée que c'était chose faite. Sans doute, la victime n'était pas encore mise à mort; mais elle se livrait au Père pour que son sang fût répandu *en vue de la rémission des péchés*. Si déjà cette faveur était obtenue, c'est qu'alors même déjà commençait le *ḥaṭṭâ't*, le sacrifice expiatoire qui devait être consommé au Calvaire.

d) Les participes « donné, immolé » prouvent-ils que le Christ *se donne et s'immole à la cène elle-même ?*

Un grand nombre de théologiens et d'exégètes soulignent l'emploi par Jésus non du futur mais du présent : *est donné, est immolé*, dans toutes les formules que nous ont transmises les divers récits. L'original grec porte en effet : « Ceci est mon corps *donné*, διδόμενον, pour vous », et non pas « qui *sera donné* pour vous » (Luc); « mon sang *versé* pour vous, ἐκχυνόμενον », et non pas « qui *sera versé* pour vous. » Donc, font-ils observer, c'est au moment même où Jésus parle que déjà il se livre en sacrifice. « Schanz remarque avec raison, dit Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. 544, la force de ce participe présent. C'est *dès maintenant* que le corps est donné, évidemment pour être immolé; et si l'immolation doit avoir le caractère d'un sacrifice, ce sacrifice est d'ores et déjà celui du Sauveur. » De même « le sang est répandu, *au présent*, représentant *le futur* quant à la réalité des faits... Mais, *dès ce moment*, cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe, le sang dont parle l'Exode à l'occasion de l'ancienne alliance étant le sang des victimes ». Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 355-356.

Cette interprétation est assez communément admise et il faut reconnaître qu'elle s'appuie sur la grammaire : le participe présent ne désigne pas le futur, surtout lorsqu'il est l'attribut d'un verbe qui est lui-même au présent. Tel est le cas : « Ceci *est*, ἐστιν, mon sang répandu, ἐκχυνόμενον »... « Ceci *est*, ἐστιν, mon corps.... *donné*, διδόμενον. » Lamiroy, *De essentia...*, Louvain, 1919, le prouve longuement, p. 206-208. Il fait appel aux grammaires du Nouveau Testament (Moulton, Robertson, Blass-Debrunner). Il montre que les textes de l'Écriture où on a cru observer que le participe présent était employé pour le futur, ont été allégués à tort. D'autre part, le cardinal Billot, *De sacramentis*, Rome, 1896, p. 597, fait observer à bon droit que, si la Vulgate a traduit le présent ἐκχυνόμενον, par le futur *effundetur*, on n'est pas obligé de lui donner la préférence : Nous sommes tenus de croire que dans les passages dogmatiques, elle ne contient aucune erreur; mais nous avons le droit de penser qu'elle ne rend pas toujours la force du texte original.

A cette preuve tirée de l'emploi de participes qui ne sont pas au futur, on a opposé certaines objections. La langue employée à la cène n'était pas le grec, les participes présents, διδόμενον, ἐκχυνόμενον, traduisent-ils exactement les paroles de Jésus? De plus, la mort du Christ était proche, elle aura lieu quelques heures plus tard. Le présent ne pouvait-il pas être employé pour désigner un acte qui allait presqu'aussitôt s'accomplir? D'autre part, à l'époque où les Synoptiques écrivaient, l'eucharistie était célébrée : on y représentait la passion du Christ comme un fait accompli : sous l'influence des formules employées alors, les évangélistes n'ont-ils pas été portés à mettre au présent les paroles de Jésus? Enfin, il est difficile d'expliquer comment à la cène le sang du Christ fut versé. Aussi le constate-t-on sans surprise : des hommes qui certes savaient le grec, saint Jean Chrysostome par exemple, *Hom. in Matth.*, *P. G.*, t. LVIII, col. 738, donnent ici au participe le sens d'un futur et font parler Jésus du sang qu'il devait verser sur la croix.

Après avoir présenté cette remarque, le P. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1564, conclut que « cette discussion a peu de conséquence; l'une et l'autre interprétation, ajoute-t-il, sauvegarde et le caractère sacrificiel de l'eucharistie et sa relation essentielle à la mort du Christ».

Rien n'est plus vrai. Ou bien, on laisse au participe présent sa signification obvie, et alors force est d'admettre que Jésus présente son corps comme déjà immolé au cours même de la cène, son sang comme répandu en sacrifice non seulement sur la croix, mais au cours du repas d'adieu. Ou bien on attribue aux mots : « *donné, répandu pour vous* » le sens d'un futur. Le Christ annoncerait donc la mort expiatoire du Calvaire; mais déjà, il ferait savoir à la cène qu'à l'instant même où il parle, il se livre à son Père afin d'être mis à mort pour ses disciples. Offrir ainsi son corps et son sang, c'est poser le premier acte de l'immolation qui se continuera au Golgotha.

e) *Le Christ dit-il en termes exprès que le fait de s'offrir en nourriture le constitue à l'état de victime ?* — Jadis, pour le démontrer, Franzelin a proposé un argument ingénieux, mais qui pourtant n'est plus guère présenté aujourd'hui.

Ce théologien fait observer que, d'après certains manuscrits, la formule de Paul sur le pain est la suivante : « Ceci est mon corps *rompu* pour vous », ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον. Il croit donc pouvoir construire le raisonnement qui suit : D'après l'Apôtre, Jésus dit : « Ceci est mon corps *mis à votre disposition en l'état de nourriture* à la manière du pain que partage le père de famille pour le distribuer. » Or, la formule de Paul ne peut contredire celle de Luc, puisque toutes deux expriment une même pensée du Christ; et cet évangéliste fait dire à Jésus « Ceci est mon corps *donné pour vous*, διδόμενον », c'est-à dire « *livré pour vous en sacrifice* ». Ainsi serait-il démontré que Jésus s'immola non seulement quand il mourut pour nous, mais encore quand il se mit à la disposition de ses disciples en l'état de nourriture. Il fut donc victime à la cène aussi bien qu'à la croix. Comme la passion, le repas d'adieu fut un sacrifice. Franzelin, *Tract. de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1899, p. 362.

A ce raisonnement, on pourrait faire plus d'une objection. Il suffit d'observer que sa base est peu solide : on s'accorde aujourd'hui à considérer les divers participes, κλώμενον, διδόμενον, ajoutés à la formule de Paul : « Ceci est mon corps pour vous », comme des gloses explicatives mal attestées par les manuscrits et qui ont été imaginées pour compléter une finale abrupte, expliquer un texte elliptique. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1053.

f) *Le Christ offre à la cène le sacrifice qui scelle une nouvelle alliance.* — C'est au contraire en faveur du caractère sacrificiel du repas d'adieu un argument de la plus haute valeur, qui se dégage du lien mis par le Christ entre l'effusion du sang et la *conclusion d'une alliance*. Les quatre témoins attestent cette pensée. Selon Matthieu et Marc, Jésus a dit : « *Ceci est mon*

sang de l'alliance. » Paul et Luc placent sur les lèvres du Christ cette phrase : « *Cette coupe (est) la nouvelle alliance en mon sang.* »

Or, les apôtres connaissaient par les Écritures et les usages liturgiques les sacrifices de l'alliance. Ils savaient que le sang d'animaux avait cimenté l'union d'Abraham et de Jahvé. Gen., xv, 18. Ils n'ignoraient pas qu'au Sinaï des holocaustes avaient scellé l'alliance d'Israël et de son Dieu. Ex., xxiv, 3 sq. Ce symbolisme apparaissait dans tous les sacrifices, surtout dans les rites d'expiation. Parce que les fautes faisaient perdre l'amitié du Seigneur, sans cesse des aspersions offraient à Jahvé, dans le sang de victimes bien choisies, la vie même du pécheur en réparation de ses offenses. « La liturgie solennelle du *Kippour*... donnait le ton aux rites les plus humbles mais semblables de chaque jour. En projetant sur les expiations particulières, images réduites de la grande expiation collective, l'idée de la substitution..., elle apprenait au pécheur, chaque fois qu'il offrait une *ḥaṭṭâ't*, que Dieu, à la vue du sang, voulait bien considérer les péchés comme transmis à la victime et punis par la mort ; qu'il daignait prêter l'oreille aux protestations d'amour et de dévouement que les aspersions faisaient retentir dans le sanctuaire. » Ainsi renouvelait-il sans cesse son alliance avec les membres de son peuple. Médebielle, *op. cit.*, p. 288.

Si ces pensées étaient familières aux Douze, on devine comment ils comprirent les paroles du Christ : *Ceci est mon sang de l'alliance. Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.* Il leur fut impossible de ne pas croire que Jésus s'offrait à Dieu en victime pour *expier leurs fautes par sa mort*, et que déjà, pour accomplir le rite traditionnel, il faisait à la face du Père l'aspersion de son sang contenu dans la coupe. Le Christ livrait à Dieu et à ses disciples la victime qui devait sceller la nouvelle alliance entre l'Israël évangélique et Jáhvé. J. Brinktrine, *op. cit.*, p. 21-22, 25-26.

Afin même qu'il fût impossible aux apôtres de ne pas saisir le sens de l'acte dont ils étaient les témoins, Jésus voulut employer à la cène les paroles même dont Moïse s'était servi pour le pacte du Sinaï, et qui devaient être du nombre de celles que les pieux Israélites ne pouvaient oublier. Le législateur de l'antique alliance avait envoyé des jeunes gens offrir à Jahvé des holocaustes et des sacrifices d'action de grâces. Puis, il avait répandu sur l'autel la moitié du sang des victimes. Après quoi il avait lu le livre de l'alliance en présence du peuple qui répondit : « Tout ce qu'a dit Jahvé, nous le ferons. » Alors Moïse avec l'autre moitié du sang avait aspergé Israël en prononçant ces mots : « *C'est le sang de l'alliance* que Jahvé a conclue avec vous sur toutes ces paroles. » Ex., xxiv, 8.

La même déclaration est prononcée à la cène : *Ceci est mon sang de l'alliance.* Tout concorde : Déjà Jésus avait promulgué son Évangile, la nouvelle loi de Dieu, et les Douze l'avaient acceptée ; force était bien de le croire : si les paroles étaient les mêmes, c'est que les rites étaient semblables. Comme autrefois sur le Sinaï, de même à ce moment au cénacle une alliance était scellée en un sacrifice.

Il est impossible de donner au mot διαθήκη le sens d'amitié quelconque, de simple union fraternelle. Il n'est pas un synonyme de κοινωνία. Comme le fait observer Lietzmann, *op. cit.*, p. 225, si des exégètes de langue allemande ont pu être tentés de confondre les deux termes, c'est parce que le mot *Bund* signifie à la fois *alliance* et *union.* Mais le terme employé par Jésus et ici traduit n'avait pas cette signification. L'Écriture ne l'emploie pas pour désigner la simple amitié, la fraternité, mais une convention, un pacte. Ici, l'allusion indéniable à la scène de l'Exode, xxiv, 8, rend toute hésitation impossible : « Dans le sang de Jésus-Christ est conclue une alliance. » Cette pensée se trouve aussi clairement exprimée par la formule de Marc (et Matthieu) que par celle de Paul (et de Luc). Puisque l'alliance est conclue quand le sang asperge l'autel et le peuple, Jésus dit donc ces mots : « Je suis la victime dont le sang est versé pour vous... afin de sceller une nouvelle alliance avec Dieu. » Lietzmann, *op. cit.*, p. 221.

Sans doute, cette victime n'avait pas encore été mise à mort, quand elle parlait ainsi, mais parce qu'elle était le Christ lui-même, il fallait bien que Jésus fît de son vivant ce qui jadis avait pu suivre l'offrande des holocaustes. Comme celui des victimes du Sinaï, son sang devait couler à la lettre sur la croix pour être répandu sur le peuple nouveau. Mais puisque Jésus est le nouveau Moïse et fait lui-même l'aspersion, elle précéda l'effusion totale et mortelle du Calvaire. Aussi le Christ ne dit-il pas : *Ceci est mon sang, celui de l'alliance à venir*, mais *Ceci est mon sang de l'alliance.* Matthieu et Marc. De même on ne lit pas dans Paul et Luc : « Cette coupe (est) la *future* alliance dans mon sang », mais bien : « Cette coupe (est) la *nouvelle* alliance en mon sang. »

En écoutant ces mots, les convives de la cène durent se rappeler que le pacte antique avait été conclu au moment précis où Moïse avait tenu le même langage : *Ceci est le sang de l'alliance.* Puisqu'il était répandu sur eux comme un moyen de les unir à Dieu, le sang du Christ, à l'instant même où Jésus le présentait comme celui du nouveau pacte d'amitié, devait être déjà d'une certaine manière celui d'une victime expiatoire. Il fallait donc qu'à ce moment même Jésus se constituât en état d'immolation. Il devait alors, non seulement par le désir, mais par un acte extérieur et public, apparaître comme la victime des temps nouveaux. Il n'y a ni deux hosties, ni deux sacrifices : mais à la cène commence l'holocauste qui au Calvaire doit être consommé. De la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1924, p. 53-54.

On a prétendu, il est vrai, que le mot διαθήκη ne signifiait pas *alliance* mais *testament.* Luther avait déjà fait cette remarque : *De captivitate babylonica*, édit. Weimar, t. vi, p. 523. Nombre d'exégètes protestants et de critiques non catholiques ont adopté cette opinion. Récemment, elle a été de nouveau défendue par Dibelins, *Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 88. Pour démontrer cette thèse, on allègue des passages parallèles, dit-on, où le mot διαθήκη a le sens de *testament*, ainsi Luc., xxii, 29, et Heb., ix, 15. On fait encore observer que les versions latines ont traduit dans les récits de la cène διαθήκη par *testamentum*, et que les inscriptions et les papyrus donnent toujours ce sens à ce mot.

Ces arguments démontrent-ils ce qu'on veut en conclure? Le premier texte allégué, celui de Luc, semble ne rien prouver : l'évangéliste rapporte ces mots de Jésus : « Je vous prépare, διατίθεμαι, un royaume, comme mon Père me l'a préparé, διέθετο. » Ces paroles ne donnent en réalité aucun renseignement sur le sens de la formule de la cène. Personne n'a jamais nié d'ailleurs que le mot διαθήκη ne signifie parfois *testament.* Tel est le sens, à coup sûr, qu'il a, dans Hebr., ix, 16 : « Là où il y a un *testament*, διαθήκη, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne. » Mais dans le même développement, quelques lignes plus haut et un peu plus bas, il semble bien nécessaire de traduire autrement ce même terme. L'épître parle « des transgressions commises sous la première διαθήκη ». ix, 15. Ce sont évidemment celles de l'ancienne *alliance.* On retrouve la même expression au ℣. 18. Un peu plus loin encore aucun doute n'est possible. L'auteur

reproduit la phrase de l'Exode : « Voici le sang de l'*alliance* (διαθήκης), que Dieu a conclue avec vous » ℣. 20. Il est difficile de découvrir une preuve qui démontre mieux que le mot διαθήκη signifie dans l'Écriture tantôt *alliance* et tantôt *testament*. On peut même se demander si parfois il n'exprime pas en même temps ces deux notions. Ainsi le contexte seul permet de fixer le sens. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 184-185.

Sans doute, le mot διαθήκη dans les inscriptions et les papyrus ne signifie pas *alliance*. Mais il suffit qu'il ait ce sens dans l'Écriture. L'objection tirée du fait que la Vulgate a traduit ce mot par *fœdus* et non par *testamentum* n'est pas plus recevable. Jésus n'employait ni le latin ni le grec. Pour connaître sa pensée, il faut se rappeler quel est le sens du mot traduit dans les Septante par διαθήκη. Ce terme *berît* est bien connu. Pris au sens religieux, tantôt il signifie *ordonnance, loi, règlement divin*, tantôt il désigne *une alliance, l'union avec Dieu*. Il est facile de voir comment les deux sens sont connexes : une *alliance* fait *loi* pour les deux contractants; un *ordre* met en *bonnes relations* celui qui commande et celui qui obéit. Les Septante ont constamment rendu *berît* par διαθήκη, *ordonnance, disposition*, et non par συνθήκη, acte, convention. On a donné de ce fait une explication fort plausible : l'alliance de Jahvé avec Israël n'est pas un contrat entre égaux. L'un est le maître, l'autre le serviteur. Alors même que, par pure bonté, Dieu s'engage à l'égard de son peuple, il fait l'offre, il impose des conditions, il commande l'obéissance, il punit les révoltes. On comprend donc à merveille que le mot διαθήκη ait été préféré pour la traduction de *berît*. Soucieuses de rendre littéralement la pensée biblique, les versions latines devaient naturellement être portées à traduire ce terme par *testamentum*. Encore ne l'ont-elles pas fait toujours. Précisément dans la parole de l'Exode par laquelle Moïse promulgue l'antique *alliance*, *berît* est rendu par *fœdus*. « *Ecce sanguis fœderis* : Voici le sang de l'*alliance*. » Ex., xxiv, 8.

La conclusion s'impose. Il est impossible d'affirmer que le mot διαθήκη dans l'Écriture signifie exclusivement et toujours *testament*. Pour connaître sa signification exacte, il est nécessaire d'examiner le contexte, de tenir compte de toutes les circonstances et de suivre les bonnes règles d'interprétation du langage humain.

Or, dans les deux récits de la cène, ceux de Paul et de Luc, à côté du mot διαθήκη, *testamentum*, se trouve le mot καινή, *novum*. Il y a donc ici quelque chose qui se substitue, non à un testament, mais à l'antique contrat conclu entre Israël et Jahvé. Il faut traduire : « Cette coupe est la *nouvelle alliance*. » D'autre part, la ressemblance totale, l'identité absolue qu'on relève entre la phrase de Moïse et celle de Matthieu et Marc oblige à conclure que dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une convention de Dieu avec son peuple. Donc il est impossible que dans la formule de la cène le mot διαθήκη ne désigne rien qu'un *testament*. Ou bien on doit croire qu'il signifie *alliance* et pas autre chose; ou mieux, puisque *berît* peut vouloir dire aussi bien *disposition* que *pacte;* puisque l'Épître aux Hébreux, *loc cit.* (voir encore Gal., iii, 13-17), semble présenter les paroles de Jésus au repas d'adieu à la fois comme ayant conclu un nouvel accord entre Dieu et Israël et comme ayant trouvé leur accomplissement par la mort du Christ ou enfin, puisqu'on doit « tenir compte du sens normal » du terme διαθήκη, on est autorisé à voir dans le sang de Jésus celui d'une alliance nouvelle qui est son *testament*. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 355. « Ce n'est d'ailleurs qu'une question de nuance. » On a déjà fait observer avec raison « qu'il est facile de passer d'un sens à l'autre et que beaucoup d'écrivains catholiques (Bossuet par exemple) se sont plu à montrer dans l'Eucharistie le *testament du Seigneur*. Lebreton, *Diction. apol.*, art. *Eucharistie*, col. 1565.

Völker reconnaît que ces mots doivent s'expliquer par le récit de l'Exode et il conclut, lui aussi, qu'est annoncée ici une alliance dans le sang, dans le sacrifice du Christ. Mais il ajoute : « Est-il vraisemblable que Jésus lui-même ait fait de sa mort un équivalent des sacrifices rituels juifs et de tous leurs effets? Étant donnée la position prise par le Maître à l'égard du service du Temple, il apparaît comme souverainement invraisemblable qu'il ait attribué à son supplice cette conception à la fois judaïque et cultuelle. L'agonie de Gethsémani établit d'ailleurs le contraire. La déclaration : « Ceci est le sang de la nouvelle Alliance » ne peut pas émaner de Jésus, elle exprime la foi de la communauté primitive vingt ans après la cène, lorsqu'elle eut abandonné le culte du Temple. » *Op. cit.*, p. 42.

On le voit, cette affirmation est une hypothèse gratuite. L'auteur ne démontre pas et il ne pourra jamais prouver qu'à sa mort Jésus dut prendre par rapport à l'ancienne alliance l'attitude qu'il avait adoptée pendant sa vie. Völker est même obligé, pour établir sa thèse, de nier l'authenticité des paroles du Christ et il ne le fait pas pour des motifs de critique textuelle. Son opinion se heurte à un fait historique indéniable : c'est à Jésus et non à ses disciples que toute l'antiquité chrétienne attribue la fondation du Nouveau Testament. Quant au récit de Gethsémani, il ne contredit en rien les mots : *Ceci est mon sang de l'alliance*. Jésus a fort bien pu prononcer cette phrase et demander ensuite à son Père que s'*éloignât de lui le calice*, surtout s'il faisait suivre cette prière de l'acceptation du bon plaisir divin.

Mais si Völker a tort de faire remonter l'origine de ces mots aux premières communautés chrétiennes et non à Jésus, il a raison d'écrire : « Dès que cette pensée fut admise, la cène, le repas du Seigneur, fut assimilée aux sacrifices du temple, et on lui attribua toutes les vertus qu'avaient les antiques offrandes : par elle on glorifiait Dieu et on lui rendait grâces, on l'apaisait et on se le rendait favorable. Par elle, on entrait en communion immédiate avec Jahvé. » *Op. cit.*, p. 45-50.

Völker a aussi raison de le faire remarquer : Les mots : « Ceci est mon sang de l'alliance », supposent nécessairement qu'à l'époque où ils étaient prononcés, donc dès la première génération chrétienne, le sacrifice s'opérait sous les deux espèces et non pas seulement avec le pain, comme le croit Lietzmann. S'ils ont été prononcés par Jésus, on doit conclure qu'il avait institué l'eucharistie sous les deux espèces. Le sang était un élément essentiel pour la conclusion d'une alliance calquée sur celle de l'Ancienne Loi. *Op. cit.*, p. 43, 44.

g) Le Christ ne dit-il pas, d'après saint Luc, que la COUPE *de l'alliance est répandue pour les Douze, donc que la* CÈNE *est un sacrifice*? — Étudiant de plus près la formule que le troisième évangile fait prononcer par le Christ sur le vin, certains auteurs ont cru y découvrir une nouvelle preuve de l'immolation du Christ à la cène. La phrase est la suivante : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Aux premiers mots, *ceci est la coupe*, τοῦτο τὸ ποτήριον, faut-il rattacher les derniers qui sont au même cas, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, *répandue pour vous?* Le sens serait alors : *Cette coupe versée pour vous est la nouvelle alliance dans mon sang*. Un bon nombre d'interprètes — et ce ne sont pas seulement des théologiens catholiques, mais encore des grammairiens ou des critiques indépendants — adoptent cette traduction.

Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 37, note 2 et Lamiroy, *op. cit.*, p. 210-211. Il est alors naturel de conclure : « *Mon sang tel qu'il est dans la coupe, mon sang à la cène* déjà et non pas seulement sur la croix est celui d'une victime, d'un sacrifice. Sans doute, il n'y a pas de différence entre celui qui est versé au Calvaire et celui qui l'est au repas d'adieu. Mais au Golgotha, ce n'est pas une coupe qui a été répandue *pour les apôtres*. Le Christ par les mots cités plus haut ferait donc allusion au sacrifice de la cène. C'est de cette oblation qu'il parlerait en disant : « cette coupe versée *pour vous* est la nouvelle alliance dans mon sang. »

Cette traduction est contestée. Bien qu'étant au nominatif, le dernier membre de la phrase, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, pourrait se rapporter au mot qui le précède immédiatement, αἵματι; car si ce dernier est au datif du moins est-il du même genre, il est neutre. La phrase signifierait donc : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang lequel est versé pour vous. » Telle est l'interprétation que propose le P. Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 545, et elle n'est pas seulement la sienne. L'argument ne peut plus alors être présenté.

Quelle est la bonne version? Il est difficile de le savoir, car la phrase de Luc, étrange à première vue, s'explique par son origine. Le troisième évangéliste, comme le fait observer P. Batiffol, *L'eucharistie*, 8e éd., Paris, 1920, p. 131, semble bien avoir ajouté à la formule de Paul : *Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang*, la fin de la phrase de Marc : « répandu pour beaucoup ». (Il a écrit *pour vous* comme il l'avait fait en parlant du pain et à l'imitation de l'apôtre.) Pourquoi a-t-il ainsi juxtaposé l'une et l'autre locution? Est-ce pour affirmer que la coupe et non pas seulement le sang est répandue, en d'autres termes pour attester que la cène est déjà un sacrifice? Est-ce pour un autre motif? Aussi longtemps que cette question n'aura pas été résolue, il sera impossible de tirer de cette particularité du texte une preuve en faveur du caractère sacrificiel de la cène.

h) *Le Christ s'offre pour être sur la croix l'agneau pascal de la délivrance.* — La cène peut être rapprochée d'une autre institution, la Pâque juive, et cette comparaison permet de mieux comprendre ce que fut le repas d'adieu.

Inutile de vouloir résoudre ici des problèmes fort discutés : quel jour de *nisan* Jésus-Christ fit-il avec les Douze au cénacle le repas dont les Synoptiques nous ont conservé le souvenir? A-t-il observé toutes les prescriptions du rituel juif? Si oui, comment a-t-il soudé au festin pascal l'institution de l'eucharistie? Il suffit de relever les paroles indiscutées que nous a conservées l'Écriture et les faits indéniables qu'elle nous rapporte. Si Matthieu et Marc, dans leur récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples, ne signalent pas en termes exprès l'accomplissement du cérémonial de la fête juive, du moins tout aussi fortement que Luc, XXII, 8 et 13, ils nous font savoir que le banquet du cénacle fut célébré sur l'intention de Jésus désireux de « manger la Pâque avec ses disciples ». Marc., XIV, 12-16; Matth., XXVI, 17-19. Quant au troisième évangéliste, il a, dans sa relation de la cène, reproduit une parole du Christ manifestant de la manière la plus expresse cette volonté : « J'avais un grand désir de manger cette Pâque avec vous. » XXII, 15. Ainsi Jésus meurt dans la semaine où les Juifs célèbrent cette fête. Il est lui-même, dit Paul, notre agneau pascal immolé pour nous. I Cor., V, 7. On ne peut donc en douter : la cène ne fut pas sans aucun rapport avec la fête juive. Ou bien Jésus, respectueux de la Loi jusqu'au bout, a voulu, avant de célébrer l'eucharistie, accomplir une fois encore entièrement la Pâque légale : telle est l'opinion commune parmi les catholiques; ou bien il l'a « remplacée par l'institution d'une Pâque nouvelle qui ne pouvait se substituer à l'ancienne sans que celle-ci fût rappelée et comme célébrée dans celle qui lui succédait, l'agneau pascal étant inutile quand le Christ se donnait lui-même en nourriture. » Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, p. 337. Pour prétendre qu'il n'y a aucun rapport entre le repas d'adieu de Jésus et la Pâque juive, Lietzmann, *op. cit.*, p. 211-213, il faut supprimer les affirmations très claires des Synoptiques ou leur dénier sans aucune raison toute valeur : cette opinion n'est pas près de s'imposer. Voir Völker, *op. cit.*, p. 17 sq.

Or, si à l'origine l'immolation de l'agneau pascal fut, d'après la Loi, le rite qui permit la préservation des premiers-nés d'Israël, si elle devint dans la suite un mémorial de délivrance, elle fut en même temps un sacrifice. L'Exode, XII, 27, le déclare formellement : « Quand vos enfants vous diront : Que signifie pour vous ce rite sacré? vous répondrez : c'est un *sacrifice* de Pâque en l'honneur de Jahvé qui a épargné la maison d'Israël lorsqu'il frappa l'Égypte. » On trouve une affirmation semblable dans Ex., XXXIV, 25. Les écrivains du Nouveau Testament, Marc, XIV, 12, Luc, XXII, 7 et Paul, I Cor., V, 7, parlent eux aussi de l'*immolation* de la Pâque, ils emploient pour la désigner le verbe qui dans les Septante traduit d'ordinaire le mot *sacrifier*, Ex., XII, 27. Voir Berning, *Die Einsetzung der h. Eucharistie*, Munster, 1901, p. 149; Touzard, *La Pâque juive*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1914, t. XVII, p. 32 sq.; Lamiroy, *op. cit.*, p. 62; Pirot, art. *Agneau Pascal* dans *Suppl. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 157-158.

Donc, la mort de Jésus est un sacrifice, l'immolation d'un agneau pascal. Brinktrine, *op. cit.*, p. 31-33. C'est bien ce qu'affirme saint Luc. Il nous rapporte ce que Jésus dit avant d'instituer l'eucharistie : « Je ne mangerai plus cette Pâque jusqu'à ce qu'elle soit accomplie *dans le royaume de Dieu*. Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au moment *où le règne de Dieu sera venu*. » Y a-t-il allusion aux joies des élus dans l'autre monde? On peut et on doit même le penser. Car Jésus avait comparé le bonheur ultraterrestre aux jouissances d'un banquet, Matth., VIII, 11; puis, peu après l'institution de l'eucharistie, il devait faire aux apôtres cette promesse : « Je vous prépare *un royaume* comme mon Père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez à table dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes pour juger les tribus d'Israël. » Luc., XXII, 29-30.

Pourtant cette explication à elle seule ne permet pas de comprendre complètement la parole du Christ. Sans doute, « la pleine réalité se trouvera dans l'éternité bienheureuse après la résurrection ». Mais, si le royaume de Dieu ne se réalise complètement qu'au ciel, il commence déjà sur la terre. Jésus l'a dit maintes fois. Donc, en ce monde déjà, la figure de la Pâque doit disparaître devant une réalité plus parfaite. A la présentation de deux éléments juifs, l'agneau et la coupe de vin, le troisième évangéliste fait succéder immédiatement le don du corps et du sang du Christ. Le parallèle est indéniable. « Luc... n'a parlé de la Pâque juive que pour lui donner son congé et dans les termes qui en faisaient plus expressément la figure de la Pâque nouvelle, c'est-à-dire de l'eucharistie. » Elle est vraiment « la réalité divine qui dans le royaume de Dieu donne sa plénitude à la fête antique. Le règne du Très-Haut commence ici-bas pour s'achever au ciel. Les paroles de Jésus dans saint Luc embrassent les deux perspectives; mais la première, celle de la terre, a déjà une réalité qui accomplit la Pâque juive. » Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, p. 542-543; Berning, *op. cit.*, p. 149-151. Cette vérité se manifeste si bien que les critiques les plus indépen-

dants s'accordent avec la théologie la plus orthodoxe pour le reconnaître. « L'évangéliste considère évidemment la dernière cène comme une fête pascale; il voit dans l'eucharistie elle-même une Pâque dont la réalité apparaîtra lorsque le royaume de Dieu sera venu. Les paroles : « Je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu » ne sont pas à prendre pour une simple allusion aux joies du royaume éternel... » ou au salut des hommes dans le ciel. « Mais il s'agit surtout de *cette* Pâque, de celle que Jésus va célébrer en ce moment, c'est-à-dire de la Pâque eucharistique. *C'est celle-là qui a son accomplissement dans le royaume de Dieu.* » Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 526.

Ainsi, à l'agneau immolé sur la croix les Douze participent au cours de la cène. Il faut donc que le corps et le sang de l'eucharistie consommés par eux soient ceux d'une victime. On ne mangeait pas de viandes immolées à la divinité si *auparavant* l'animal auquel elles avaient appartenu n'avait pas en fait été offert en sacrifice. Or, à ce moment de la cène, le Christ n'a pas encore été mis à mort. Jésus n'a pas rendu son dernier soupir. C'est donc pour un autre motif que déjà son corps et son sang consommés par les apôtres sont ceux de l'agneau pascal; c'est parce qu'à cet instant ils ont été offerts à Dieu par le Christ pour l'immolation sanglante du Calvaire.

Ces pensées ne sont pas seulement celles de théologiens croyants. Personne ne les a peut-être exposées avec plus de force et de clarté que A. Loisy, *op. cit.*, p. 523. « L'idée qui domine le récit de la cène dans les Synoptiques est que l'eucharistie devient la vraie Pâque des enfants de Dieu, le vrai sang de l'alliance; et l'eucharistie est cela, parce qu'elle figure et qu'elle est, en quelque façon, le Sauveur immolé pour le salut des hommes, comme l'agneau pascal a été immolé jadis pour le salut d'Israël... Cette conception de l'eucharistie est déjà dans saint Paul. La notion de sacrifice y est aussi apparente que celle de la communion à Jésus. »

Le Christ est notre Pâque à la cène : donc là déjà il est l'agneau immolé pour notre délivrance. Or, puisqu'il ne l'est pas encore par l'effusion du sang, il l'est par le don de sa vie à son Père pour l'holocauste sur la croix. Rien de plus juste que le mot cité plus haut : l'eucharistie est la vraie Pâque des enfants de Dieu, *parce qu'elle est en quelque sorte* le Sauveur immolé pour le salut des hommes. Le sang ne coule pas encore; mais déjà il est versé par le don du Christ et l'acceptation de Dieu.

i) L'acte de la cène est expressément présenté comme une partie intégrante du sacrifice de la passion. — Ne peut-on pas aller plus loin et montrer déjà dans le repas d'adieu un sacrifice, parce qu'il est donné comme le premier acte de la passion sanglante du Christ?

A coup sûr, la mort de Jésus fut la partie essentielle de son immolation, l'acte qui, selon le mot prononcé par le Sauveur, lui-même, *consomma* l'holocauste. Joa., XIX, 30. Est-ce à dire que le seul moment où le Christ exhala son dernier soupir fut celui où s'opéra son oblation sanglante? Comme on l'a toujours cru, et ainsi que le prouve le mot traditionnel qui la désigne, comme le montrent à merveille tous les évangélistes, la *passion* se composa de toutes les *souffrances* physiques et morales qui amenèrent la mort de Jésus. Saint Thomas, par exemple, la fait commencer à la trahison de Judas. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIII, a. 5, ad 3um.

Or, dans chacun des récits de la cène, la pensée de la passion est mise en un puissant relief. Matthieu et Marc ne font connaître que deux épisodes du repas d'adieu : l'annonce de la trahison de Judas et l'institution de l'eucharistie. Ils consacrent un aussi long développement à la relation de l'un (Matth., XXVI, 20-25; Marc., XIV, 18-21) et de l'autre fait (Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25). Ils les introduisent tous deux par la même formule : *Pendant qu'ils mangeaient*, comme s'ils voulaient opposer la malice du traître à la bonté du Sauveur. Luc s'étend davantage sur les conversations tenues au cénacle. Mais en premier lieu et aussitôt après la présentation du pain et du vin eucharistiques, il fait annoncer par le Christ la trahison de Judas. XXII, 21-23. Paul ne parle de la cène que pour en rappeler l'origine et la sainteté afin de combattre les abus de Corinthe; il n'avait donc pas à mentionner les circonstances étrangères à l'institution de l'eucharistie et qui ne confirment en rien sa thèse. Néanmoins, il ne put s'empêcher d'écrire lorsqu'il voulut indiquer la date de la cène : « Ce fut dans la nuit *où Jésus fut livré*, » I Cor., XI, 23, comme s'il était impossible de séparer le repas d'adieu de la trahison de Judas.

D'autre part, cet événement fit certainement souffrir Jésus. Les disciples eux-mêmes en furent *profondément attristés*. Le langage du Christ révèle ce qu'il endure : « La main de celui qui me livre est avec moi à cette table... Le Fils de l'homme s'en va, mais malheur à celui par lequel il est trahi, il vaudrait mieux pour cet homme n'être pas né. » Matth., XXVI, 24; Marc., XIV, 21; Luc., XXII, 21. Impossible d'ailleurs que Jésus soit insensible à cet événement. Rien de ce qui est humain, à l'exception du péché, ne lui est étranger. D'ailleurs aussitôt après la cène, alors qu'il n'a encore été soumis à aucun mauvais traitement, il éprouve de l'*angoisse* et il déclare que son âme est *triste jusqu'à la mort.* Matth., XXVI, 37-38. Pourtant il n'était alors soumis qu'à des souffrances morales, mais elles sont représentées comme très douloureuses. Si le mot *passion* a un sens, on doit soutenir qu'il peut leur être appliqué. Elles débilitèrent son corps, elles contribuèrent avec tous les supplices postérieurs à le faire mourir, elles furent un des coups qui l'ont tué. A Gethsémani déjà, « la sueur de Jésus, dit l'Évangile, devint *comme des gouttes de sang* qui coulaient jusqu'à terre. » Luc., XXII, 44.

Ainsi encadrée entre la trahison de Judas et l'agonie du Jardin des Oliviers, l'institution de l'eucharistie donnée par Jésus aux Douze, alors qu'il sait, qu'il déclare devoir être abandonné d'eux, Matth., XXVI, 31, renié par Pierre, Matth., XXVI, 34; Marc., XIV, 30; Luc., XXII, 34, et trahi par Judas, ne peut pas n'avoir pas été accompagnée d'une profonde tristesse. Non seulement Jésus annonça son immolation, s'offrit en holocauste, institua un mémorial de sa mort et fit participer ses disciples au nouvel agneau pascal; mais déjà son cœur saigna, déjà ce fut la passion, déjà commença et se continua le sacrifice qui se consommera sur la croix.

C'est là, dit Bérulle aux protestants, « ...le premier pas » de Jésus « pour aller à la mort, soit intérieurement en la pensée de son cœur, soit religieusement en la cérémonie qu'il institue, soit extérieurement en partant du cénacle pour aller au jardin où il devait verser son sang... et où l'ennemi avait son rendez-vous pour le prendre et le conduire au Calvaire... Vu et considéré que le Fils de Dieu n'aura pas attendu de s'offrir à la mort le seul instant de sa souffrance, et que sa charité aura prévenu et désarmé la malice et la rage des Juifs, et que nous le voyons en ce dernier souper n'avoir autre propos en la bouche avec ses apôtres que de sa mort et de sa passion, et qu'il la voyait présente au cœur et au dessein de Judas qui était avec lui en la même table et qu'il faisait même lors un mémorial perpétuel de cette souffrance, et qu'il

donnait à cette Pâque nouvelle et chrétienne le même agneau qui devait mourir pour notre rédemption à la croix... faut-il donner la géhenne à vos esprits pour vous faire croire qu'il a plu à Notre-Seigneur en l'acte de son testament de se souvenir de sa mort, et en présenter à Dieu l'offrande et l'acceptation volontaire? » Discours II, *Du sacrifice de la messe célébré en l'Église chrétienne*, c. XII, *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, p. 700-702.

j) Est-il démontré encore par l'agonie de Gethsémani que l'acte de la cène a constitué Jésus à l'état de victime pour le sacrifice sanglant? — Le P. de la Taille, non content de mettre fort bien en valeur l'argument qui précède, *op. cit.*, p. 85-88, croit pouvoir le compléter de la manière suivante.

Après la cène, à Gethsémani, Jésus dit ces mots : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi; cependant qu'il ne soit pas fait comme je veux, mais comme vous voulez. » Matth., XXVI, 39; cf. Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42. Donc, à ce moment, le Christ voit qu'il lui faut boire une coupe dont il désirerait qu'elle s'éloignât. Or, au contraire, avant la cène, il paraissait pleinement libre et très désireux de se donner pour nous. Pourquoi ce changement? Parce qu'au repas d'adieu, Jésus s'est livré en holocauste à son Père et que cette oblation a été acceptée. Il est donc obligé d'exécuter, quoi qu'il lui en coûte, ce qu'il a promis. Cette explication concilierait des textes en apparence contradictoires, les uns où il est affirmé que Jésus s'est offert librement à une mort que son Père ne lui avait pas imposée par un précepte proprement dit; les autres qui louent son obéissance dans sa passion et sur la croix. De la Taille, *op. cit.*, p. 89.

Ce raisonnement est ingénieux. Mais peut-on le présenter sans dépasser le témoignage des Synoptiques? Ils nous affirment que, dans sa prière, Jésus fait appel à la toute-puissance de son Père, qu'il exprime le désir de ne pas boire la coupe de la passion, mais qu'en même temps il déclare soumettre sa volonté humaine à la volonté divine. C'est beaucoup assurément, mais c'est tout. Aussi d'innombrables commentateurs ont lu cette prière sans jamais soupçonner qu'elle affirme le caractère sacrificiel de la cène. Elle ne l'attesterait d'ailleurs que si, avant l'institution de l'eucharistie, Jésus ne s'était pas encore offert à son Père; si, jusqu'à ce moment, il était libre de s'immoler sur la croix, s'il lui avait été impossible de faire auparavant la prière de Gethsémani. En était-il ainsi? Les Synoptiques ne le disent pas, ils ne donnent aucune réponse à cette question. Il semble donc impossible de démontrer par la seule teneur de la supplication de Jésus à Gethsémani que la cène fut un sacrifice.

k) Conclusion. — Force est de le constater : après avoir écouté le langage et vu le geste de Jésus, les Douze durent croire qu'il offrait un sacrifice. Le Christ renonçait, en l'honneur de Dieu auquel il s'offrait, à des biens qui lui appartenaient, à ceux qui étaient davantage sa propriété, à son corps, à son sang et à sa vie. La victime n'était pas une de celles que nommait la loi antique, mais elle avait plus de prix encore, elle était pure entre toutes, elle était celle qu'avait entrevue Isaïe. Comme jadis les animaux étaient officiellement amenés dans le temple, Jésus se présentait solennellement à la face de Jahvé. C'était bien comme toutes les victimes de l'ancienne Loi pour être substitué à autrui : Jésus se livrait pour les Douze, à leur place et à leur profit, il substituait sa vie à la leur. Aussitôt son supplice commençait : la souffrance n'était encore que morale mais déjà, comme toute douleur, elle portait atteinte aux forces physiques de la victime. Bien plus, si Jésus ne versait pas en fait immédiatement tout son sang, si son corps n'était pas aussitôt mis à mort, du moins l'immolation prochaine était annoncée, symbolisée. Déjà elle était ratifiée par Dieu comme l'avait été le sacrifice d'Isaac avant d'être accompli. D'ailleurs, puisque déjà les Apôtres recevaient un morceau de la victime et buvaient son sang, c'est qu'à cet instant même, d'une certaine manière, l'immolation de Jésus était commencée. De même qu'autrefois sur le Sinaï le sang sacrifié avait aspergé l'autel et le peuple, de même une partie du sang de Jésus devait aller à Dieu et une partie être répandue sur les fidèles qui le buvaient : tel est bien le rite de l'alliance et de l'expiation. Ainsi encore comme en certains sacrifices, tandis que des membres de la victime étaient réservés au feu pour rester la part de Dieu et d'autres consommés soit par les prêtres, soit par eux et les donateurs, admis les uns et les autres à l'honneur d'être les convives de Jahvé et de participer à son festin, de même le corps du Christ était appelé à devenir par une mort volontaire et violente le bien propre du Très-Haut, et ce même corps était servi aux apôtres qui entraient ainsi dans la communion la plus intime qu'il est possible d'imaginer et avec Jésus et avec Jahvé. Les Douze qui furent témoins de la première cène assistaient certes à un acte inouï, sans précédent. Pourtant ils y retrouvaient ce qu'ils étaient habitués à voir en tout sacrifice, et ils pouvaient comprendre qu'à ce moment même commençait l'immolation rituelle des temps nouveaux.

2° *Autres textes néotestamentaires.* — Trouve-t-on dans d'autres récits du Nouveau Testament des textes qui confirment ou qui nient le caractère sacrificiel attribué au repas d'adieu par Paul et les Synoptiques? — 1. *Le quatrième Évangile.* — Il est certain que les formules de l'institution ressemblent fort à certaines paroles prononcées par Jésus dans le discours sur le pain de vie. Les phrases *Mangez, ceci est mon corps. Buvez, ceci est mon sang,* concordent avec les mots : *Celui qui mange ma chair et celui qui boit mon sang...* Joa., VI, 56. De même la promesse : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde,* Joa., VI, 51 (52 dans la Vulgate), fait penser à la déclaration de Jésus présentant le pain aux Douze : *Ceci est mon corps donné pour vous.* Luc., XXII, 19.

Jésus déclare-t-il donc aussi dans le quatrième évangile que sa chair est à la cène offerte en sacrifice? Les commentateurs et les théologiens qui l'affirment invoquent la promesse citée plus haut : « Le pain que je donnerai est ma chair *pour la vie du monde.* » VI, 51 (52). Cette leçon est celle qui est le mieux attestée, le plus communément admise (Von Soden, Nestle, Vogels, Loisy, Lagrange). Il en est deux autres. L'une d'elles exprime un mot qui est sous-entendu dans la leçon précédente : « Le pain que je donnerai c'est ma chair *que je donnerai pour* la vie du monde. » Ce texte qu'on retrouve en certains manuscrits a été adopté par Maldonat et Tischendorf (7e édit.). Une autre leçon rend la pensée plus claire, mais n'est attestée que par le *Sinaïticus* et Tertullien : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde est ma chair. » Elle est proposée par Tischendorf (8e édit. de Gebhardt) et par Calmes. On est tenté « d'y voir un arrangement pour aboutir à plus de netteté ». Lagrange, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 183.

Que l'on choisisse l'une ou l'autre lecture, il est certain qu'il est parlé en cette phrase de l'eucharistie et de la passion, Lagrange, *loc. cit.*; les deux idées sont « étroitement associées ». Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1921, p. 242. Cette affirmation est démontrée dans l'art. EUCHARISTIE, t. V, col. 997-998.

Une relation est établie entre trois termes : *pain, chair, vie du monde.* — Il en est deux, l'eucharistie et le corps du Christ qui sont donnés pour identiques : pain = chair. Les trois leçons s'accordent à le reconnaître. Mais à quoi doit être rapportée *la vie du monde?*

Est-ce immédiatement au pain? On s'en souvient, c'est ce que prétend la 3e leçon citée plus haut : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair ». Si on l'accepte, on est tenté de soutenir qu'à la cène déjà Jésus s'est offert en sacrifice et qu'en présentant son corps sous les apparences du pain, il l'a livré pour le salut des hommes. Ainsi pense Calmes qui adopte cette lecture. Il conclut : « Dans cette phrase... se trouvent confondues les prédictions de la passion et la promesse du pain eucharistique, et cela sans qu'il y ait équivoque; car l'eucharistie est, en même temps qu'un sacrement, *un véritable sacrifice*, un mémorial de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 252-253. Pourtant même sous cette forme : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair », la phrase de Jésus ne pourrait-elle pas faire allusion non à l'oblation de la cène, mais à l'efficacité salutaire du pain eucharistique en chacun des communiants? Jésus annoncerait alors le sacrement sans parler du sacrifice. On peut poser la question, et il est difficile, à la seule lumière du texte biblique, de la résoudre

Si au contraire on préfère l'une ou l'autre des deux premières leçons, c'est immédiatement à la *chair* que se rapporte *la vie du monde*. On lit alors : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair*. Puis on sous-entend ou on ajoute les mots : *que je donnerai*, et enfin on termine ainsi la phrase : *pour la vie du monde*. Cette fois ce qui est offert pour le salut des hommes, c'est le corps : le sacrifice de la passion est directement annoncé. Faut-il conclure qu'il n'est pas parlé de l'eucharistie comme d'une oblation? Ce serait peut-être aller un peu vite. Des exégètes détachés de toute confession religieuse sont d'accord avec les croyants pour reconnaître que *dans le contexte domine la pensée du Christ donné en nourriture comme chair et sang dans un état de mort*. Il faut en effet observer que dans les versets suivants, 53-56, Jésus insiste sur la séparation des deux éléments, images de son immolation : quatre fois il parle de l'eucharistie comme de l'acte par lequel *on mange sa chair et on boit son sang*. Pourquoi d'ailleurs associe-t-il dans la même phrase *le pain* au *corps donné pour la vie du monde?* S'il avait voulu seulement affirmer l'identité de cette nourriture avec sa chair réelle, il aurait pu dire : le pain que je vous donnerai, c'est ma chair *que vous voyez*, ma chair née de Marie, etc... Puisqu'au contraire il assimile cet aliment au corps immolé pour le salut des hommes, c'est, semble-t-il, que l'eucharistie et la passion sont une même chose, donc un même sacrifice; c'est qu'*à la cène* comme au Calvaire est offerte à Dieu la chair du Christ, ici sous l'apparence de pain, là sans voile et sous sa forme naturelle. La phrase elle-même semble l'exiger, ajoute-t-on : Qu'il soit sous-entendu (première leçon) ou exprimé (deuxième leçon), le verbe *donner* s'y trouve en réalité deux fois. Le pain que je *donnerai*, c'est ma chair que je *donnerai* (ces trois mots sont sinon expressément répétés du moins exigés par le sens) pour la vie du monde. Or le même verbe employé deux fois à si faible distance doit avoir le même sens dans l'un et l'autre cas. Conclusion : Puisque la chair *donnée* pour la vie du monde c'est celle qui est offerte à Dieu en sacrifice, *donc* le pain que Jésus *donnera*, c'est l'aliment eucharistique offert à Dieu en sacrifice. En d'autres termes, le corps du Seigneur distribué aux Douze est à la cène déjà présenté à Dieu comme la victime qui doit être immolée sur la croix. De la Taille, *op. cit.*, p. 79-81.

Ces raisonnements sont ingénieux, mais un peu subtils. En les admirant, on est tenté de se demander si tout ce qui est ainsi découvert dans le texte de Jean s'y trouve réellement. Jésus insiste sur les deux éléments *nourriture* et *breuvage* : ne serait-ce pas tout simplement parce qu'en fait le fidèle doit accomplir les deux actes : *manger son corps et boire son sang?* De ce que le Christ, dans une même phrase, annonce l'eucharistie et la passion, faut-il conclure qu'il enseigne par ces mots l'identité de l'immolation de la croix et du sacrifice de la cène? Ne peut-on pas expliquer autrement la juxtaposition des deux promesses? Plus d'une hypothèse peut être imaginée. Le P. Lagrange propose la suivante : « Le pain donne la vie à chacun... L'immolation de la chair... donne la vie au monde. » *Op. cit.*, p. 183. Rien de plus naturel que ce rapprochement dans les discours du c. VI qui décrit les divers moyens par lesquels Jésus nourrit les âmes. Quant à l'impossibilité d'attribuer dans la même phrase au verbe *donner* deux sens différents et de comprendre ainsi le texte : « le pain que je *distribuerai* aux Douze est la chair que *j'offrirai* à Dieu pour le salut du monde », elle existerait, peut-être, si Jean était un écrivain classique, soucieux d'éviter toute redite équivoque et toute obscurité. Veut-on avoir la preuve que les auteurs bibliques emploient à faible distance le même verbe *donner* pour lui faire signifier deux actes différents, une première fois *distribuer aux hommes* et une seconde *offrir à Dieu*, il suffit de se rappeler saint Luc : Jésus « ayant pris du pain, ayant rendu grâces, le rompit et le leur (aux disciples) *donna* (*distribua*) disant : Ceci est mon corps *donné* (*offert* à Dieu) pour vous. » Luc., XXII, 19.

En réalité, après avoir ainsi pesé le pour et le contre, force est de conclure : D'après saint Jean, pain = chair du Christ = vie du monde. Mais comment le pain est-il la vie du monde, c'est ce que l'auteur ne nous a pas dit en termes exprès.

Il est un grand nombre d'autres termes du quatrième évangile où des critiques, Loisy par exemple, ont cru découvrir des allusions à la cène. Déjà il a été dit quel cas il faut faire de ces rapprochements ingénieux, mais dont la plupart sont discutables. Voir art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1068-1069.

Un passage du quatrième évangile doit pourtant être souligné, le c. XVII, qui contient la prière dite sacerdotale. Sans doute, Lagrange a pu écrire à bon droit : « Supposer avec Loisy » que cette supplication « peut être l'eucharistie particulière d'un prophète, c'est se moquer. » *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 384. Toutefois, on l'a fait observer : entre ce morceau et les pières eucharistiques de la *Didachè* (IX-XX) il reste « quelques analogies » et ce chapitre a pu être présenté comme un modèle des anaphores chrétiennes primitives. « Jésus y parle — déjà des Pères de l'Église l'avaient remarqué — comme grand prêtre, comme médiateur entre Dieu et les apôtres. Il expose à son Père qu'il a terminé son œuvre propre et il lui recommande de la continuer par ceux qu'il lui a donnés et qu'il a formés pour cela, dans l'unité de la doctrine qu'il leur a enseignée et dans l'amour que le Père a pour Lui. » Lagrange, *op. cit.*, p. 435. Ce langage et cette attitude sacerdotale, ces paroles qui ont pu inspirer les improvisateurs ou les rédacteurs des antiques liturgies du sacrifice, ne donnent-ils pas à penser qu'à la cène Jésus a vraiment fait acte de prêtre, offert à Dieu pour les siens le corps et le sang qu'il devait immoler sur la croix?

Une parole de cette prière sacerdotale encourage à le croire. Jésus dit, XVII, 19 : « Je me *consacre* moi-même pour eux (les Apôtres) afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité. » Le verbe employé est ἁγιάζω, « rendre sacré », mot qui sert pour désigner la sanctification du pontife et celle des victimes. Aussi des anciens et des modernes s'accordent-ils à reconnaître que par cette phrase Jésus déclare *s'offrir en sacrifice*. Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 88, qui cite comme tenants de cette interprétation saint Jean Chryso-

stome, saint Cyrille d'Alexandrie, Rupert, saint Thomas, Cajétan. Ainsi pensait Bossuet. Parmi les contemporains on peut encore nommer Knabenbauer, Calmes, Durand, Loisy. Voir le commentaire de Lagrange. « *Je me sanctifie pour eux afin qu'ils soient sanctifiés.* » Le sens est le suivant : *Prêtre et victime*, je m'offre à Dieu comme une chose *sainte* pour les apôtres, afin qu'ils trouvent en moi la *sainteté* dont ils ont besoin pour être à leur tour *prêtres et victimes*. Le sacrifice dont il est parlé ici est à coup sûr celui de la croix : ainsi le comprennent généralement les commentateurs de ce passage. Il faut bien noter toutefois que Jésus ne dit pas : *Je me consacrerai*, mais *je me consacre*. Il est donc tout naturel et légitime de penser qu' « à ce moment même », Lagrange, *op. cit.*, p. 448, le Christ se voue à Dieu pour être l'agneau pascal immolé sur la croix.

Ainsi d'après le quatrième évangile, le *pain de vie* est présenté comme donné pour le salut du monde; et ce peut être, non seulement à cause de son action dans l'âme des communiants, mais aussi parce qu'à la cène déjà Jésus s'offre en sacrifice : sa prière sacerdotale et notamment la phrase où il se pose en prêtre et en victime semblent bien l'attester.

2. *L'Épître aux Hébreux.* — Le concept du Christ pontife se retrouve dans l'*Épître aux Hébreux*.

Jésus y est déclaré *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech* et partant supérieur à tous les ministres de l'ancienne loi. Chaque année, le souverain pontife d'Israël, en la fête de l'expiation, pénétrait dans le Saint des Saints pour y obtenir par l'aspersion d'un sang animal une purification de ses fautes et de celles du peuple, qui était toujours à recommencer. Le Christ, *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech*, est entré par sa mort dans le ciel et, en montrant son sang à son Père, il obtint une fois pour toutes la rémission de tous les péchés, scella une nouvelle et meilleure alliance de Dieu avec les hommes. Tel est le thème que développent six chapitres de cette lettre. v-x.

On voit aussitôt l'importance du titre de *grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech*. Aussi l'auteur ne se contente-t-il pas de l'attribuer à Jésus. Pour justifier le rapprochement, il montre comment se ressemblent ces deux pontifes. Ils ont mêmes fonctions, celles de prêtre du Très-Haut, de roi de justice (Melchisédech) et de paix (Salem). vii, 1-2. L'un apparaît, l'autre est sans origine ni fin. vii, 3. Aucun ne naît de la tribu sacerdotale. vii, 13-14. Tous deux sont supérieurs à Lévi et à l'ordre d'Aaron. vii, 4-10. Chacun est unique en sa série, il est sans successeur, vii, 22-24, et n'a offert qu'un sacrifice. vii, 27. Ni l'un ni l'autre n'est investi du sacerdoce par la loi de descendance charnelle, vii, 16; ils sont l'objet d'une vocation divine. En faveur du Christ, il y eut un serment de Dieu, comme jadis pour Abraham au temps de Melchisédech. vi, 13-20; vii, 20-21. C'est ce que l'épître expose longuement. v-vii. Aussi peut-elle dire que Jésus est grand prêtre *à la ressemblance de Melchisédech*, vii, 15, et réciproquement que ce dernier a été pareil au Fils de Dieu. vii, 3.

Il est donc naturel que l'Épître aux Hébreux, à plusieurs reprises, v, 6-10; vi, 20; vii, 11, 17, 21, applique au Christ le ỷ. 4 du psaume cix (cx de l'hébreu) : « Le Seigneur l'a juré : il ne s'en repentira pas. Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech ». Déjà nous le savons par les Synoptiques, Matth., xxii, 41-46; Marc., xii, 35-37; Luc., xx, 41-44, les scribes contemporains de Jésus tenaient ce poème pour messianique et les apôtres ont partagé ce sentiment. Act., ii, 34; I Cor., xv, 25; Eph., i, 20-22; Hebr., *loc. cit.* et i, 3; v, 6, viii, 1; x, 12-13; I Petr., iii, 22.

D'après ce psaume que les Septante et le texte massorétique attribuent à David, le Messie doit être non seulement un roi conquérant, mais encore un prêtre. La fin du ỷ. 4 résout une difficulté. Puisque le Messie sera le fils de David, comment peut-il être investi du sacerdoce dont les fonctions sont réservées à la tribu de Lévi, à la famille d'Aaron? La réponse est tirée de l'Écriture elle-même. Le livre de la Genèse ne parle-t-il pas d'un roi Melchisédech qui n'appartenait ni à la famille sacerdotale, ni même à la race d'Abraham et qui fut pourtant le prêtre du Très-Haut? De même, dit le psaume, le Messie descendant de David sera souverain victorieux et investi du sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech.

Nous sommes ainsi ramenés au texte de Gen., xiv, 17-19. « Comme Abraham revenait vainqueur de Chodorlahomor et des rois qui étaient avec lui, le roi de Sodome alla à sa rencontre dans la vallée de Save, c'est la vallée du Roi. Melchisédech, roi de Salem, *présenta* du pain et du vin; *il était prêtre du Dieu Très Haut.* Il bénit Abraham et dit : Béni soit Abraham par le Dieu Très Haut qui a créé le ciel et la terre; béni soit le Dieu Très Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains. » Tel est le texte hébreu. Certains commentateurs ont pensé que Melchisédech se contenta de ravitailler Abraham et ses hommes. Toutefois la réflexion : *Il était prêtre du Dieu Très Haut* ne se comprendrait guère et serait mal placée. Elle suit immédiatement les mots : *Il présenta du pain et du vin.* Or, si ce renseignement sur le sacerdoce de Melchisédech n'était donné que pour mieux éclairer le lecteur sur cette étrange personnalité, ne semble-t-il pas qu'il devrait se trouver à un autre endroit de la phrase, à côté de la mention « roi de Salem »? On ne peut pas dire d'autre part que cette affirmation : « il était prêtre » figure là où elle est pour justifier la bénédiction donnée par Melchisédech, cette qualité n'étant pas requise pour l'accomplissement de cet acte : un roi, un père peuvent bénir. Aussi des interprètes de ce passage ont conclu que la qualité de prêtre explique la présentation de pain et de vin, et atteste son caractère d'offrande religieuse faite au Dieu Très Haut. C'est la pensée de la Vulgate : *Melchisedech, rex Salem proferens panem et vinum, erat* ENIM *sacerdos Dei altissimi*, ỷ. 18. Le texte hébreu insinue cette interprétation ou du moins ne la contredit pas. Voir Lesêtre, art. *Melchisédech, Diction. de la Bible*, t. iv, col. 939-940.

On devine quelle a été la conséquence. De nombreux écrivains chrétiens — le premier fut Clément d'Alexandrie — proposèrent cette conclusion : Le psaume cix (cx) et l'Épître aux Hébreux affirment que Jésus fut *prêtre selon l'ordre de Melchiédech.* Or, la Genèse nous apprend que le roi de Salem *offrit au Très-Haut un sacrifice de pain et de vin. Sacrifice* est donc la cène, *sacrifice* est aussi la messe. Bellarmin, Petau, Thomassin ont relevé de très nombreux textes de Pères où sont émises soit ces deux conclusions, soit l'une d'entre elles. Voir aussi De la Taille, *op. cit.*, p. 68 sq.

Aussitôt surgit une objection faite déjà par les Réformateurs du xvie siècle et maintes fois présentée. L'Épître aux Hébreux n'a nulle part proposé ce rapprochement. Or, l'auteur s'ingénie à relever les plus minuscules ressemblances qui peuvent exister entre Melchisédech et le Christ. Il les cherche à la loupe, il en découvre qui sont purement verbales, qui surprennent le lecteur moderne, à quoi celui-ci n'aurait jamais pensé. Si donc l'auteur de l'épître avait cru que le Sauveur offre en sacrifice *le pain et le vin* de la cène, comme Melchisédech a jadis fait une oblation rituelle des mêmes mets, avec quel empressement il aurait souligné cette similitude qui aurait été, en faveur de sa thèse, le meilleur argument!

Depuis longtemps (cf. S. Jérôme, *Epist.*, lxxiii, *ad Evangelum*, n. 2, *P. L.*, t. xxii, 677) on a essayé d'ex-

pliquer ce silence étrange et qui, comme l'avoue, Franzelin, *De ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868, p. 338, constitue vraiment une *difficulté*. D'abord on a fait observer que l'auteur de l'épître lui-même semble ne pas vouloir dire tout ce qui sera possible sur cette ressemblance. En effet, aussitôt après une phrase où il affirme que Jésus « est *déclaré* par Dieu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », v, 10, il ajoute immédiatement : « Sur ce sujet nous aurions beaucoup à dire et des choses difficiles à exposer, étant donné que vos oreilles sont devenues dures. » v, 11. Un peu après, vi, 1, il dit qu'il laisse « l'enseignement élémentaire sur le Christ » pour aborder « ce qui est parfait », donc des doctrines plus hautes. La comparaison du pain et du vin de la cène avec le sacrifice de Melchisédech aurait-elle été omise, parce que trop *difficile à exposer*, v, 11, aux destinataires de l'épître, ou au contraire parce que le récit du repas d'adieu décrit par les Synoptiques fait partie de l'enseignement « élémentaire » connu de tous les chrétiens? Ce serait une des « bases » de la foi que l'auteur ne croirait pas devoir « poser à nouveau ». vi, 1. Il n'est pas interdit de faire ainsi appel à l'épître pour expliquer son silence, puisqu'elle suggère elle-même cette explication.

Il semble bien d'ailleurs que l'auteur ne pouvait « guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement ». F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 531. Que veut manifestement l'épître adressée aux *Hebræi*, c'est-à-dire à des disciples venus du judaïsme et qui peut-être n'étaient pas sans regretter le culte mosaïque? Elle se propose de leur montrer qu'ils possédaient un sacerdoce supérieur à celui d'Aaron, un sacrifice plus saint que celui de la Loi : Jésus, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, a offert son sang et il est entré avec lui dans le ciel pour y obtenir la rémission de tous les péchés. Les lecteurs étaient obligés de convenir que l'immolation d'un juste sur la croix l'emportait en valeur sur celle de vils animaux. Mais si la lettre avait parlé du pain et du vin de Melchisédech et du Christ, peut-être les destinataires auraient-ils été tentés de croire au contraire que le rite mosaïque avait plus d'importance que celui des chrétiens, et que le prêtre juif possédait une dignité supérieure à celle de Jésus. En effet, la Loi faisait offrir à Dieu des gâteaux de fleur de farine et des libations de vin, sang de la grappe. Mais ces oblations étaient considérées comme beaucoup moins importantes que les sacrificee d'animaux, et elles les accompagnaient comme un complément. Si donc l'épître avait rappelé que Melchisédech et le Christ présentaient tous deux au Très-Haut du pain et du vin, quelques-uns des *Hebræi*, des juifs de la veille, auxquels était destinée la lettre auraient pu conclure à la supériorité d'Aaron et de son rituel.

De même, puisque, d'après cette épître, le Sauveur par une oblation unique obtient pour toujours la perfection aux élus, x, 14; puisque, les fautes une fois expiées, il n'y a plus lieu de faire de nouveau des offrandes pour le péché, x, 18; puisque, la répétition des anciens rites s'expliquait uniquement par leur inefficacité, x, 1-4, il était difficile d'opposer aux cérémonies légales le geste de la cène qui se réitère dans les assemblées chrétiennes. L'auteur n'aurait pu le faire sans « s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire ». Prat, *op. cit.*, p. 531. On comprend qu'il ait hésité à engager dans cette voie des lecteurs « lents à comprendre », v, 11, des « enfants », v, 13, qui ont encore besoin « qu'on leur enseigne les premiers éléments des oracles de Dieu ».

Il est une autre explication qui semble naturelle. L'Épître aux Hébreux est un écrit bien composé et où se trouvent des divisions très apparentes. Or, dans les c. viii, ix, et x, 1-18, il est parlé du sacrifice de Jésus : aux victimes juives, aux rites de la fête de l'expiation, au cérémonial de la fondation de l'antique alliance est opposée la mort du Christ sur la croix, son entrée dans le Saint des Saints du ciel avec son sang, grâce auquel est conclu un nouveau pacte d'amitié entre Dieu et le véritable Israël. Tel est le sujet de toute cette partie de la lettre. Dans la précédente, au contraire, la question étudiée est celle du sacerdoce. L'auteur ne considère pas encore le sacrifice. Déjà il sait qu'il comparera bientôt et avec complaisance, l'immolation du Christ aux holocaustes du Sinaï et du Kippour. Il se garde donc bien de troubler à l'avance l'esprit du lecteur en lui présentant alors le rite de la cène et celui de Melchisédech. Plus loin, il comparera sacrifice à sacrifice. Ici, au contraire, il oppose sacerdoce d'Aaron à sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. La mention des offrandes du pain et du vin n'eût pas été à sa place et, d'autre part, nous avons dit pourquoi elle ne pouvait pas figurer dans le long développement où les victimes juives sont comparées au sang du Christ.

Enfin, il n'est peut-être pas nécessaire de chercher tant d'explications. Les destinataires de l'épître pouvaient fort bien, comme Josèphe, *Antiq. jud.*, I, x, 2, croire que Melchisédech n'avait pas offert un sacrifice de pain et de vin, mais qu'il avait seulement donné à Abraham et à ses soldats la nourriture dont ils avaient besoin. L'auteur de l'épître aurait alors évité d'employer un argument qui aurait été sans valeur à leurs yeux.

On le voit : du silence de l'épître aux Hébreux sur une similitude possible entre la présentation du pain et du vin par Melchisédech et la bénédiction par Jésus de ces deux mêmes éléments à la cène, on ne saurait conclure que, d'après cette lettre, l'acte du Christ n'était pas un sacrifice.

Cet écrit d'ailleurs ne laisse-t-il pas entendre qu'un rapport existe entre le repas d'adieu et la mort du Sauveur? A qui en douterait, il serait facile d'opposer les trois faits suivants :

Premièrement, il est affirmé quatre fois dans cette épître, et en termes exprès, que l'immolation du Calvaire fut un sacrifice, vii, 27; ix, 14; ix, 28; x, 14. Or, à deux de ces endroits, vii, 27; ix, 14, l'auteur note que le Christ *s'est offert lui-même*, ἑαυτὸν ἀνενέγκας; ἑαυτὸν προσήνεγκεν. Deuxième fait : pour désigner l'immolation du Christ, l'épître dit tantôt qu'il a offert *son propre corps*, x, 5-10, tantôt qu'il a présenté *son sang*, ix, 12, 14, etc... Ce sang est appelé celui *de l'alliance*, x, 29; xiii, 20; *alliance nouvelle*, viii, 13; ix, 15; xii, 24; *alliance pour la rémission des péchés*, x, 16-17. Enfin, la scène du Sinaï où fut scellé dans le sang l'antique pacte de Jahvé avec Israël est rappelée en termes exprès : l'auteur cite les paroles même de Moïse : *Voici le sang de l'alliance*. ix, 18-20.

Puisqu'il en est ainsi, n'est-on pas amené à tirer la conclusion suivante : S'il est un endroit où, d'après les évangélistes et saint Paul, le Christ s'est offert lui-même, c'est le cénacle. Sans doute, au Calvaire, il mourut parce qu'il le voulut; pourtant on ne saurait nier qu'il fut crucifié *par autrui*, tandis qu'au repas d'adieu aucun tiers n'intervint. C'est lui seul qui se donna. Quant à la distinction du corps et du sang, elle ne s'opéra pas seulement au Golgotha, mais encore à la cène. Les mots de l'épître : *oblation du corps, sang, sang de l'alliance, sang de la nouvelle alliance, sang de la nouvelle alliance pour la rémission des péchés*, rappellent de la manière la plus indiscutable le vocabulaire du repas d'adieu. La phrase de

Moïse citée par l'épître est celle-là même que Luc fait prononcer par Jésus : *Ceci est le sang de l'alliance.* Ces constatations n'obligent-elles pas à reconnaître que l'auteur ne peut parler de la *croix* sans penser en même temps à la *cène* et qu'en son esprit un concept appelle l'autre. Rien de plus légitime à ses yeux, puisqu'il affirme que le Christ s'est offert en victime dès son entrée dans le monde, x, 5-9, et que, dès cet instant il a été déclaré prêtre par Celui qui l'a engendré. v, 5-6. Il ne semble donc pas que nous dépassions les affirmations du texte si nous disons que, d'après l'Épître aux Hébreux, à la cène déjà, le Christ commençait l'offrande de son corps et de son sang pour la consommer sur la croix et au ciel.

Un critique peu suspect de complaisance excessive à l'égard de l'exégèse catholique n'a pas été sans remarquer dans cet écrit la connexion qui relie les deux mystères. Après avoir relevé, comme nous l'avons fait plus haut, les phrases où il est parlé de l'*oblation du corps du Christ* et du *sang de l'alliance*, Loisy ajoute : « Ces deux idées pauliniennes » « essentiellement liées à la cène eucharistique sont à la base de toutes les spéculations de l'Épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ et sur son sacrifice unique. » La lettre « part en quelque sorte de l'eucharistie pour interpréter en sacrifice le crucifiement de Jésus, la distinction du corps et du sang étant en rapport avec le rituel de la cène. » *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 351. Nous sommes loin de l'opinion des théologiens anticatholiques d'après lesquels l'épître ignore l'eucharistie. Si au contraire on soutient que, pour l'auteur, le Christ voulut au repas d'adieu offrir à son Père le corps et le sang qu'une fois pour toutes il immola sur la croix, toute difficulté disparaît, l'auteur pouvant le déclarer prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sans avoir à parler du pain et du vin qui en eux-mêmes ne sont pas matière d'un sacrifice. Il n'avait pas à mentionner une oblation de la cène distincte de l'*oblation unique* de la croix, puisque pour lui il n'existait qu'une seule offrande, commencée au cénacle et continuée au Golgatha.

III. La cène chrétienne était-elle tenue pour un sacrifice? — Pour répondre à cette question, interrogeons successivement Jésus et les apôtres.

1° *Le renouvellement du repas sacrificiel d'adieu est ordonné par Jésus.* — Saint Paul rappelle aux Corinthiens qu'après avoir dit sur le pain : « Ceci est mon corps pour vous », Jésus ajouta : « *Faites ceci* en mémoire de moi. » De même après avoir prononcé sur la coupe les mots : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », le Christ conclut : « *Faites ceci*, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » I Cor., xi, 24-25.

Déjà il a été prouvé que le texte ne veut pas dire : « Faites ce pain en mémoire de moi », comme si l'eucharistie était un simple symbole commémoratif. Eucharistie, col. 1054. Il a été aussi démontré que l'Apôtre n'invite pas ici les Corinthiens à se souvenir du Seigneur *toutes les fois qu'ils boivent*, c'est-à-dire à chacun de leurs repas profanes. Il est visible qu'il leur demande, comme il le dit lui-même aussitôt après, I Cor., xi, 26, de *rappeler la mort du Seigneur*, quand ils mangent *de ce pain* et boivent *de ce vin. Ibid.*, col. 1055. Le sens des deux formules paraît bien clair : « Faites ce que je viens de faire et faites-le en mémoire de moi. » Berning, *op. cit.*, p. 109-110. Jésus a pris du pain, puis ayant rendu grâces, il l'a rompu et a dit : « Ceci est mon corps pour vous. » Il a fait de même avec la coupe et il a prononcé sur elle une formule semblable. Ainsi le Christ a *offert* son corps et son sang *à Dieu et à ses disciples.* Donc, à son exemple, les Douze doivent présenter *la même coupe et le même sang à Dieu et aux disciples de Jésus.*

Quelques historiens ont même cru découvrir dans le verbe ποιεῖν un ordre exprès de *sacrifier.* Ils rappellent le texte d'Ex., xxix, 38. On lit dans les Septante : « Voici ce que tu sacrifieras, ποιήσεις, sur l'autel : deux agneaux d'un an... » A coup sûr en cet endroit le mot *faire* veut dire *présenter à Dieu en oblation.* De même saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 41, *P. G.*, t. vi, col. 563, semble avoir donné ce sens à ce verbe; « l'offrande du pain... était une figure du pain de l'eucharistie que... Jésus-Christ... nous a prescrit de *faire*, ποιεῖν. » Ces deux exemples autorisent, dit-on, à traduire ainsi le texte de saint Paul : *Offrez ce pain, cette coupe en sacrifice.* Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 219, n. 1, qui nomme un certain nombre de partisans de cette interprétation.

Que ποιεῖν signifie *sacrifier* dans le passage de l'Exode, tout lecteur le constate. Quant au mot de saint Justin on peut se demander s'il n'est pas simplement une réminiscence des paroles de la cène : « Faites ceci en mémoire de moi. » Mais parce que le verbe faire, ποιεῖν, ne reçoit le sens de sacrifier dans aucun passage du Nouveau Testament, parce que les Pères grecs ne paraissent pas le lui avoir donné, parce qu'enfin, si ce mot doit être ainsi compris dans l'Exode, ce peut être uniquement à cause du contexte, cette interprétation, ne semble pas s'imposer rigoureusement. Lebreton, art. *Eucharistie* du *Diction. apol.*, t. i, col. 1565.

L'ordre de réitérer la cène n'est pas attesté seulement par la première Épître aux Corinthiens. D'après saint Luc, Jésus après avoir distribué le pain et dit : « Ceci est mon corps » ...ajouta : *Faites ceci en mémoire de moi.* Seul le contexte court (*D*) ne rapporte pas cette recommandation. Mais contre cette omission militent tous les manuscrits majuscules en dehors du *Codex Bezæ* (*D*), la plupart des autres et toutes les versions. Sur l'authenticité du texte long, voir art. Eucharistie, col. 1073-1074. Luc ne fait pas prononcer de nouveau la formule après la distribution de la coupe du vin. Matthieu et Marc ne la mentionnent pas, du moins en termes exprès. Mais, comme on croit l'avoir montré, de ces faits, il est absolument impossible de conclure que Jésus-Christ n'a pas donné l'ordre de réitérer la cène. *Ibid.*, col. 1091-1094. Le silence de Matthieu et de Marc n'est pas une négation : il se justifie fort bien. Les deux premiers évangélistes laissent même entendre qu'ils considèrent l'ordre de réitérer la cène comme ayant été donné par Jésus. Sur le repas d'adieu, ils n'ont pas voulu tout dire, leur récit est très court. Puisqu'à l'époque où ils écrivaient, on réitérait la cène, puisque, ce faisant, on croyait obéir à un précepte du Christ, Matthieu et Marc ont à bon droit pu juger qu'il était inutile de reproduire la recommandation du Sauveur. De même Luc ne s'est pas cru obligé de relater tout ce qui s'était passé au repas d'adieu. Cette remarque suffirait à expliquer pourquoi il ne cite qu'une fois l'ordre de réitérer la cène. Des hypothèses vraisemblables et qu'il est superflu de discuter ici ont d'ailleurs pu être proposées pour rendre compte de la place où il met la recommandation : « Faites ceci en mémoire de moi. » *Ibid.*, col. 1094.

Ainsi Jésus a prescrit aux Douze de renouveler le repas d'adieu dans lequel ils voyaient, nous l'avons constaté, un sacrifice de communion, d'alliance et d'expiation.

2° *La réitération du repas d'adieu d'après le livre des Actes.* — A dessein, ne sont pas mentionnés ici les textes où il n'est certainement pas ou peut-être pas parlé de la fraction eucharistique. Luc., xxiv, 13-35 (la scène d'Emmaüs), art. Eucharistie, col. 1065-1066; Gal., ii, 12 (les repas d'Antioche), col. 1059; Act., xxvii, 35 (sur le bateau), col. 1060.

1. *A Jérusalem* (Act., II, 42-46). — Après avoir raconté le premier discours de Pierre à Jérusalem, le livre des Actes ajoute : II, 41 : « Ceux qui reçurent la parole... furent baptisés; et ce jour-là le nombre des disciples s'augmenta de trois mille personnes environ. 42. Ils étaient assidus à entendre la prédication des Apôtres, à vivre en communauté, *à participer à la fraction du pain*, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, et aux prières.

Il a été démontré, EUCHARISTIE, col. 1066-1068, que les mots *fraction du pain* désignent ici l'accomplissement du rite de la cène, l'eucharistie. « Cette opinion est celle de presque tous les exégètes catholiques et de quelques protestants. » Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 87. Voir aussi Thomas, art. *Agape*, dans *Suppl. du Diction. de la Bible*, t. I, col. 142-143.

Au même chapitre, quelques phrases plus loin, le livre des Actes, dans une description de la vie des premiers chrétiens, insère ce trait, II, 46 : « Chaque jour ils étaient assidus d'un même cœur au Temple et *rompant le pain à la maison*, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, glorifiant Dieu et trouvant grâce devant le peuple. » De nouveau donc apparaît la locution employée quatre versets plus haut pour désigner l'eucharistie. Aussi un certain nombre de commentateurs croient que cette fois encore les mêmes mots ont le même sens. L'auteur déclarerait que d'une part les premiers fidèles allaient encore prier dans le Temple, et que d'autre part dans leurs maisons privées ils célébraient la cène chrétienne, la *fraction* eucharistique. Ou bien, on unit les mots *rompant le pain* à « ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur ». On conclut que la cène se célébrait au cours d'un repas collectif, marqué au coin d'une sainte joie et dépourvu de tout faste. Ou bien, on distingue les deux locutions : *rompre le pain* et *prendre la nourriture*. Le livre des Actes raconte alors que les premiers chrétiens prient au Temple, et que dans leurs maisons ils rompent le pain, c'est-à-dire célèbrent la cène. Puis l'auteur ajouterait que « ces deux devoirs accomplis, les fidèles recueillent le fruit de leur double fidélité. Le nouvel Israël mange son pain en liesse, glorifiant Dieu et uni à son peuple. » Rongy, *La célébration de l'eucharistie au temps des apôtres*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, 1926, p. 183, Louvain, 1927. D'après l'une et l'autre explication, la *fraction du pain* désignerait ici la cène. C'est l'interprétation proposée déjà dans ce Dictionnaire, EUCHARISTIE, col. 1067, et à laquelle l'auteur reste fidèle. L'opinion contraire était signalée, *op. cit.*, col. 1068, et il faut reconnaître qu'elle est celle d'un grand nombre d'exégètes. Le livre des Actes ferait seulement savoir ici que les premiers fidèles prenaient leur repas en commun dans plusieurs maisons avec joie et simplicité de cœur. Pourtant si Luc ne voulait ici parler que de la nourriture ordinaire, il eût été assez inutile de dire que les chrétiens ne mangeaient pas au Temple mais dans leur maison. Rongy, *loc. cit.*; Völker, *op. cit.*, p. 31.

2. *A Troas* (Act., XX, 7-11). — Vers l'an 58, l'Apôtre est à Troas avec des compagnons de voyage. « 7. Or, le premier jour de la semaine, comme nous étions réunis, συνηγμένων, *pour rompre le pain*, κλάσαι ἄρτον, Paul, devant partir le lendemain, s'entretint avec ceux-ci (les disciples) et il prolongea son discours jusqu'à minuit... 11. Paul *rompit le pain* et mangea, puis il parla longtemps encore jusqu'au jour; après quoi il partit. » Sur ce texte, voir EUCHARISTIE, col. 1059-1060. L'auteur le marque en termes exprès : on est *réuni* (c'est la *synaxe*) *pour la fraction du pain*. XX, 7. Sans doute, Paul parle pendant toute la nuit. Rien n'est plus naturel : les chrétiens de Troas sont heureux de l'entendre le plus longuement possible, car il part le lendemain. Il s'entretient donc familièrement avec eux, διελέγετο, d'abord jusqu'à minuit. Puis, après la chute et la résurrection d'Eutychus, de nouveau, la *fraction du pain* une fois faite, Paul converse, ὁμιλήσας, jusqu'à l'aurore avec les fidèles qu'il allait quitter. Mais quel qu'ait été le prix et l'intérêt de cet entretien pour les disciples de Troas, le livre des Actes dit formellement que la réunion eut lieu *à cause de la fraction du pain*. Cet acte mentionné deux fois est présenté comme l'essentiel. Des discours de Paul il est dit seulement qu'ils eurent lieu à cette occasion. Ce qui est au centre, c'est le rite eucharistique, la réitération de la cène.

Il faut observer que cette fraction n'est pas un acte extraordinaire, exceptionnel et qui s'accomplit uniquement à cause du passage de l'Apôtre. Le contraire est affirmé en termes exprès : « Le premier jour de la semaine, est-il écrit, comme nous étions réunis pour rompre le pain. » Ces mots ne permettent aucun doute : l'acte s'accomplit régulièrement une fois par semaine. C'est Paul qui le préside, *il rompt le pain*. Puisqu'il accomplit lui-même ce geste, à Troas, on voit que l'acte lui était familier, ne lui paraissait nullement étrange, mais tout naturel. Déjà par la lecture de ce seul texte on est amené à conclure que la fraction du pain s'opérait dans toutes les Églises où passait l'Apôtre.

Conclusion. — Assurément, le livre des Actes ne nous renseigne pas au gré de nos désirs sur ce qu'était la *fraction du pain*. Son témoignage est pourtant des plus précieux.

D'abord nous constatons que l'action est en usage aux tout premiers jours de l'existence de l'Église, alors qu'elle fréquente encore le Temple. Déjà les chrétiens ont un rite particulier. Ils l'accomplissent à Jérusalem dans les milieux judéo-chrétiens, et aussi dans les Églises fondées par Paul et où sont admis les païens. L'usage est donc universel. Or, l'auteur même des Actes nous apprend dans son Évangile ce que rapporte aussi la première épître aux Corinthiens, c'est que Jésus, après avoir rompu le pain à la dernière cène, avait ordonné à ses disciples de faire cet acte en mémoire de lui. Nul doute, la fraction des premiers chrétiens est la reproduction de celle du repas d'adieu. Si la première fut un acte sacrificiel lié à l'immolation du Calvaire, la seconde l'est donc aussi. Cette conclusion admise, on s'explique à merveille l'importance de ce rite, on comprend pourquoi avec « la prédication des apôtres et la vie en communauté », il donne son originalité au nouveau peuple de Dieu. Act., II, 42 De même, l'antithèse entre les prières du Temple et la *fraction du pain* se justifie à merveille : ici les sacrifices lévitiques, là ce qui les remplace, l'oblation nouvelle. « Chaque jour les chrétiens étaient assidus d'un même cœur au *Temple* et *rompaient le pain* dans leurs maisons... » Si vraiment ce geste est l'équivalent du sacrifice juif, on explique mieux que par toute autre hypothèse les heureux effets que le livre des Actes attribue à ce rite : il *glorifie Dieu*, il ménage aux fidèles *joie et simplicité de cœur*. Act., II, 46. Enfin, on comprend pourquoi cet acte se répète si souvent, « chaque jour », Act., II, 46, ou du moins une fois par semaine, Act., XX, 7 : il tient la place des sacrifices qu'Israël répétait perpétuellement. Aussi, même si la communauté a la bonne fortune de recevoir un grand apôtre, elle ne supprime pas la fraction pour pouvoir consacrer tout le temps où elle demeure avec lui à recevoir ses enseignements. Ce rite s'accomplit comme d'ordinaire et c'est lui-même qui le préside.

Reprenant une opinion déjà soutenue (Brandt et Goguel), Lietzmann, *op. cit.*, p. 239, conclut de l'emploi des seuls mots *fraction du pain* dans le Livre des

Actes que, d'après l'auteur et les fidèles dont il rapporte les usages, la cène se célébrait alors sans bénédiction de la coupe. On l'a fait observer, ce silence n'est pas négation. De tout temps on a, pour abréger, désigné un ensemble de rites par l'un d'entre eux, le premier, le principal ou même un autre. C'est ainsi que le mot *messe* des catholiques désigne en vertu de l'usage toutes les paroles et tous les rites du sacrifice eucharistique alors que, par son origine et au sens étymologique, il ne fait allusion qu'à un seul acte. De même si on parle simplement de la manducation de l'agneau pascal, on ne nie pas que tous les autres rites prescrits aient été accomplis. Puisque le livre des Actes ne donne pas une description complète de toutes les opérations de la cène, il n'a pas à mentionner la coupe. L'explication de son silence n'est-elle pas des plus simples? Les mots *fraction du pain* et *cène* avaient même signification. Völker, *op. cit.*, p. 38.

3° *Saint Paul et la cène chrétienne.* — Saint Paul nous apprend que les Corinthiens se réunissaient en assemblée, I Cor., XI, 18, 20, 33, 34; ils prenaient les uns à côté des autres de la nourriture, XI, 20-22, 33-34, et ils croyaient ainsi *manger le repas du Seigneur*, XI, 20. Si l'Apôtre leur reproche les fautes qu'ils commettent à cette occasion, il se garde bien de leur interdire cette assemblée. Il veut seulement qu'elle soit ce qu'elle doit être. Aussi leur rappelle-t-il le véritable sens de l'acte qu'ils accomplissent. Pour leur en montrer la sainteté, il leur enseigne qu'il a son origine dans le geste et les paroles de la cène. Après avoir distribué le pain, le Christ a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » La même recommandation a été donnée par lui après qu'il eut fait circuler la coupe de vin. C'est donc *pour* répéter les paroles, *pour* réitérer l'acte du Christ sur les deux éléments que l'assemblée a lieu, XI, 23-25, que les fidèles mangent *ce* pain et boivent *ce* vin. XI, 26-29.

S'il en est ainsi, le langage de Paul montre que, non seulement la communauté de Corinthe, mais toutes les Églises doivent réitérer le *repas du Seigneur.* L'Apôtre pour inviter ses correspondants à le faire, n'invoque pas des considérants qui vaudraient pour leur communauté seulement. On doit manger le pain et boire le vin sur lesquels sont prononcées les paroles du Sauveur, parce qu'il a lui-même ordonné de le faire. C'est donc une loi générale qui s'impose à tous les disciples, à toutes les Églises. Ainsi le texte de l'Épître aux Corinthiens nous oblige à conclure que saint Paul donnait à toutes les chrétientés fondées par lui l'ordre de réitérer le repas d'adieu.

Il nous enseigne aussi ce qu'on doit voir en cet acte. Amené à défendre aux chrétiens de prendre part aux banquets sacrés qui accompagnaient les sacrifices païens et où l'on mangeait des viandes consacrées aux idoles, Paul écrit, X, 14 : « C'est pourquoi, mes bien-aimés frères, fuyez l'idolâtrie. 15. Je vous parle comme à des hommes intelligents. Jugez vous-mêmes ce que je vous dis. 16. Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ? 17. Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps, tout en étant plusieurs, car tous nous participons à ce pain unique. 18. Regardez l'Israël selon la chair : Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas participants de l'autel? 19. Que dis-je donc? Que l'idole est quelque chose ou que la viande immolée aux idoles est quelque chose? 20. (Non), mais que la victime immolée par les païens, ils l'immolent au démon et non à Dieu. Or, je ne veux pas que vous entriez en communion avec le démon. 21. Vous ne pouvez pas participer à la table du Seigneur et à la table du démon. 22. Ou bien, provoquerez-vous la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui? »

Déjà, une étude approfondie de ce morceau l'a prouvé, saint Paul affirme que les fidèles, en participant au pain et à la coupe de la cène, communient véritablement au corps et au sang du Seigneur. EUCHARISTIE, col. 1044-1052. Reste à examiner si ce développement atteste le caractère sacrificiel de la cène chrétienne.

Un premier fait ne semble pas discutable : saint Paul oppose aux viandes mangées après certains sacrifices païens ou juifs *le pain que les fidèles rompent à la table du Seigneur*, X, 16, 22, et *ce qu'ils boivent dans la coupe du Seigneur*, X, 16, 21. « Au repas sacrificiel des païens et des juifs correspond chez les chrétiens la cène. » Lietzmann, *op. cit.*, p. 180, 227.

En conséquence, et ce fait admis, la conclusion ne paraît pouvoir être mise en doute par personne : les mets dont il s'agit, ceux de la réitération de la cène primitive, les aliments eucharistiques sont « quelque chose qu'on peut assimiler à une θυσία ». Allo, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul, Revue biblique*, 1921, p. 323. « Dès là qu'il met la cène en parallèle avec le sacrifice de l'Ancien Testament, saint Paul donne en même temps à entendre que, d'une certaine manière, elle a pour les chrétiens pris sa place. » Völker, *op. cit.*, p. 78.

Autre argument qui prouve la même vérité : le païen qui, dans les banquets des sacrifices, mange des viandes consacrées aux idoles, εἰδωλόθυτον, X, 19, entre en *communion avec les démons*, X, 20. L'Israélite qui consomme une partie d'un animal offert en sacrifice, θυσία, est *en communion avec l'autel.* Saint Paul emploie ce dernier mot soit à la place du nom de Jahvé que, par respect, les juifs d'alors évitaient le plus possible de prononcer, soit parce que la transcendance du Dieu d'Israël ne permet pas de penser qu'on communie avec lui directement, mais autorise seulement à penser qu'on reçoit un mets de sa table, soit enfin à cause de l'éminente sainteté de l'autel juif. Matth., XXIII, 18, 20. Qu'importe d'ailleurs le motif pour lequel ce mot a été employé; ce qui est sûr, c'est que la manducation de la victime juive fait entrer en rapport non seulement avec une pierre sacrée, mais avec Jahvé lui-même : le contexte le démontre et d'ailleurs cette conception était communément admise en Israël. Pourquoi les idolothytes mettent-elles en relation avec les démons, et les victimes juives avec Jahvé? L'Apôtre le dit : Parce que les premières ont été offertes en sacrifice aux démons, les secondes à Jahvé. Donc puisqu'il y a un troisième repas sacré, celui des chrétiens, et qu'il fait lui aussi, d'après saint Paul, entrer en rapport avec Dieu, c'est que les mets consommés ont été offerts en sacrifice à Dieu. Le pain que nous rompons est *communion au corps du Christ*, X, 16, la coupe de bénédiction est *communion au sang du Christ*, X, 16, parce que ces mets sont des θυσία, des aliments immolés à Dieu. La « double comparaison avec les *sacrifices* païens et judaïques montre bien que la participation du chrétien au corps et au sang de Jésus-Christ était une participation à un *sacrifice* réel, et que le pain rompu et mangé, le calice béni et bu avaient été offerts en *sacrifice*, aussi bien que les animaux immolés à Jéhovah par les juifs et aux idoles par les païens. » Mangenot, art. AUTEL, t. I, col. 2576.

Quelle est cette oblation à laquelle l'eucharistie fait ainsi participer les fidèles? A coup sûr, d'abord celle de la croix. D'après saint Paul, le Christ fut « la victime propitiatoire par son sang », Rom., III, 25, et « l'agneau pascal immolé pour nous », I Cor., V, 7. Il s'est « livré à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur ». Eph., V, 2. Aussi l'Apôtre le dit-il formellement aux fidèles : « Toutes les fois que

vous mangez ce pain et que vous buvez ce vin (de la cène chrétienne), vous annoncerez la mort du Seigneur. » I Cor., xi, 26.

Et comme d'autre part il est bien établi que l'auteur affirme la participation réelle du chrétien au « pain unique » de tous les fidèles, au vrai corps et au vrai sang du Sauveur, déjà il faut admettre qu'à la cène les disciples de Jésus reçoivent la chair qui jadis s'offrit d'une manière sanglante sur le Calvaire.

Mais l'eucharistie n'est-elle un repas sacrificiel que par une commémoraison, un rappel, une représentation symbolique de la mort du Christ sur la croix? Saint Paul ici veut-il dire seulement que le fidèle en réitérant la cène primitive mange le corps et boit le sang qui ont autrefois constitué l'oblation du Golgotha? Non, à n'en pas douter. La comparaison de l'apôtre va plus loin. Ce que consomment les païens, c'est une viande qui, non seulement a été immolée, mais qui garde ce caractère au moment où on la mange, c'est l'idolothyte. De même, après les sacrifices dits *pacifiques*, les juifs participent aux chairs de la victime et ces chairs restent au moment même où on s'en nourrit, des viandes sacrées. Elles sont des hosties, θυσία, elles ne sont même mangées que pour ce motif, parce qu'elles ont ce caractère.

Si donc la comparaison de Paul a quelque valeur, voici ce qu'elle atteste : Le corps et le sang du Christ en communion desquels entre le fidèle à la cène, n'ont pas été seulement immolés jadis sur la croix. Mais, à la table et dans la coupe du Seigneur, ils sont encore à l'état de victime, θυσία. La présentation des deux éléments, l'un solide, l'autre liquide, l'emploi des deux formules, l'une où est mentionné le corps, l'autre qui parle du sang, aident les fidèles à mieux comprendre et à voir du moins en figure ce caractère de chair immolée, θυσία, que revêt le Christ à la cène. Et parce qu'il n'est pas comme le pauvre animal des rites païens et juifs un être sans âme, parce que dans le sacrifice comme dans tout acte de religion l'élément moral est le plus important, parce que le serviteur de Jahvé « offre sa vie pour le péché » et « intercède pour les coupables », Is., LIII, 12; parce que l'Évangile est le culte nouveau, celui par lequel le Très-Haut est adoré en esprit et en vérité, on est autorisé à tirer cette conclusion : en tout lieu où Jésus est à l'état d'hostie, que ce soit à la cène ou sur la croix, et que l'Écriture le dise en termes formels ou non, il fait à Dieu l'offrande de sa vie et de sa mort, de sa chair et de son sang.

Ainsi, d'après la première Épître aux Corinthiens, l'eucharistie, la réitération par les chrétiens de ce qu'a fait le Christ au repas d'adieu est un banquet sacrificiel, un festin où la victime de la croix, le corps et le sang du Sauveur apparaissent en l'état d'immolation, état que souligne la dualité des éléments représentatifs et des formules prononcées, état dans lequel Jésus ne peut être sans s'offrir intérieurement à son Père. Brinktrine, *op. cit.*, p. 34-38.

A l'appui de cet argument on trouve un *confirmatur* dans la locution *table du Seigneur*, τράπεζα κυρίου, qui est employée ici, x, 21. En effet, d'après l'Ancien Testament, le mot *table*, s'il n'est pas pris dans un sens profane mais religieux, signifie *autel*. Les cas sont fort nombreux, par exemple : Ez., XLI, 22; XLIV, 16; Mal., I, 7, 12. A noter surtout l'Exode, où ce terme est employé seize fois pour désigner la *table* des pains de proposition, c'est-à-dire l'*autel* sur lequel on les déposait. Aussi est-il tout naturel de penser que la *table du Seigneur*, c'est son *autel* et de conclure qu'il y a un *sacrifice chrétien*. De nombreux commentateurs ont fait cette remarque. Voir Lamiroy, *op. cit.*, p. 194-195; Allo, *op. cit.*, p. 324.

Il semble bien d'ailleurs que cette *table du Seigneur* s'oppose à l'autel juif, au θυσιαστήριον. x, 18. Sur la pierre sacrée du temple de Jérusalem étaient immolés à Jahvé des sacrifices : donc sur cette *table du Seigneur* que possèdent les chrétiens sont placées des victimes.

L'autre antithèse n'est pas moins suggestive. La *table du Seigneur* est aussi opposée à la *table des démons*. x, 21. Cette dernière est, d'après l'Écriture, l'autel païen où l'on opère des sacrifices. Isaïe menace les hommes qui « ont oublié la montagne sainte et dressé une *table* à la Fortune (d'après la Vulgate), τῷ δαιμονίῳ τράπεζαν (d'après les Septante) pour offrir des libations ». LXV, 11. Le mot désigne donc bien ici *l'objet sur lequel on sacrifie*. Les auteurs profanes parlent eux aussi de *tables* qui sont employées comme *autels* dans le culte privé. Lamiroy, *op. cit.*, p. 202, n. 2. Pour montrer que ce mot désigne un objet sur lequel sont placées simplement non des viandes à manger, mais des victimes à immoler, on peut encore faire l'observation suivante. Dans les papyrus qui invitent à des festins où sont servies des viandes consacrées aux idoles, les convives sont priés de se rendre non à la table, τράπεζα, mais sur le lit, κλείνη : « Charémon te prie, te convie pour dîner sur le lit, εἰς κλείνην, du seigneur Sérapis, dans le Sérapéion, etc. » Ou encore : « Antonios, fils de Ptolémaios, te prie de dîner sur le lit, εἰς κλείνην, du Seigneur sérapis, chez Clodios, fils de Sérapion, etc... » Grenfell et Hunt, *The Oxyrrinchus Papyri*, Londres, 1898-1904, t. I, n. 110; t. III, n. 523.

On est donc amené à conclure que les mots *table des démons* désignent l'autel des païens où est immolée la victime, et non ce sur quoi elle est placée pour être mangée. S'il en est ainsi, ce qui dans la même phrase lui est expressément opposé, la *table du Seigneur*, doit être non pas l'objet sur lequel se trouvent le corps et le sang du Christ, mais celui sur lequel ce corps et ce sang sont constitués à l'état de victime.

Il est impossible de ne voir dans cet autel que la croix sous prétexte que là seulement Jésus fut mis à mort. Car Paul, dans la même phrase où il parle de la *table du Seigneur*, a d'abord mentionné comme étant sur le même plan la *coupe du Seigneur*. Or, cette dernière se rapporte à la cène seule et non au Calvaire. Donc, il faut aussi admettre que la *table du Seigneur* est ici l'objet sur lequel le corps et le sang du Sauveur sont constitués en l'état de victime pour être ensuite consommés par les fidèles.

Mais ce rapprochement ne crée-t-il pas à son tour une nouvelle difficulté? La *table et la coupe* du Seigneur sont juxtaposées dans une même phrase. x, 21. Le premier mot ne fait-il pas penser seulement au repas, puisque le second ne désigne qu'un breuvage? Les idées d'autel, de victime et de sacrifice seraient ainsi exclues. Comme on l'a fort judicieusement observé, même « si le mot τράπεζα désigne directement le saint repas composé de la chair et du sang du Sauveur », ce terme fait image et il présente à l'esprit l'idée d'un objet, pareil à celui sur lequel est immolée la victime offerte aux idoles. Le calice d'ailleurs peut fort bien suggérer la pensée d'une coupe de libation comme la table appelle ici la notion du sacrifice.

Rien ne s'oppose donc à ce que ce terme τράπεζα désigne, au moins d'une manière indirecte, « mais réellement et certainement l'autel chrétien », « une table sur laquelle le corps et le sang de Jésus-Christ ont été offerts en sacrifice et sur laquelle les chrétiens viennent recevoir cette divine nourriture. » Mangenot, *loc. cit.*

Que si enfin on se refuse à tirer des seuls mots « table du Seigneur » cette conclusion, ou si, malgré tous les arguments présentés, on ne veut voir en cet objet que ce sur quoi sont déposés le pain *corps* et la coupe *sang* de Jésus, on ne peut pas refuser d'admettre ce qui est affirmé non par deux mots, mais par tout le morceau ici étudié. Ce qui est déposé sur cette table est l'équi-

valent des viandes immolées aux idoles par les païens ou à Jahvé par Israël, c'est donc le corps et le sang à l'état de victime, le corps et le sang offerts à la divinité.

Les commentaires dont saint Paul un peu plus loin dans la même épître encadre le récit du repas d'adieu, les recommandations qu'il adresse aux Corinthiens pour assurer sa digne et sainte réitération confirment cette conclusion. A trois reprises il rappelle que les disciples sont tenus de faire de nouveau ce qui a été accompli à la cène. XI, 24, 25, 26. Là, le Christ *présent avait donné son corps pour les Douze et présenté à son Père le sang qui sur la Croix devait sceller la nouvelle alliance.* Donc Jésus, dans la cène chrétienne, se manifeste comme ayant été jadis mis à mort; et pendant que paroles et rites rappellent et figurent extérieurement la séparation de son corps et de son sang, il offre encore une fois à son Père son immolation de la croix. On comprend alors le sens profond du mot de l'Apôtre : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce vin, vous annoncez la mort du Seigneur ». XI, 26. La recommandation de s'approcher « dignement » de la cène, XI, 27, l'ordre de s'éprouver avant de recevoir les aliments sacrés, XI, 28, les menaces et les châtiments dirigés contre les indignes qui communient au corps du Christ sans le *discerner*, XI, 29, 30, tout peut s'expliquer, se justifier par ce seul fait que l'eucharistie donne vraiment aux fidèles la chair et le sang de Jésus et que le profaner c'est « se rendre coupable contre le corps du Seigneur ». XI, 27. Mais il faut convenir que préceptes et sanctions se comprennent mieux encore si la cène est un repas sacrificiel, si la victime du Calvaire s'y retrouve pour de nouveau se donner aux hommes et s'offrir à Dieu. Qu'on se rappelle les croyances juives et l'enseignement de l'Ancien Testament : « Quant à la chair du sacrifice pacifique, tout homme *pur* pourra en manger. Celui qui mangera la chair du sacrifice des pacifiques *(šelâmim)* appartenant à Jahvé, en ayant une impureté, celui-là sera retranché de son peuple. Et celui qui touchera quelque chose d'impur, souillure d'homme ou animal impur, ou toute autre abomination impure et qui mangera de la chair de la victime pacifique appartenant à Jahvé sera retranché de son peuple. » Lev., VII, 19-21.

Des critiques croient devoir expliquer par des infiltrations du paganisme ce que dit saint Paul des châtiments infligés par Dieu aux Corinthiens coupables d'avoir profané le repas du Seigneur : « C'est pourquoi il y a parmi vous tant de gens malades et qu'un bon nombre sont morts. » XI, 30. Il est bien plus naturel de se rappeler ce que raconte si souvent l'Ancien Testament des punitions qui frappaient les profanateurs des choses saintes. L'antique menace, bien connue de Paul et de tous les juifs, se réalise non plus en raison d'impuretés charnelles mais de fautes morales : Ils sont retranchés du peuple ceux qui mangent, sans avoir la sainteté requise, la chair immolée à Jahvé!

Conclusion. — D'après saint Paul, comme les juifs et les païens, les chrétiens ont leur banquet sacré, leur autel, un mets qui a été offert en sacrifice et par lequel ils entrent en communion avec Dieu. C'est le pain qu'ils rompent, la coupe qu'ils bénissent en mémoire de Jésus pour annoncer sa mort et pour faire ce qu'il a fait lui-même dans la nuit où il fut livré, un acte sacrificiel. De même que les païens par l'idolothyte entrent en rapport avec les idoles, c'est-à-dire avec le démon, de même que les Israélites par la manducation des victimes sacrées participent à l'autel, deviennent les hôtes, les convives de Jahvé, se nourrissent des mets de sa table, de même les fidèles s'unissent au Christ à leur repas sacré : le calice est communion à son sang, le pain communion à son corps. Ainsi, par leur cène, les chrétiens entrent dans la plus étroite intimité avec Jésus et en lui se rapprochent étroitement les uns des autres; l'eucharistie leur donne à tous même vie, celle du Seigneur, et fait d'eux un seul corps, celui du Christ. Que s'ils reçoivent cette chair sacrée sans avoir les dispositions requises, ils pèchent contre elle et s'exposent au châtiment qui atteignait en Israël les profanateurs des sacrifices lévitiques. Mais, si le pain est un corps immolé, si la coupe contient le sang d'une victime, les actes qui donnent à ce pain, à cette coupe un tel caractère, les rites qui font de ces éléments une hostie, la fraction et la bénédiction, constituent un un sacrifice.

Que tel soit l'enseignement de saint Paul et partant la croyance vers l'an 50 de toutes les Églises fondées par lui, on ne le nie plus guère, on le conteste de moins en moins. C'est ainsi que les deux dernières études publiées sur l'eucharistie, celles de Lietzmann, *op. cit.*, p. 178 sq., 251 sq., et de Völker, *op. cit.*, p. 79, admettent bon nombre de ces conclusions. Mais, avec presque tous les critiques indépendants, ils prétendent que l'Apôtre a transformé le concept primitif de la cène. Comme ils n'apportent, pour le démontrer, aucun argument nouveau, il suffit de renvoyer le lecteur à l'examen qui a été fait de cette hypothèse. EUCHARISTIE, t. V, col. 1083 sq.

4° *L'Épître aux Hébreux.* — Cette lettre contient-elle des affirmations qui empêchent ou qui permettent de voir dans la réitération de la cène un sacrifice?

Nul doute; des textes formels de cette lettre enseignent que le Christ, prêtre *unique* de la loi nouvelle, s'offre comme victime *unique*, par une oblation *unique* pour nous obtenir le pardon de nos péchés. Jésus est « le grand pontife parfait », IV, 14; il l'est « pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech ». VI, 20, VII, 21. Tandis que « les prêtres juifs étaient nombreux, parce que la mort ravissait à chacun d'eux sa dignité, le Christ demeurant à jamais, possède un sacerdoce qui ne passe pas ». VII, 23-24. Il « n'a donc pas besoin d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait *une fois pour toutes* en s'offrant lui-même ». VII, 27. « Lorsqu'il se présenta en qualité de grand prêtre des temps à venir..., il entra *une fois pour toutes* avec son propre sang dans le sanctuaire, (nous) ayant acquis une rédemption éternelle... » Ce « sang du Christ qui, par le moyen d'un esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera nos consciences des œuvres mortes... » IX, 11-14. Jésus n'a pas dû s'offrir lui-même à plusieurs reprises, de même que le grand prêtre entre chaque année dans le sanctuaire avec du sang qui n'est pas le sien, autrement il aurait été obligé de souffrir plusieurs fois depuis la création du monde. « Mais il s'est montré *une fois*, dans les derniers âges pour abolir le péché par son sacrifice... Il s'est offert ainsi *une seule fois* pour faire disparaître les fautes de la multitude. » IX, 25-28. « Les sacrifices juifs étaient incapables de purifier parfaitement et d'ôter les péchés », X, 1, 2, 4, 11, « le Christ nous a sanctifiés *une fois pour toutes* par l'oblation de son corps ». X, 10. « Par une *oblation unique*, il a rendu parfaits pour toujours ceux qui sont sanctifiés. » X, 14.

Ce langage est des plus clairs. Il atteste d'abord que Jésus est le seul souverain pontife de la nouvelle loi. Les grands prêtres juifs se succédaient pour deux motifs : parce qu'ils étaient soumis à la mort, et parce qu'aucun des sacrifices offerts par eux pendant leur vie ne suffisait pour sanctifier à jamais Israël. Or Jésus, au contraire, a immolé une victime qui a obtenu « la rédemption éternelle », IX, 12, et il est « toujours vivant », VII, 25, il est le « célébrant du sanctuaire céleste », VIII, 2; il y est « entré avec son sang », IX, 12, pour y demeurer « le médiateur d'une alliance nouvelle et meilleure ». VIII, 6; IX, 15. « Présent à la face de

Dieu pour nous », IX, 24, « assis à sa droite », X, 12, « il intercède sans cesse en notre faveur ». VII, 25.

Deuxième affirmation : Le Christ a offert une *victime unique*, son corps et son sang. Il n'y a pas et il ne saurait y avoir pour le chrétien d'autres hosties. Nombreux étaient les animaux qui, sous la loi juive, pouvaient être immolés au Seigneur et il y avait aussi des oblations non sanglantes. Mais « le sang des taureaux et des boucs était incapable de faire disparaître les péchés », X, 4; les sacrifices de la loi « ne pouvaient donner la perfection pour toujours », X, 1; Dieu « n'agréait pas ces holocaustes, ces offrandes pour le péché, ces oblations et ces victimes diverses ». VIII, 5-7. « Le corps que le Créateur a formé au Christ », VIII, 5-10, « le sang » qu'il lui a donné, IX, 12, 14, Jésus « lui-même », telle est la seule victime de la loi nouvelle.

Et enfin, à plusieurs reprises et dans les termes les plus formels, il est dit qu'*une fois pour toutes* cette seule hostie des temps nouveaux a été offerte par l'unique souverain pontife des chrétiens. En Israël, les mêmes sacrifices étaient toujours à répéter parce qu'ils étaient imparfaits. Ainsi le grand prêtre recommençait chaque année le rite de l'expiation dans le Saint des Saints. Mais puisque Jésus s'est offert lui-même sur la croix, pour entrer ensuite avec son sang dans le ciel, il a donc présenté à Dieu une victime « sans tache », IX, 14; apte « à purifier les consciences » du premier coup, une bonne fois et pour toujours. IX, 14. Puisque « son sang » versé sur le Calvaire et introduit ainsi dans le tabernacle céleste a détruit le péché, IX, 25-28, on peut dire qu'il « a obtenu une rédemption éternelle ». IX, 12. Aussi l'Épître aux Hébreux déclare-t-elle en termes exprès et à neuf reprises différentes que le Christ n'a pas à « s'offrir plusieurs fois », que son oblation sur la croix est « unique ». IV, 14; VII, 27; IX, 12; IX, 25, 26, 28; X, 10, 12, 14.

Cet écrit enseigne-t-il que la réitération de la cène a le caractère d'un sacrifice? C'est ce que nous rechercherons dans un instant. Mais s'il le dit ou le laisse entendre, déjà un point doit demeurer hors de toute contestation : cette oblation ne fait qu'un avec celle de la croix; elle ne tend ni à la remplacer, ni à la compléter; la victime doit être la même, la seule hostie qui ait de la valeur aux yeux des fidèles, le corps et le sang du Christ; et enfin, les officiants de cet acte ne sauraient intervenir que pour être les porte-paroles, les représentants de l'unique pontife des chrétiens, Jésus, seul grand prêtre de la nouvelle Loi.

Ceci posé, reste à voir si l'Épître aux Hébreux attribue le caractère d'un sacrifice à la réitération de la cène, telle que la célébraient certainement les chrétiens à l'époque où cet écrit fut composé. La réponse à cette question dépend du sens qu'on attribue à la phrase : *Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui font le service du tabernacle.* XIII, 10. Or, il est impossible de discuter cette proposition en l'isolant de son contexte. Le voici :

« XIII, 7. Souvenez-vous de vos guides qui vous ont annoncé la parole de Dieu et considérant quelle a été l'issue de leur vie, imitez leur foi. 8. Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui. Il le sera éternellement. 9. Ne vous laissez pas emporter par des opinions diverses et étrangères, car il est bon d'affermir son cœur par la grâce et non par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent. 10. Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui font le service du tabernacle. 11. Car sont brûlés hors du camp les corps des animaux dont le sang offert en sacrifice pour le péché est porté dans le sanctuaire par le grand prêtre. 12. C'est pour cela que Jésus, lui aussi, devant sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. 13. Sortons donc tous du camp pour aller à lui, en portant son opprobre. 14. Car nous n'avons point ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. 15. Par lui donc offrons sans cesse à Dieu un sacrifice de louanges, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui honorent son nom. 16. Et n'oubliez pas la bienfaisance et la libéralité, car par de tels sacrifices on se rend Dieu favorable. »

Un critique contemporain a donné de ce morceau une interprétation toute nouvelle. D'après O. Holtzmann, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1909, p. 251-260, l'épître combattrait une doctrine et une tendance étrangères au christianisme, doctrine qui attribuerait à l'eucharistie, et non à la grâce, une force spirituelle, tendance à présenter la communion comme un repas de sacrifice où les fidèles mangeraient la chair du Christ offert en victime sur la croix. Au ℣. 9 serait dénoncée l'erreur : les fidèles sont invités à ne pas se laisser *entraîner vers des opinions contraires à la foi primitive*, à ne pas croire que l'on *affermit son cœur par certains mets*, alors que seule la grâce peut fortifier notre âme. Or, fait observer Holtzmann, il ne peut être question ici ni des idolothytes, ni des aliments purs de la loi mosaïque, ni des viandes des sacrifices juifs, puisqu'on ne mangeait aucune de ces nourritures *pour fortifier son cœur.* Si plusieurs chrétiens croyaient pouvoir consommer de tels aliments, ce n'était pas pour y trouver une puissance spirituelle. Donc, le mets auquel on attribuait la puissance d'affermir l'âme, au lieu de réserver cet effet à la grâce, ne peut être que l'eucharistie. A cette erreur, la lettre, dans les versets qui suivent, oppose l'enseignement chrétien primitif. Comme l'a maintes fois ailleurs affirmé l'épître, le Christ est *une victime expiatoire* qui s'est offerte pour le péché. VII, 27; VIII, 3; IX, 26, 28; X, 12. En cet endroit même est rappelée cette doctrine : *Jésus a versé son sang pour sanctifier le peuple.* XIII, 12. Or la loi défendait de manger les viandes des victimes offertes en sacrifice expiatoire, on *les brûlait hors du camp.* XIII, 11. Il n'y a pas eu d'exception pour la chair du Christ. *Il a été mis à mort, lui aussi, hors de la ville.* XIII, 12. Donc on ne doit pas se nourrir de son corps. Les chrétiens *ont un autel*, θυσιαστήριον, il est vrai. Mais c'est le Christ en personne, puisqu'il est sacrificateur et victime, θυσία. Ceux qui font l'office du « tabernacle », en d'autres termes du « temple pneumatique du Nouveau Testament », c'est-à-dire les chrétiens, n'ont donc pas le droit de manger de cet autel. XIII, 10. Le faire, c'est abandonner la doctrine primitive. D'après elle les disciples de Jésus n'ont qu'un sacrifice, une victime, un autel, ceux de la croix, oblation unique et définitive, comme le répète maintes fois l'Épître aux Hébreux. Le culte des chrétiens se compose donc exclusivement de la louange et de la prière, XIII, 14, de l'aumône et de la charité. XIII, 16.

Sans aller aussi loin, sans découvrir dans cette lettre une attaque contre l'usage de la communion et contre la croyance au caractère sacrificiel de la cène chrétienne, plusieurs critiques entendent comme O. Holtzmann le ℣. 10 : « Nous avons un autel dont n'ont pas le droit de manger ceux qui font le service du tabernacle. » Pour eux aussi, les personnes ici désignées sont les chrétiens et non les prêtres ou lévites juifs. Ces derniers en effet n'avaient nul désir de participer à l'eucharistie. L'auteur n'avait pas à leur dénier ce droit; il est par trop évident qu'ils ne le réclament ni ne le possèdent. Le sens est donc le suivant : *Nous avons un autel dont les chrétiens n'ont pas le droit de manger.* Sans doute, l'épître n'ignore pas l'eucharistie et ne se propose pas de la combattre, mais elle ne voit dans la cène ni un sacrifice, ni même un repas, au cours duquel les fidèles recueillent le bénéfice de la mort du Christ. « On ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel chrétien... puisque le seul sacrifice qui procure le

salut », c'est l'oblation du Christ victime par le Christ prêtre. Les fidèles n'ont qu'à chanter les louanges de Dieu et à pratiquer la charité : tels sont les sacrifices de leur culte. Réville. *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, p. 70, 71; Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 218.

La plupart néanmoins des interprètes anciens et modernes de toute école s'accordent au contraire pour affirmer qu'au ỹ. 10 l'épître dénie, non aux disciples du Christ, mais aux prêtres et lévites juifs le droit de *manger de l'autel chrétien*. Mais beaucoup, parmi les exégète catholiques qui traduisent ainsi ce verset, ajoutent pourtant qu'il n'est pas parlé en ce passage d'un sacrifice eucharistique. L'autel dont le sacerdoce mosaïque est écarté, mais auquel peuvent participer les fidèles serait, d'après certains protestants du XVIe siècle, les oblations qui étaient apportées à la cène, puis distribuées aux ministres et aux pauvres. Cette opinion semble abandonnée depuis longtemps. D'ordinaire, pour ceux qui ne croient pas découvrir ici une allusion à un sacrifice eucharistique, le sens est le suivant : les chrétiens ont un autel dont prêtres et lévites n'ont pas le droit de manger, c'est la croix à laquelle participent les fidèles lorsqu'ils reçoivent les fruits de la Passion ou sont incorporés à Jésus. Cette opinion est celle de la plupart des protestants et même de plusieurs catholiques : S. Thomas, *In Epistolam ad Hebræos*, XIII, 10, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXI, p. 729; Estius, *Commentarium in epistolas sancti Pauli et reliquorum apostolorum*, Cologne, 1631, p. 1084; et un certain nombre d'historiens, exégètes et théologiens modernes. Voir la liste dans P. Haensler, *Zu Hebr., XIII, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1913, t. XI, p. 403-409. Parmi eux, il faut citer surtout Renz, *Geschichte des Messopferbegriffs*, Frisingue, 1902, t. I, p. 112 sq.; Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1909, p. 16 sq.

A l'appui de cette opinion, ces auteurs ont fait valoir avec certains des arguments déjà exprimés les considérations suivantes.

L'Épître aux Hébreux ne parle nulle part ailleurs de l'eucharistie et n'y fait même pas allusion. Il serait étrange que subitement elle entretînt ces lecteurs de la cène des fidèles, sujet qui semble sans rapport avec les thèmes généraux développés dans la lettre. Au contraire, l'auteur a étudié longuement le sacrifice de la croix. C'est donc encore à ce dernier que doit se rapporter ce qui est dit de l'autel chrétien.

On est d'autant plus porté à le croire que, dans ce morceau, certaines affirmations s'appliquent en fait à la mort de Jésus. Ainsi, au ỹ. 12 il est écrit que le Christ versa son sang hors de la porte pour sanctifier le peuple. XIII, 12. Il semble donc impossible que le mot *autel* employé un peu auparavant et au cours d'un même développement, ne désigne pas la croix ou sa victime. Or, si ce terme doit être entendu au sens figuré, le verbe manger lui aussi qui se trouve dans la même phrase ne peut pas être pris à la lettre. Jésus, dit-on encore, est présenté comme crucifié hors de la ville, c'est-à-dire dans un endroit où il ne pouvait y avoir d'*autel* proprement dit. Le mot ne doit donc pas s'entendre ici au sens propre. Enfin, l'épître invite les fidèles à *sortir hors du camp pour aller à Jésus*. XIII, 13. Cette fois de nouveau, les lecteurs sont mis en présence d'une figure, puisque le Christ n'est plus depuis longtemps attaché à la croix en dehors de la porte de la ville. C'est donc en un sens spirituel qu'il faut entendre tout le verset. Puisqu'en réalité, il n'y a pas d'autel proprement dit, en réalité aussi, il n'y a pas non plus manducation. Tout ici est figure.

Cette opinion et les divers arguments sur lesquels on l'appuie ne rallient pas tous les suffrages. Que l'Épître aux Hébreux, dans ce passage, parle d'autel chrétien, c'est-à-dire d'un sacrifice dans lequel le fidèle mange la victime de la croix, ou que du moins il soit fait à cette doctrine « une allusion indirecte », Batiffol, *op. cit.*, p. 111, c'est ce qu'admettent « la plupart des catholiques ». Lamiroy, *op. cit.*, p. 229, n. 3. Certains protestants même, bien qu'ils aient sur l'origine et la nature de la messe des conceptions très différentes des nôtres, croient pourtant qu'ici l'épître parle non seulement de la croix, mais aussi de la cène chrétienne. Drach, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 797, citait comme ayant jadis adopté cette opinion les non-catholiques Böhme, Bühr, Ebrard, Rückert, Fausset. On peut encore nommer Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, Londres, 1906, p. 439 sq.; Goetz, *Die heilige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 195; Hammond, *Notes on the sacrifical aspect of the holy Eucharist*, Oxford, 1913, p. 23 sq.

Il semble bien que cette interprétation soit la vraie. Pour le démontrer, pour résoudre toutes les difficultés, il est nécessaire de suivre pas à pas la marche de la pensée.

On ne saurait *a priori* déclarer ce travail inutile, en prétendant qu'il ne peut être parlé en ce morceau de l'eucharistie parce qu'il n'en est pas question ailleurs. Nous sommes dans la partie morale, vers la fin de la lettre. Là sont recommandées plusieurs vertus que l'épître n'a pas nommées antérieurement : la charité fraternelle, la pureté conjugale, le mépris des richesses, l'obéissance aux supérieurs spirituels. Il est donc impossible de soutenir sérieusement qu'en ce passage le sacrifice eucharistique ne doit pas être mentionné, sous prétexte qu'auparavant l'auteur l'a passé sous silence. Cette doctrine se relie même mieux que d'autres, dont pourtant il est ici parlé, aux thèmes généraux qu'a exposés la lettre : le Christ est médiateur, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, victime dont le sang expie le péché. Il semble bien d'ailleurs que l'Épître aux Hébreux fasse en d'autres endroits allusion à l'eucharistie. Voir plus haut, col. 821 sq.

Que recommande ici l'auteur? Après avoir invité les chrétiens à garder la foi de leurs chefs et de leurs apôtres, une foi toujours pareille à elle-même parce que le Christ est immuable, XIII, 8, il les met en garde contre les doctrines différentes de celles qu'ils ont reçues et qui sont étrangères au christianisme, contre ces enseignements erronés qui attribuent non à la grâce mais à certains aliments, βρώμασιν, le pouvoir de fortifier le cœur. Prétendre que l'eucharistie est le mets contre lequel l'épître tient en garde ses lecteurs, c'est supprimer de la phrase où cette nourriture est mentionnée toute une proposition très claire. Le ỹ. 9 ne désapprouve pas des mets quelconques. On y lit cette déclaration : « Il est bon d'affermir son cœur par la grâce et non par des *aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui y ont eu recours.* » Sur le sens de ces derniers mots aucun doute n'est possible. Pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, la nourriture qui *n'a servi de rien à ceux qui y ont eu recours*, ce sont des mets recommandés par la loi mosaïque, aliments purs ou viandes immolées en certains sacrifices. Or, « il est impossible de rapporter βρώμασιν (aliments) à un usage chrétien et le reste de la phrase à une pratique juive. » Goguel, *op. cit.*, p. 219-220.

A l'objection de O. Holtzmann : les Israélites ne consommaient pas ces mets pour *fortifier* le cœur, il est déjà possible de répondre qu'en évitant une souillure légale et surtout en communiant aux viandes offertes à Jahvé, ils voulaient *se donner de la confiance, ils affermissaient leur âme, ils fortifiaient leur cœur.* C'est même exactement ce que raconte l'Évangile : On y voit des juifs *mettre leur assurance* dans les rites extérieurs et non dans la pureté morale, dans l'amitié de Dieu, dans les dispositions intimes de l'âme. Au

contraire, la communion eucharistique n'a jamais été considérée par le chrétien comme *supplantant la grâce*, s'opposant à elle et la rendant inutile. Tout autre est la doctrine des fidèles. Par la communion eucharistique, on *obtient la grâce* et ainsi on *fortifie son cœur*. Le quatrième évangile enseigne qu'on « mange la chair du Fils de l'homme » pour *demeurer dans le Christ*, pour *avoir la vie, la vie par lui, la vie éternelle*. Ce pain du ciel est le *salut du monde*. Joa., vi, 52-58. Il peut ainsi donner la *force du cœur*. Ce n'est donc pas la confiance en l'eucharistie que condamne l'épître, c'est la foi superstitieuse qui attribue une efficacité imaginaire à des aliments recommandés par la loi juive.

Alors tout naturellement suit le fameux verset : « Nous avons un autel dont ceux qui font le service du tabernacle n'ont pas le droit de manger. » Consolez-vous, chrétiens, semble écrire la lettre, ces viandes recommandées par la loi et dont certains juifs font tant de cas, vous n'avez pas à les regretter, vous possédez mieux. Les deux pensées s'appellent et se complètent à merveille.

Car c'est bien ainsi qu'il faut entendre le verset cité plus haut. Le traduire par les mots : Nous avons autel dont les *chrétiens* n'ont pas le droit de manger, serait commettre un « contresens ». Batiffol, *op. cit.*, p. 114. La véritable signification des termes employés par l'épître apparaît immédiatement : *Ceux qui font le service du tabernacle* n'ont jamais été les disciples de Jésus, mais bien les membres du sacerdoce juif. Plus encore que nous, les destinataires de l'épître, venus d'Israël au christianisme, le savaient, et ils étaient incapables de comprendre autrement ces mots. A huit autres endroits, le mot *tabernacle* est employé dans l'épître : il désigne ou les tentes sacrées dont la loi de Moïse avait prescrit l'érection, viii, 5; ix, 2, 3, 6, 8, 21, ou le sanctuaire véritable, plus grand et plus parfait, construit non par la main d'un homme, mais par Dieu, celui du ciel, viii, 2 et ix, 11, où le Christ apparaît comme prêtre à jamais. Nulle part, ni dans cette lettre, ni dans d'autres écrits du Nouveau Testament, les fidèles ne sont appelés « ministres du tabernacle » οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. Au contraire, pour désigner les prêtres juifs, l'épître les appelle « *ceux qui font le service* d'une image, d'une ombre des choses célestes », οἵτινες ὑποδείγματα καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων, viii, 5, c'est-à-dire exactement, puisque d'après l'épître, la loi est *l'ombre des biens à venir*, x, 1, *ceux qui font le service du tabernacle de la terre*, image de celui du ciel.

O. Holtzmann fait sourire quand, pour justifier sa traduction, il écrit : « Le tabernacle, c'est ici le temple pneumatique du Nouveau Testament. » Il ne suffit pas de le prétendre, il faut le démontrer. Réville et Goguel, il est vrai, croient le prouver en faisant observer que cette proposition *les prêtres juifs n'ont pas le droit de manger de l'autel chrétien*, serait dépourvue de sens et inexplicable, puisque tout le monde le sait; et puisque d'ailleurs nul Israélite ne réclame cette faculté. L'épître parlerait donc pour ne rien dire et pour repousser une requête qui n'a jamais été présentée.

Au contraire, il est très facile de découvrir à la phrase ainsi entendue un sens fort plausible et qui s'harmonise à merveille avec l'idée générale de l'épître et le contexte immédiat. La lettre aux Hébreux, on le sait, a été rédigée pour consoler, pour encourager à la persévérance des chrétiens d'origine juive qui pouvaient être tentés de regretter le culte mosaïque et auxquels il fallait montrer la supériorité de la nouvelle alliance, du nouveau sacerdoce, du nouveau sacrifice. Rien de plus naturel, rien de plus adroit donc que cette affirmation. Nous aussi, chrétiens, nous avons un autel, un autel que les juifs ne possèdent pas, un autel auquel prêtres et lévites ne peuvent participer. Nous n'avons rien à leur envier. Ils pourraient au contraire nous jalouser. A eux, il est interdit par la Loi, Lev., xvi, 27, de consommer les viandes offertes en sacrifice pour le péché. Ils sont tenus de les brûler hors du camp. Et nous, au contraire, bien que notre victime soit elle aussi expiatoire, bien qu'elle ait à ce titre *versé son sang pour sanctifier le peuple hors de la porte de Jérusalem*, xiii, 12, nous avons le *droit de manger de notre autel*. Voilà bien ce que donne clairement à entendre l'épître. L'auteur n'écrit pas pour apprendre aux juifs qu'ils ne peuvent participer à l'autel chrétien. Il n'a pas l'intention de leur dénier un droit qu'ils ne réclament pas. Il exalte la supériorité de l'économie nouvelle, selon laquelle les plus humbles fidèles sont mieux traités que ne l'étaient sous la loi mosaïque les juifs les plus pieux, les prêtres et le grand pontife lui-même.

Dans le verset ici étudié, tout mot doit être souligné. Le verbe *manger* ne peut être pris au figuré, puisque dans la phrase précédente, il est parlé d'aliments réels, ŷ. 9, et véritablement consommés, puisque dans la proposition suivante il s'agit de victimes proprement dites, celles dont le prêtre juif n'a pas le droit de se nourrir et qu'il faut brûler. Donc, dans la phrase qui se trouve entre ces deux affirmations, le verbe *manger* doit s'entendre à la lettre.

Le sens du mot *autel* n'est pas moins facile à déterminer. L'Épître aux Hébreux l'emploie une autre fois, vii, 13. Elle donne à ce terme le sens qu'il a dans tous les passages du Nouveau Testament, et ils sont nombreux, où il désigne l'autel de la terre, ce sur quoi on dépose les offrandes et on immole les victimes; c'est aussi ce à quoi en certains sacrifices Israël est autorisé à participer. Le mot ne peut désigner les oblations présentées à l'autel par les fidèles en faveur des ministres sacrés. Ce fut tâche aisée pour les anciens exégètes d'établir cette vérité contre les protestants du xvi[e] siècle, tels que Bèze. Il s'agit ici d'une nourriture qui fortifie le cœur, que le sacerdoce juif ne peut consommer, qui n'est déposée ni dans le trésor, γαζοφυλάκιον, ni dans les mains du prêtre, ni dans un autre réceptacle, mais sur l'autel, et à laquelle tous les chrétiens ont le droit de participer. Voir Corneille de la Pierre, *In Epist. ad Hebræos*, xiii, 10, dans les *Commentaria in Scripturam sacram*, Paris, 1876, t. xix, p. 519. Puisque l'unique victime expiatoire de la nouvelle loi est le Christ, les fidèles ont pour autel sa croix et ce sur quoi ils trouvent la chair du Christ offerte pour les nourrir et affermir leur âme.

Que si on rapproche les deux mots en une seule locution *manger de l'autel*, la même conclusion s'impose. Autant pour les chrétiens venus de la synagogue cette expression est claire, bien choisie, adéquate à la pensée, si elle veut dire que les fidèles communient vraiment à une victime, autant elle eût été pour eux non seulement étrange, inattendue, trop subtile, en un mot difficile à comprendre, si l'auteur s'en était servi pour enseigner que le chrétien participe aux fruits de la passion ou qu'il doit s'incorporer à Jésus crucifié.

Enfin, on n'a pas le droit de l'oublier, ces mots sont les expressions techniques dont usent les premières Églises pour désigner le repas sacrificiel de la cène. Le verbe *manger* est celui qu'emploient Paul, Matthieu et Jean pour décrire la communion eucharistique. Et n'y a-t-il pas synonymie entre la locution de l'Épître aux Hébreux, *manger de l'autel*, et celle de la I[re] Épître aux Corinthiens, *participer à l'autel?* On l'a justement remarqué : « Les mots θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ne doivent pas être entendus abstraction faite du vocabulaire eucharistique du quatrième évangile et de la I[re] Épître aux Corinthiens, ou tout autant de saint Ignace d'Antioche; ils impliquent *une allu-*

sion indirecte à l'eucharistie. » Batiffol, *op. cit.*, p. 112.

Il n'y a pas jusqu'au présent : *nous avons, habemus*, ἔχομεν, qui ne puisse être souligné. Quand l'Épître aux Hébreux et les autres livres du Nouveau Testament parlent de la mort du Christ sur la croix, ils sont bien obligés de mettre au passé le verbe qu'ils emploient, puisque le fait a eu lieu depuis longtemps. Les exemples se trouvent partout, citons seulement la lettre ici étudiée : « Le Christ *entra* une fois pour toutes par son propre sang dans le sanctuaire », IX, 12; « Il *s'offrit* lui-même sans tache à Dieu », IX, 14; « par une seule oblation il *amena* pour toujours à la perfection ceux qu'il a sanctifiés », X, 14; « *ayant été offert* une seule fois pour abolir le péché de beaucoup, il apparaîtra une seconde fois ». IX, 28. Or, ici l'épître écrit : « Nous *avons* un autel. » Donc, elle ne parle pas seulement de la croix érigée jadis et abattue depuis longtemps, où Jésus s'offrit en sacrifice. Mais ici est désigné soit l'endroit où la victime du Calvaire se livre aujourd'hui aux communiants, soit le sacrifice sanglant du Golgotha continué, renouvelé par le Christ afin que les fidèles puissent s'en nourrir. On peut donc soutenir que chaque mot de ce verset oriente la pensée du lecteur vers l'eucharistie et la présente comme un sacrifice.

Mais alors pourquoi donc dans les deux phrases suivantes l'auteur rappelle-t-il la défense faite à Israël de consommer les chairs offertes *pour le péché*, l'obligation de les brûler hors du camp, XIII, 11; et pourquoi ajoute-t-il aussitôt que le Christ lui aussi fut une victime expiatoire et que, comme tel, il versa son sang hors de la porte de Jérusalem? Pourquoi, sinon pour imposer aux chrétiens la défense de manger de leur autel?

La véritable explication est tout autre. L'épître a déclaré que le prêtre juif n'a pas le droit de communier à l'autel chrétien. Elle le prouve. Et un peu plus loin, elle invite ses lecteurs à « sortir *hors du camp* pour aller à Jésus ». Elle doit faire savoir pourquoi cet exode s'impose. C'est parce que le Christ fut crucifié *hors de la ville*.

Sans doute, la loi du Lévitique, XVI, 27, est formelle : « On emportera hors du camp le taureau et le bouc immolés pour le péché dont le sang aura été porté dans le sanctuaire pour l'expiation, et on consumera par le feu, la peau, la chair et les excréments. » Or, Jésus s'est offert pour les fautes de son peuple afin d'introduire son sang dans le ciel. Mais, toute l'Épître aux Hébreux le prouve, elle a été composée pour l'établir : ces prescriptions mosaïques n'obligent pas l'Israël nouveau, elles n'existent pas pour les bénéficiaires de l'alliance nouvelle et supérieure. « En raison de ce qu'elle avait d'*inefficace et d'inutile*, la loi jadis existante se trouve abolie. Elle n'a pas en effet conduit les choses à leur perfection et une espérance meilleure apparaît par laquelle *nous nous approchons de Dieu.* » VII, 18-19. La prescription qui ordonnait de brûler le corps de certaines victimes n'était-elle pas précisément un de ces rites qui, se contentant de détruire, était *inefficace et inutile?* Au contraire le droit reconnu aux chrétiens de manger de leur autel, c'est-à-dire de communier au Christ, ne les *approche-t-il pas de Dieu?* L'épître dit encore : « Puisque le sacerdoce est changé, il y a aussi nécessairement transformation de la Loi. » VII, 12. Il est donc tout naturel que la défense faite aux prêtres et lévites juifs ne soit plus en vigueur pour les chrétiens.

Comment admettre d'ailleurs que l'Épître aux Hébreux ait voulu imposer aux fidèles cette interdiction? Qu'on place à n'importe quel point du temps et de l'espace la rédaction de cet écrit, un fait est certain : à l'époque où il est composé, où il apparaît, où il circule de main en main, la cène est réitérée dans les Églises chrétiennes. La pratique de la communion est bien connue. On en fait remonter l'origine à Jésus lui-même. Peut-on admettre qu'un écrit vénéré des fidèles condamne cet usage, et cela au nom d'un précepte lévitique? Comprend-on que personne dans l'antiquité ne le lui ait reproché? Réville et Goguel sentent bien que cette hypothèse est irrecevable. Ils l'avouent : on ne peut supposer qu'une pratique « universellement attestée par tous les autres documents primitifs de provenances les plus diverses, ait été inconnue à Rome, à Alexandrie et dans l'entourage de l'écrivain alexandrin à qui nous devons l'Épître aux Hébreux. » Mais la communion n'avait pas à ses yeux l'importance qu'on lui a donnée plus tard. Elle « n'était pas au centre de ses préoccupations et il ne la conçoit pas comme un sacrifice ». Goguel, *op. cit.*, p. 218; Réville, *op. cit.*, p. 71. Ces explications embarrassées pèchent contre la logique. Si l'épître défend aux chrétiens de manger de leur autel, elle combat l'usage universellement reçu et ce fait est plus qu'invraisemblable, il est impossible.

La lettre n'enseigne pas d'ailleurs qu'il y ait similitude complète entre les offrandes pour le péché en usage chez les juifs et l'immolation du Christ sur la croix. Elle reconnaît même que le contraire est vrai. Ainsi les victimes juives étaient égorgées dans le tabernacle où s'opérait le sacrifice et brûlées hors du camp, loin de l'autel. Jésus, au contraire, non seulement versa son sang hors de la porte, mais là encore il offrit son sacrifice; car si l'épître déclare que, dès son entrée en ce monde, le Christ voulut se présenter à Dieu, X, 5, elle montre le rite expiatoire du péché dans l'offrande de sa mort et l'effusion de son sang. IX, 14-15, 22, 26-28. Que conclure? sinon que tout n'est pas identique dans les sacrifices mosaïques et dans celui du Christ? La prudence nous invite à ne pas chercher de ressemblances en dehors des deux similitudes que l'épître nous signale : le sang de Jésus comme celui des victimes pour le péché fut offert pour la purification du peuple; et de même que les animaux immolés dans le tabernacle étaient brûlés hors du camp, ainsi le Christ fut crucifié hors de Jérusalem. L'Épître aux Hébreux ne pousse pas plus loin la comparaison : imitons sa réserve.

La lettre ajoute : « Puisque le Christ mourut hors de la porte, sortons du camp pour aller à lui. » XIII, 13. Cette fois encore, l'auteur passe avec art d'une phrase à l'autre. Nous sommes en face d'une idée nouvelle : *les lecteurs sont invités à quitter le judaïsme*, mais cette pensée se dégage de la précédente : *Jésus fut crucifié hors de la porte.* De ce qu'ici le langage est à prendre au sens figuré, il n'y a pas lieu de conclure que les mots *autel* et *manger* ne doivent pas être interprétés à la lettre. Les destinataires de l'épître n'ignoraient pas que le peuple juif n'habitait plus sous la tente. Si l'épître aux Hébreux parle souvent de *tabernacle* et de *camp*, c'est parce qu'elle cite des prescriptions légales contenues dans le Pentateuque et où se trouvent sans cesse ces deux mots. Mais nul lecteur ne pouvait s'y tromper. Chacun savait que le tabernacle était devenu le temple et que le camp avait fait place à la ville. D'autre part, puisqu'il n'était pas défendu à des chrétiens d'habiter à Jérusalem, on ne pouvait se méprendre sur le sens de l'appel donné par l'épître : *sortir du camp, aller à Jésus.* On était invité à quitter la religion juive pour le christianisme. Au contraire, nous croyons l'avoir prouvé, les mots *manger de l'autel chrétien* ne pouvaient être compris des lecteurs de la lettre comme signifiant : *recueillir les fruits de la passion* Dans un cas, il y a une figure qu'expliquent les faits dans le second, il y aurait énigme peu intelligible.

Pourquoi faut-il *sortir du camp*, quitter le judaïsme et *aller au Christ en portant son opprobre?* XIII, 13.

Parce que nous n'avons pas ici de cite permanente. Les épreuves ne durent qu'un temps, et il n'y a pas lieu de s'attarder en une Jérusalem dont nous devrons un jour sortir. Au contraire, *nous aspirons à la cité qui doit venir*, au ciel où est Jésus. XIII, 14. *Par lui donc*, δι' αὐτοῦ οὖν, *offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui rendent hommage à son nom.* XIII, 15. *Ne négligez pas la bienfaisance et la mutuelle charité. Car c'est à ces sacrifices que Dieu prend plaisir.* XIII, 16.

A coup sûr, non seulement pour quiconque nie le caractère sacrificiel de l'eucharistie, mais pour les exégètes qui se refusent à le voir attesté en ce passage, la tentation est toute naturelle d'exploiter ces déclarations et de dire : l'unique hostie du chrétien, ou du moins la seule dont parle l'Épître aux Hébreux, la seule qui soit agréable à Dieu, c'est celle de leur âme : prière et charité.

Mais pour trouver cette affirmation dans le texte, il faut l'y mettre. L'épître parle en effet du *sacrifice de louange.* Elle donne le même nom à la bienfaisance et à la communion ou amour mutuel, et elle déclare qu'en ces oblations se complaît le Seigneur. Mais nulle part il n'est dit que nos prières et nos actes de charité sont les *seuls* sacrifices des chrétiens.

Pour bien saisir la pensée, il importe de ne rien ajouter, de ne rien retrancher. L'épître a donné ce conseil : quittons *le camp, le judaïsme,* afin d'*aller à Jésus* victime expiatoire et de nous diriger ainsi vers la cité future où il habite et *à laquelle nous aspirons.* La lettre ajoute : *Par lui donc offrons à Dieu un sacrifice de louange en tout temps.* Ainsi la prière recommandée n'est pas celle du fidèle laissé à lui-même. Il est invité à faire passer sa louange par Jésus, médiateur du Nouveau Testament, grand prêtre des chrétiens, pontife éternel, *toujours vivant, afin d'intercéder en faveur de ceux qui par lui vont à Dieu.* VII, 25. On le voit, la pensée s'harmonise pleinement avec les thèmes généraux développés dans la lettre.

On peut sans doute admettre que *le sacrifice de louange,* mentionné ici, est toute prière du chrétien présentée à Dieu par le Christ. Elle est en un certain sens un sacrifice, puisqu'elle constitue une offrande faite au Très-Haut. Déjà un psaume faisait dire à Jahvé ces mots : « Est-ce que je bois le sang des boucs? *Offre en sacrifice l'action de grâces...* Celui qui *offre en sacrifice l'action de grâces* m'honore. » Ps. XLIX (Vulg.), 14, 23. Ainsi encore d'après les Septante, Osée invitait Israël à *offrir* le *fruit de ses lèvres.* XIV, 3. Ce langage est à la lettre celui qu'on retrouve dans l'Épître aux Hébreux : « ... *Offrons à Dieu un sacrifice de louange,* c'est-à-dire *le fruit de lèvres* qui rendent gloire à son nom. » XIII, 15. Plus qu'aucune autre, la prière du chrétien peut être appelée une *oblation.* Pour parvenir à Dieu, ne passe-t-elle pas par le pontife de la nouvelle Loi, n'est-elle pas ainsi unie à l'offrande qu'il fait de son sang?

De même, la charité par laquelle l'homme se dépouille et se prive de ses biens en faveur de ses semblables pour plaire au Très-Haut mérite d'une certaine manière le nom de sacrifice. Plus d'une fois déjà, les livres de l'Ancien Testament l'avaient reconnu en des termes qui ressemblent à ceux de l'épître. Citons seulement ce passage : « *Rendre grâces,* c'est une *oblation* de fleur de farine et *pratiquer la miséricorde, c'est offrir un sacrifice de louange. Ce qui plaît au Seigneur,* c'est qu'on s'éloigne du mal. » Eccli., XXXV, 3-5.

L'Épître aux Hébreux demanderait donc aux fidèles sortis du judaïsme « de ne pas oublier », XIII, 16, les plus beaux conseils de l'Ancien Testament, les plus voisins de l'Évangile, mais elle ajouterait que, devenus chrétiens, les Israélites de la veille doivent faire passer *par Jésus* ces hymnes de louange, ces sacrifices du cœur. Il n'y a dans cette recommandation ainsi entendue rien qui soit incompatible avec l'existence d'*un autel dont les fidèles ont le droit de manger.* De nos jours encore, les prêtres catholiques ne croient pas se contredire et en fait ne s'infligent aucun démenti quand, après avoir conseillé aux fidèles d'assister au sacrifice eucharistique et d'y communier, ils les exhortent à la piété et à l'affection mutuelle. Plus d'une fois il leur arrive d'employer les expressions même de l'épître et de presser les chrétiens *d'offrir* à Dieu *leurs louanges* par le Christ, de présenter au Très-Haut le *sacrifice* d'un cœur contrit et humilié, ou encore de *consacrer, d'immoler* à leurs frères leur temps et leur travail, leur fortune et leur cœur.

Cette interprétation n'est pas irrecevable. Mais on peut aussi, sans forcer le sens du texte, soutenir que le *sacrifice de louange* recommandé ici est l'eucharistie. Plusieurs commentateurs anciens et modernes l'ont pensé. Voir De la Taille, *op. cit.*, p. 198 sq., qui nomme Van Galen, Salmeron, L. Tena, Corneille de la Pierre, le commentaire inséré dans le *Cursus Scripturæ sacræ* de Migne. Tel paraît bien être aussi le sentiment de Drach, *op. cit.*, p. 798. Des non-catholiques mêmes tiennent cette opinion pour soutenable, comme l'a remarqué Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 195-197.

La supposition n'est pas gratuite. La lettre affirme dans une phrase précédente que les chrétiens ont un *autel,* elle parle ici de leur *sacrifice.* Comment ne pas rapprocher ces mots, le θυσιαστήριον et la θυσία? D'autre part, deux des thèses les plus importantes de l'épître, thèses non seulement énoncées plus d'une fois mais longuement établies, affirment que le Christ est l'*unique pontife* de la nouvelle Loi, l'*unique victime* agréable au Très-Haut. La phrase *offrons à Dieu par lui un sacrifice de louange* peut très bien signifier : Présentons au Très-Haut par l'unique grand prêtre l'unique victime, son corps et son sang. Le mot *donc,* οὖν, qui accompagne l'invitation « par lui donc offrons », s'explique alors bien mieux. Il vient d'être observé que les chrétiens ont un autel : *donc* qu'ils s'en servent. Il a été rappelé que Jésus a versé *son sang* pour purifier son peuple; *donc* présentons *ce sang* par lui à Dieu. On le voit, cette exégèse a le mérite de relier davantage entre elles les propositions voisines et qu'on n'a pas le droit de dissocier les unes des autres. Elle s'accorde fort bien avec les doctrines caractéristiques de l'épître. Elle donne aux mots une minutieuse justesse et une véritable plénitude de sens.

Le mot *sans cesse,* διὰ παντός, ne fait pas obstacle à cette interprétation. Sans doute il est recommandé d'offrir *en tout temps* le sacrifice dont il est ici parlé. Or l'eucharistie peut être célébrée non seulement une fois comme la Pâque juive, mais elle l'était alors chaque dimanche au moins, ou peut-être même plus souvent, toutes les fois qu'une occasion favorable se présentait. Le mot « en tout temps » ne signifie évidemment pas que le *sacrifice de louange par le Christ* doit être offert sans interruption. D'ailleurs, même si on entend cette locution non de l'eucharistie, mais de l'aumône et de la prière individuelle du chrétien, on convient que la lettre n'ordonne pas de les faire à tout instant du jour et de la nuit.

La phrase qui suit ne s'oppose pas davantage à cette manière d'entendre le texte, peut-être même la recommande-t-elle. « Offrons, est-il dit, un sacrifice de louange à Dieu, c'est-à-dire *le fruit des lèvres qui rendent hommage à son nom.* » Les interprètes rapprochent volontiers ces mots de la parole du prophète Osée déjà reproduite, et qui se lit ainsi dans les Septante : « Dites au Seigneur votre Dieu... nous vous donnerons en retour *le fruit de nos lèvres.* » XIV, 3. Or,

la cène chrétienne était instituée en mémoire de Jésus pour attester *la nouvelle alliance* et la rémission des péchés. Matth., xxvi, 26-28; Marc., xiv, 24; Luc., xxii, 19-20. A aucun autre moment, nulle part ailleurs, les lèvres des fidèles ne louent davantage et avec plus de piété le Très-Haut. C'est par cet acte qu'on célèbre le mieux ses bienfaits. Aussi, de très bonne heure, l'eucharistie fut appelée *l'action de grâces, le sacrifice de louange.* Et c'est en la célébrant que les fidèles s'unissent pour glorifier Dieu. On comprend donc que, pour la recommander, l'Apôtre ait écrit ces mots : *Par le Christ offrons à Dieu le corps et le sang de Jésus, sacrifice de louange, c'est-à-dire fruit de nos lèvres qui rendent hommage au Très-Haut.* Certains commentateurs ont même fait observer que, l'eucharistie s'opérant par la répétition des mots du Christ à la cène, elle est bien le produit, l'œuvre des paroles prononcées au milieu des prières qui glorifient Dieu. Si donc l'épître parle d'elle ici, on s'explique fort bien qu'après l'avoir nommée sacrifice de louange, elle l'appelle *le fruit des lèvres* qui rendent hommage au nom du Seigneur.

Il n'est pas jusqu'à la recommandation faite aussitôt après de pratiquer la bienfaisance et la charité mutuelle qui ne semble plus opportune. Déjà l'épître a loué cette vertu ; il semble bien qu'elle ait tout dit en posant cette règle : « Persévérez dans l'amour fraternel. » xiii, 1. Elle a même signalé plusieurs applications touchantes de ce principe : « N'oubliez pas l'hospitalité. Quelques-uns, en la pratiquant ont, à leur insu, logé des anges. Souvenez-vous des prisonniers comme si vous-mêmes étiez prisonniers et de ceux qui sont maltraités, puisque vous êtes vous-même dans la chair. » xiii, 2-3.

Pourquoi donc la lettre parle-t-elle de nouveau de la charité? Pourquoi le fait-elle en une simple phrase qui se place sans aucune transition après un conseil de piété? Pourquoi appelle-t-elle cette vertu un sacrifice, une θυσία, lorsqu'elle a enseigné qu'il n'y a pour les fidèles qu'une seule victime? Autant il est difficile de répondre à ces questions, si on croit que la prière ici recommandée est la supplication individuelle du chrétien par Jésus, autant il est aisé de tout expliquer, si on admet qu'en cet endroit l'épître parle de la cène chrétienne, du sacrifice eucharistique. Car les documents les plus anciens nous apprennent qu'on y faisait une collecte, des offrandes et qu'en certains milieux, à Corinthe par exemple, le repas du Seigneur était lié à un banquet fraternel. On comprend alors que l'épître en parlant de l'eucharistie ait donné au lecteur un conseil : quand vous prenez part à ce grand acte, « n'oubliez pas la bienfaisance et la charité mutuelle ». Soyez généreux à la collecte. Par cette aumône, et peut-être aussi par le repas fraternel, mettez en commun, κοινωνία, vos biens et vos vies. Cette conclusion est alors des plus naturelles. Sans doute l'aumône a été appelée un sacrifice déjà dans l'Ancien Testament, voir plus haut; mais elle l'est surtout lorsque par elle le fidèle unit son offrande à l'oblation eucharistique, lorsqu'il présente à Dieu son aumône avec le sang de l'unique victime. A la lettre, elle est alors *un sacrifice agréable à Dieu.*

Rapprochées les unes des autres, toutes ces remarques donnent une réelle valeur à l'opinion qui voit dans cette partie de l'épître une mention du sacrifice eucharistique, et c'est avec raison, semble-t-il, qu'un auteur non catholique écrivait : « Il pourrait bien y avoir ici, comme Spitta l'a remarqué, une allusion à la cène considérée comme sacrifice, car la notion de sacrifice fut à la cène, de bonne heure déjà, étroitement unie avec ce dont il est parlé ici, la confession du nom de Jésus, la louange et l'action de grâces, la bienfaisance et la charité mutuelle. » Goetz, *op. cit.*, p. 196-197.

Que fait le Christ au moment où s'opère l'eucharistie? L'Épître aux Hébreux répond à cette question en des termes qui ne laissent place à aucune équivoque.

Elle l'enseigne et le démontre : il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de sacrifice au ciel. Parce que l'oblation de Jésus fut unique, elle doit le rester. La thèse contraire des sociniens se heurte non pas à un mot, à une phrase isolée, mais à une doctrine fondamentale qui est au cœur même de la lettre, et qui dans le système théologique de l'auteur apparaît comme la pièce maîtresse.

Longuement, avec complaisance, sans craindre de descendre jusqu'aux menus détails, l'épître compare la mort du Christ au grand rite de l'expiation annuelle du Yom Kippour. « Une fois l'an, le grand prêtre juif entre dans la deuxième tente, dans la seconde partie du tabernacle », ix, 7, dans le Saint des Saints où au milieu de son peuple trône la majesté divine. S'il peut y pénétrer, c'est « parce qu'il porte du sang offert par lui pour ses propres péchés ainsi que pour ceux du peuple ». ix, 7. Il en asperge le propitiatoire d'or où entre les chérubins Jahvé a fixé en Israël le trône de sa majesté. Mais, parce que le sang des animaux ne peut que « procurer la pureté de la chair », ix, 13, parce qu'il est « incapable d'enlever les péchés », x, 4, il est nécessaire de renouveler ce rite chaque année. x, 1-4. Aussi grands prêtres et victimes se succèdent sans cesse pour le renouvellement périodique d'une expiation qui est toujours à recommencer.

Au contraire, les chrétiens ont pour pontife suprême Jésus « qui ne meurt pas », vii, 24 et qui « parfait, n'a pas besoin de sacrifier d'abord pour ses fautes personnelles ». vii, 27. Il a offert l'unique victime agréée de Dieu, son propre corps. x, 1-10. Puisque cette oblation fut elle-même excellente, puisque le Christ ne peut être mis à mort plusieurs fois, puisque son sacrifice a du premier coup « donné le pardon », x, 18, « purifié les consciences », ix, 14, « aboli le péché », ix, 28, « réalisé l'alliance », x, 15-16, « obtenu la rédemption éternelle, » ix, 12, « rendu parfaits ceux qu'il a sanctifiés », x, 14, l'oblation ne peut, ne doit pas être réitérée. C'est la conclusion à laquelle aboutissent tous les raisonnements et l'épître ne se lasse pas de la répéter. vii, 27; ix, 12-15, 25-28; x, 1-3, 10, 12, 14.

Par sa mort, une fois pour toutes Jésus est entré dans le véritable sanctuaire dont le Saint des Saints d'Israël n'était que l'ombre et la figure. Avec son sang il a pénétré dans le ciel, il ne s'y trouve pas pour un instant comme jadis le grand prêtre passait dans la seconde tente. A jamais le Christ demeure près de Dieu et ainsi tout est consommé, parce que tout est parfait : prêtre et victime, oblation et efficacité.

Dire avec les sociniens que Jésus n'a pas été prêtre ici-bas et qu'il s'est offert à Dieu seulement au ciel, est « manifestement contraire à la doctrine » de la lettre aux Hébreux. D'autre part, imaginer, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, un second sacrifice distinct et différent du premier par le mode d'oblation, rêver d'un *sacrifice céleste* proprement dit, c'est une thèse « qui n'a pas dans notre épître le moindre fondement ». Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 537; Lamiroy, *op. cit.*, p. 221-227; De la Taille, *op. cit.*, p. 178-179; D'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, avril 1927, p. 178. Aussi les meilleurs parmi les théologiens qui emploient ce mot de *sacrifice céleste*, n'hésitent pas à le reconnaître. Non seulement il n'y a pas au ciel « une oblation réellement distincte de celle de la croix et de la vie terrestre », non seulement l'intercession de Jésus après sa mort n'appartient pas essentiellement au sacrifice rédempteur, mais elle n'en est même pas « partie intégrante ». Il faut tenir ce langage si on veut que l'unité de l'oblation reste sauve et que « l'immolation

de la croix garde son efficacité propre ». Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926, p. 703.

Est-ce à dire que le Christ entré dans le Saint d'outre-tombe n'y joue aucun rôle? Nullement, car il y a un « sacerdoce céleste » et l'Épître aux Hébreux le décrit. Jésus est toujours vivant, il demeure « à jamais grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech », l'épître ne se lasse pas de l'affirmer. vi, 19; vii, 16-17, 21, 24; x, 12, etc... « Assis à la droite du trône de la majesté », viii, 1, « à la droite » même « de Dieu », x, 12, « couronné de gloire et d'honneur », ii, 2, il est « le ministre du sanctuaire véritable », viii, 9, « le médiateur de l'alliance éternelle conclue dans son sang », ix, 15; xii, 24; xiii, 20, « le grand pasteur des brebis », xiii, 20; « notre avant-coureur », vi, 19, grâce auquel « les appelés reçoivent l'héritage éternel promis » au peuple de Dieu. ix, 15.

Ces titres ne sont pas de vains mots. Le Christ possède pour exercer pareille fonction des droits et des aptitudes réelles indiscutables. « Parce qu'il a souffert, il est capable de venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve. » ii, 18. « Rendu parfait, il devient, pour tous ceux qui lui obéissent », « pour tous ceux qui vont à Dieu par lui », « cause de salut éternel ». v, 9; vii, 25. Il est exalté « pour avoir souffert la mort, afin que, par la grâce de Dieu, ce soit au bénéfice de tous qu'il l'ait goûtée ». ii, 9.

Comment remplit-il cet office? L'épître répond à cette question en des termes dont la clarté ne laisse rien à désirer. Jésus « dans le temps présent paraît devant la face de Dieu pour nous ». ix, 24. « Il intercède en faveur de ceux qui vont à Dieu par lui. » vii, 23. « Son sang, celui de la purification, parle mieux que celui d'Abel. » xii, 24. Les fidèles sont donc invités à se tourner vers « ce grand prêtre capable de compatir à toutes nos faiblesses ». « Approchez-vous avec confiance pour obtenir miséricorde et pour trouver grâce en vue du secours opportun », iv, 15-16, et pour obtenir « l'héritage éternel ». ix, 15.

Voici donc, d'après l'Épître aux Hébreux, ce qui se passe dans le ciel, à chaque moment où sur la terre se célèbre cette cène chrétienne que l'auteur ne peut pas ignorer — tout le monde en convient aujourd'hui — et qu'à coup sûr il se garde bien de désapprouver et de combattre; cette eucharistie à laquelle il fait sans doute allusion quand il parle de *l'autel dont mangent* les fidèles et qui est peut-être pour lui « *le sacrifice de louange* » *offert à Dieu par le Christ et qui s'accompagne des prières et des aumônes des assistants*. Il n'y a pas alors nouvelle oblation du Christ, il n'y a ni sur terre, ni au ciel un second sacrifice distinct du premier. Mais à ce moment même Jésus « paraît devant la face de Dieu pour nous », ix, 24, et il se présente en qualité de « prêtre et de médiateur », puisqu'il le demeure à jamais. Parce que ses disciples « vont alors à Dieu par le Christ », « il intercède en leur faveur », vii, 25. Parce qu'ils « présentent au Très-Haut son sang », « celui de l'alliance », « celui du grand pasteur des brebis », « ce sang parle mieux que celui d'Abel ». xii, 24; xiii, 20. Ils sont « dans l'épreuve, sa compassion leur vient en aide ». ii, 18. Ils « s'approchent avec confiance du trône de sa bonté », donc ils obtiennent miséricorde et « trouvent grâce en vue du secours opportun ». iv, 15-16. Ils « font alors acte de soumission au Christ », puisque, s'ils renouvellent les gestes de la première cène, c'est sur un ordre dont le souvenir nous est conservé par saint Paul et les Synoptiques, et ainsi se vérifient les promesses de l'Épître aux Hébreux : « Jésus devient pour ceux qui lui obéissent cause de salut éternel », v, 9, de ce salut qu'il peut accorder sans fin à ceux qui « par lui vont à Dieu ». vii, 25.

Ainsi l'auteur de l'Épître aux Hébreux n'ignore certainement pas que de son temps on réitère à la cène chrétienne le repas d'adieu. Il ne combat pas cet usage, au contraire. Sans doute, à ses yeux, il n'y a sous la nouvelle Loi qu'un grand prêtre, Jésus, et lui seul est la victime de l'unique sacrifice des chrétiens, celui de la croix. Mais le rite de la cène et l'action du Christ au ciel sont inséparablement unis à l'immolation du Calvaire. Au repas sacré des chrétiens, les fidèles mangent la victime qui a été immolée sur la croix. Et au ciel, Jésus offre pour nous avec ses prières le sang qu'il a versé au Golgotha. Il n'y a pas trois sacrifices distincts, celui de l'assemblée chrétienne, celui de la croix, celui du ciel, il n'y en a qu'un dont la victime et le prêtre sont Jésus. Cette doctrine s'explique à merveille par les croyances des apôtres et des chrétiens venus du judaïsme : pour Israël, la mise à mort d'une victime, l'aspersion de son sang sur l'autel et la manducation d'une partie de ses chairs par les donateurs ou les officiants ne constituent qu'une seule et même offrande rituelle.

Mais, puisque le pain de la cène chrétienne n'est par lui-même qu'un pain vulgaire, l'acte qui fait de lui la chair immolée à la croix est une opération sacrificielle. L'auteur ne l'a pas dit; il n'avait pas à exprimer cette vérité, elle aurait même pu paraître contredire sa thèse. Mais il n'aurait pas pu la nier, car les croyances et les usages juifs obligent à nommer sacrifice ce qui fait une victime. Avec indignation, il se serait révolté contre quiconque aurait voulu introduire dans le christianisme un rite nouveau par lequel un prêtre distinct du Christ aurait offert à Dieu une victime autre que le Sauveur. Mais, pour être d'accord avec lui-même, force lui était de penser que l'acte qui fait du pain de la cène le corps de Jésus immolé sur la croix, l'acte qui transforme ce pain en la victime du Calvaire est un sacrifice, non nouveau, certes, et distinct de l'oblation du Calvaire, mais qui la fait revivre un instant ici-bas pendant qu'elle s'achève dans le ciel où elle ne cesse jamais.

5. *Conclusion.* — Si on additionne les données des divers livres du Nouveau Testament, on est amené à cette conclusion :

Pour les premiers chrétiens, il y a *sacrifice* à la cène du Christ et dans le repas eucharistique, parce que le rite accompli fait du pain de la fraction et du vin de la coupe de bénédiction le corps et le sang d'une victime, le corps et le sang offerts sur la croix par Jésus, et dont il rappelle sans cesse au ciel l'oblation. En effet, soit par lui-même à la veille de sa mort, soit dans les repas sacrés des chrétiens par celui qui rompt le pain, le Christ se dépouille d'un bien qui est à lui, sa vie, pour la substituer à la nôtre et l'offrir en même temps à Dieu et aux hommes : il veut ainsi à la fois honorer le Très-Haut et le rendre favorable à ses disciples. Parce que ce corps est à la fois par la mort voué à Dieu, par la communion donné aux apôtres et aux fidèles, parce que ce sang est en même temps présenté dans le céleste Saint des Saints et répandu sur les chrétiens, il y a un sacrifice unique de communion, d'alliance et d'expiation, sacrifice qui commença au repas d'adieu pour se consommer au Calvaire, puis au ciel, sacrifice qui se perpétue à la fraction du pain, à la bénédiction de la coupe des communautés chrétiennes. En un mot, ces deux rites sont des sacrifices parce qu'ils font du pain et du vin la victime immolée sur la croix, le corps et le sang du Christ qui s'offre à Dieu pour les hommes.

IV. Comment se célébrait d'après les livres du Nouveau Testament la fraction eucharistique ? — 1° *Était-elle partie d'un repas plus ample?* — Jésus avait institué l'eucharistie au cours d'un *repas* d'adieu. Or les communautés primitives avaient reçu l'ordre de réitérer ce qui s'était fait au cénacle.

Se crurent-elles obligées d'encadrer *dans un repas* la fraction du pain?

On se rappelle la description des premiers jours du christianisme que nous a laissée le livre des Actes, II, 42. « Les fidèles persévéraient dans la doctrine des apôtres et la vie commune, *dans la fraction du pain* et les prières, 43... Tous les croyants étaient ensemble et avaient tout en commun. 45. Et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon que chacun en avait besoin. 46. Tous les jours ils étaient assidus d'un même cœur au Temple et *rompant le pain* à la maison, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu et trouvant grâce auprès de tout le peuple. »

Comme il a été observé plus haut (col. 827), la première fois certainement et peut-être aussi la seconde, la *fraction du pain* désigne la célébration de l'eucharistie. D'autre part, le livre des Actes souligne fortement le fait que les premiers chrétiens vivaient en commun. Ils avaient donc des repas collectifs. Le fait n'a d'ailleurs rien d'étrange. On sait que les juifs en pèlerinage à Jérusalem se réunissaient volontiers pour prendre leurs repas, le fait est attesté par Josèphe. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e édit., Leipzig, 1909, p. 143 sq. Les apôtres sont des Galiléens et parmi les convertis de la première heure on compte des étrangers. Leurs frères de Jérusalem habitués à recevoir les pèlerins ont donc dû les inviter à leurs tables. Enfin, le livre des Actes insiste sur l'esprit de charité qui anime les premiers disciples; puisqu'ils mettent leurs biens en commun, il est tout naturel qu'ils se soient réunis pour prendre leurs repas.

La fraction du pain eucharistique s'y plaçait-elle comme au cénacle, où elle avait été partie du banquet d'adieu? Le texte ne le dit pas formellement. Mais on l'admet d'ordinaire et avec raison ce semble. A côté en effet de la *fraction du pain*, le livre des Actes signale *la vie en commun*, II, 42, et *les repas des fidèles*. II, 46. On est au lendemain même de la première cène et dans la ville où elle a eu lieu. Le souvenir en est bien vivant, et on a dû être tenté d'imiter aussi parfaitement que possible ce que Jésus avait ordonné de réitérer. Les fidèles prient au Temple et dans leurs maisons. Ils n'ont pas d'églises où ils pourraient célébrer les rites de l'Israël nouveau. On est donc plus naturellement porté à unir la fraction du pain à un repas. Il est encore assez facile de le faire, parce que le nombre des chrétiens n'est pas considérable. Aussi les adversaires même de l'existence d'une agape à l'âge apostolique consentent-ils à reconnaître qu'à Jérusalem, dans les tout premiers jours, la cène chrétienne a pu être célébrée au cours d'un repas. La fraction eucharistique du pain et la bénédiction de la coupe qui l'accompagnait, se distinguaient alors du reste de la cène, comme au cénacle les mêmes rites accomplis par Jésus s'étaient différenciés des autres services du banquet d'adieu. Batiffol, *op. cit*, p. 117-118.

Mais on ajoute, et déjà des raisons d'ordre pratique suffisent à établir le bien fondé de cette observation : quand à Jérusalem le nombre des chrétiens augmenta, il devint difficile sinon impossible de maintenir la vie en commun, les repas collectifs de tous les membres de l'Église locale. Aucun autre texte ne les signale. « Nous pouvons conclure, écrit Thomas, art. *Agape, Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 144, que le repas communautaire que l'on a voulu appeler l'agape primitive, à Jérusalem même, n'a jamais eu qu'un caractère provisoire, fortuit qui s'explique tout naturellement par les circonstances de la première communauté chrétienne... » Il semble certain que le cas de Jérusalem ne peut pas être allégué pour établir l'existence d'une coutume générale de toutes les communautés. Enfin, comme le remarque Völker, *op. cit.*, p. 34-35, il n'est pas démontré qu'à ces repas eucharistiques des tout premiers chrétiens avaient lieu les distributions de nourriture aux veuves dont le livre des Actes parle au chapitre VI, 1-6. Les deux institutions pouvaient ne pas se confondre.

La fraction du pain réapparaît à Troas. Act., XX, 7. On ne voit pas si le rite avait lieu au cours d'un repas fraternel des fidèles. Les partisans même de l'existence d'une agape apostolique l'avouent : « Ce texte ne parle que de la fraction du pain sans faire aucune allusion au souper. Avait-il lieu néanmoins? Nul n'est en mesure de le dire. » Leclercq, art. *Agapes, Dict. d'archéologie*, Paris, 1907, t. I *a*, col. 784.

La longue durée de la réunion commencée le soir et terminée le lendemain à l'aurore s'explique, sans qu'il soit nécessaire de la considérer comme consacrée à un festin. Les fidèles de Troas ne pouvaient pas se lasser d'entendre l'Apôtre. L'accident causé par la chute, la mort et la résurrection d'Eutychus n'a pas été sans imposer une interruption notable. Sans doute pour faire savoir que l'Apôtre a mangé le pain de la fraction, le livre des Actes dit qu'il l'a goûté, γευσάμενος. Or il emploie ce mot en un autre passage pour désigner un repas ordinaire. Mais ici ce verbe est si intimement rapproché du terme *fraction* que le sens n'est pas douteux. La phrase : « Paul ayant rompu le pain et l'ayant goûté », XX, 11, ne peut que signifier : l'Apôtre mangea lui-même ce qu'il venait de distribuer aux assistants. Rien donc ici ne prouve que la cène eucharistique s'insère dans un repas proprement dit.

Certaines circonstances semblent insinuer le contraire. « Nous étions réunis pour *rompre le pain* », est-il écrit, XX, 7, donc seulement pour cet acte. Paul « s'entretient avec les disciples et prolonge son discours jusqu'à minuit ». XX, 7. Dans un repas ordinaire, il y a d'habitude une conversation plus générale. Eutychus est assis sur la fenêtre, « il est accablé de sommeil », XX, 9 : ces circonstances s'expliquent mieux s'il écoute un discours que s'il mange. C'est après minuit seulement qu'a lieu la fraction du pain. XX, 11. Il est difficile de l'associer à un repas du soir, à moins d'admettre que le *repas du Seigneur* présidé par Paul ait été un plantureux et interminable banquet. L'apôtre aurait-il toléré en sa présence et approuvé par sa participation un tel abus? Les graves avis qu'il donne à la communauté de Corinthe permettent d'en douter.

Là, un repas proprement dit était uni à la fraction du pain. Le fait est certain, puisqu'il motive les observations de saint Paul, I Cor., XI, 17 : « Je ne vous fais pas compliment de ce que vos réunions ne tournent pas à votre profit, mais à votre dommage. 18. Premièrement, quand vous tenez votre assemblée, j'apprends qu'il se forme parmi vous des groupes séparés... 20. Lors donc que vous vous réunissez ensemble, ce n'est pas le repas du Seigneur que vous mangez. 21. En effet, chacun en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre s'enivre. 22. N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? 23. Que vous dirai-je? Vais-je vous louer? En cela, non, je ne vous loue certes pas. » Suit la description du repas du Seigneur. Puis l'Apôtre ordonne aux fidèles de la réitérer de telle manière qu'ils annoncent la mort de Jésus. Il veut donc qu'ils s'éprouvent avant de manger le pain de la fraction et avant de boire la coupe du Seigneur, afin qu'ils ne les reçoivent pas indignement et pour leur condamnation, ℣. 24-32. Saint Paul conclut, 33 : « Ainsi donc, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. 34. Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. »

Tous les interprètes de ce morceau s'accordent à le reconnaître : l'habitude d'unir la cène eucharistique à un repas profane avait à Corinthe provoqué de graves abus. Les fidèles formaient des groupes distincts. Ils ne s'attendaient pas les uns les autres. Chacun consommait ses propres provisions. Les uns étaient trop bien pourvus et les autres avaient faim. Certains ne rougissaient pas de s'enivrer. Cf. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 167.

Mais, sur l'attitude que prend saint Paul en face de ces désordres, l'accord est loin d'être complet. Les historiens qui croient à l'existence d'une agape primitive, ou du moins d'un repas profane dans lequel se plaçait la fraction eucharistique, soutiennent que saint Paul se contente ici de condamner les abus sans exiger qu'on cesse d'unir la cène à un banquet fraternel. L'Apôtre ordonne aux fidèles de s'attendre pour commencer le repas, XI, 33; de ne pas former des groupes qui s'isolent les uns des autres, XI, 18; de mettre en commun leurs provisions, XI, 21; d'éviter tout excès. XI, 21-22. Plutôt que de commettre pareils abus, on doit manger et boire dans sa maison avant de se rendre à l'assemblée chrétienne. XI, 22, 34. En un mot, l'Apôtre veut que le banquet fraternel ne soit pas en opposition flagrante et grossière avec le repas du Seigneur qui doit suivre. Il réglemente l'agape, donc il ne la réprouve pas. S'il agit ainsi, ne peut-on pas supposer qu'elle est en usage non seulement à Corinthe, mais dans les autres chrétientés fondées par Paul? C'est une « des institutions du siècle apostolique ». Prat, *op. cit.*, p. 106. Il y a là une « pratique très répandue, celle d'un repas semi-liturgique pris en commun et dont la loi fondamentale est l'égalité de traitement entre les convives et la frugalité des mets qu'on y prend ». Leclercq, *op. cit.*, col. 785. Sans doute, les fidèles ont voulu reproduire plus parfaitement le repas d'adieu du cénacle; ou encore des coutumes chères au monde antique se sont introduites dans l'Église : l'agape serait une imitation chrétienne soit de repas juifs, par exemple du *Kiddusch*, soit des festins de collèges, de corporations, soit même des usages religieux qui accompagnaient la manducation des viandes sacrifiées aux idoles.

Au contraire, P. Batiffol, *op. cit.*, p. 100, Ladeuze, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 78-81; Thomas, *loc. cit.*, soutiennent que saint Paul « interdit absolument » l'usage d'unir la cène à un repas collectif de la communauté chrétienne. L'Apôtre commence par déclarer que les réunions de Corinthe ne sont plus *le repas du Seigneur*. XI, 20. Aussi oppose-t-il à ce qu'il condamne, au festin fantaisiste et déformé, la cène normale et prescrite, celle du Christ, c'est-à-dire uniquement la communion au pain rompu et au vin béni. XI, 23-25. Voilà, est-il affirmé à deux reprises, ce qu'il faut *faire*, en mémoire de Jésus, XI, 24, 25; c'est l'acte qui annonce la mort du Seigneur, le reste est tout à fait déplacé. Saint Paul n'examine pas si les intentions des Corinthiens ont été bonnes, s'ils ont voulu reproduire plus complètement la cène primitive. Il sait seulement qu'ils ont tort, et déclare ne pouvoir les louer pour leur initiative si malheureuse et dont les conséquences ont été déplorables. XI, 22. Si l'Apôtre avait condamné seulement les abus, aurait-il dit : « N'avez-vous pas vos maisons pour manger et pour boire? Avez-vous l'intention de mépriser l'église de Dieu? » XI, 22, cf. 34. Ces mots censurent-ils seulement l'ivresse et la gloutonnerie, les scissions et la vanité? Ne condamnent-ils pas aussi l'usage d'unir à la fraction eucharistique un repas profane collectif?

Les conseils que donne l'Apôtre pour remédier à la situation ne semblent pas moins clairs. Paul demande aux fidèles de s'attendre les uns les autres. XI, 33. Si elle s'applique à un repas proprement dit, cette recommandation ne supprime pas, dit-on, les inconvénients provenant de l'inégalité des commensaux et des apports qu'ils pouvaient faire au repas commun, elle les accentue et les souligne. Thomas, *op. cit.*, col. 150. C'est donc pour commencer le repas du Seigneur, la fraction eucharistique du pain, que les fidèles doivent s'attendre. L'observation qui suit serait, elle aussi, très significative : « Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. » XI, 34. En d'autres termes, le repas du Seigneur n'est pas fait pour nourrir, rassasier les convives, mais uniquement pour rappeler sa mémoire, annoncer sa mort, faire participer les fidèles à son corps et à son sang. XI, 24-26. Aussi doit-on dire que l'usage d'unir la cène du Christ à un repas profane n'est pas une coutume introduite par saint Paul dans toutes les chrétientés fondées par lui : c'est une pratique locale et non universelle, abusive et non légitime, suggérée peut-être par « le mauvais exemple des associations religieuses païennes », Batiffol, *loc. cit.*, et non par un commandement du Christ ou des apôtres. Il doit disparaître.

A coup sûr, les remarques faites par les adversaires de l'agape apostolique universelle ne sont pas négligeables. Toutefois, quand on lit les recommandations de l'Apôtre, un doute surgit : Si Paul avait voulu *interdire absolument* toute association d'un repas ordinaire à la cène eucharistique, n'aurait-il pas fait connaître sa volonté en termes moins ambigus et plus impératifs? La solution ne serait-elle pas la suivante : saint Paul rappelle ici que l'essentiel, ce qui seul importe, c'est le repas du Seigneur, la fraction du pain et la bénédiction de la coupe eucharistique, les gestes qui reproduisent ceux de la cène primitive. Le reste, le repas proprement dit, n'est qu'accessoire, n'a pas de valeur et peut devenir dangereux; en fait il a engendré de déplorables abus. L'Apôtre les condamne sévèrement et veut qu'ils disparaissent. Il ne croit pas encore pouvoir interdire absolument le repas proprement dit. Mais le principe qu'il a posé entraîne sa disparition. Puisque seul le repas du Seigneur a de l'utilité, de la valeur, une raison d'être, le reste est condamné à disparaître. Völker, *op. cit.*, p. 77. Cette hypothèse admise, le cas de Corinthe apparaît comme un fait isolé et purement local. Ce qui est certain, c'est qu'on ne trouve ici aucune trace de l'agape proprement dite, telle qu'on la rencontre beaucoup plus tard, c'est-à-dire un repas de charité offert par la communauté chrétienne à ses pauvres ou à une catégorie de malheureux. L'Apôtre ne dit pas un mot d'une telle institution ni pour la louer ni pour la combattre.

Peut-être est-il encore question d'*agapes* dans Jud., V, 12 et dans II Petr., II, 13. Encore n'est-il pas absolument démontré que le texte porte, ἀγάπαις, agapes et non ἀπάταις, voluptés. Si on préfère la première leçon, reste à déterminer quel est le sens du mot en cet endroit. S'applique-t-il à la charité ou aux repas fraternels? Cette seconde signification étant admise, on n'est pas plus avancé, puisque le contexte ne dit pas si ces agapes étaient unies ou non à la fraction eucharistique du pain.

2° *Quand et où se célèbre la fraction eucharistique des chrétiens?* — C'est le soir venu, dans la nuit, I Cor., XI, 23, qu'eut lieu le dernier repas du Christ avec les Douze, avant sa mort. Un seul texte nous renseigne en termes exprès sur le moment où se célèbre la cène chrétienne, celui qui raconte la fraction à Troas. Elle eut lieu pendant la nuit. Act., XX, 7, sq. Il en était sans doute de même à Corinthe. Pour ce motif probablement l'Apôtre rappelle que la cène primitive fut célébrée la nuit, non certes dans une nuit d'amusement et d'ivresse, mais dans une nuit tragique entre toutes, celle *où le Christ fut livré*. XI, 23. Enfin, à

Jérusalem dans les tout premiers temps, puisque la cène chrétienne était unie à un repas, il est probable aussi qu'elle se célébrait le soir : on allait au Temple pendant le jour.

En cette ville, à l'origine, on peut croire que la fraction se célébrait quotidiennement καθ' ἡμέραν Act., II, 46. Toutefois le fait n'est pas absolument sûr. Ces mots se lisent dans le verset où un bon nombre de commentateurs ne veulent pas voir l'eucharistie. Même si on entend de la fraction du pain et non des repas ordinaires la phrase où se trouve la locution « chaque jour », peut-être ne se rapporte-t-elle qu'à la fréquentation du Temple : « Quotidiennement ils persévéraient d'un seul cœur dans la fréquentation du Temple et, rompant le pain à la maison, ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur. » A Troas, les fidèles se réunissaient *le premier jour de la semaine*, le dimanche, pour la fraction du pain. xx, 7. On peut croire qu'il en était ainsi dans les chrétientés qu'avait fondées saint Paul : c'est ce jour-là en effet qu'on devait mettre à part l'argent pour la collecte. I Cor., XVI, 2.

Où se tient l'assemblée? Le livre des Actes, II, 46, relate que les chrétiens se réunissent chez des particuliers, dans des maisons privées. Il nomme une de celles où s'assemblent les fidèles : c'est la demeure de Marie, mère de Jean Marc. Act., XII, 12. A Troas, les chrétiens sont réunis en un troisième étage, dans une chambre assez vaste pour qu'il y ait beaucoup de lampes. Act., xx, 7-9. La communauté de Corinthe s'assemble en une « église ». I Cor., XI, 18. Saint Paul oppose ce lieu aux maisons privées où les fidèles mangent et boivent. Toutefois, pour qu'il puisse parler ainsi, pas n'est besoin de supposer que les fidèles possèdent soit un édifice soit une chambre exclusivement réservée au culte, ce que nous appelons aujourd'hui une église. Il suffit que ce mot désigne une assemblée officielle, même si elle se tient dans une maison privée qui sert à d'autres usages.

3° *Comment à la cène chrétienne faisait-on, en mémoire du Christ, ce qu'il avait fait à la cène?* — De même que Jésus avait présidé le repas d'adieu, ainsi Paul à Troas dirige l'acte qui le renouvelle, il « rompt le pain ». Act., xx, 11.

Du pain et du vin étaient préparés. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de l'audacieuse conception d'après laquelle l'eucharistie primitive ne se composait que de pain. Lietzmann, *op. cit.*, p. 239-249. Les trois Synoptiques et Paul dans le récit de l'institution signalent les deux éléments. Si les Actes ne mentionnent que la fraction, leur silence s'explique aisément et ne peut être tenu pour une négation. Au reste, saint Luc dans son récit de l'institution a parlé de la coupe. La mention de l'*alliance* qui se trouve dans les autres récits de la cène établit qu'il y a dans l'eucharistie un équivalent du sang versé pour sceller l'alliance mosaïque. Völker, *op. cit.*, p. 43, 44. Le quatrième évangile répète à quatre reprises ce que le fidèle doit *manger et boire : la chair, le sang du Christ.* Joa., VI, 53-56. Le fait paraît plus surprenant encore si on veut bien observer que tout le chapitre traite du *pain de vie.* Les arguments présentés par l'auteur garderaient leur valeur essentielle même s'il parlait seulement de la chair du Christ. Si donc il nomme le sang, ce ne peut être que pour faire allusion aux deux éléments dont se compose l'eucharistie.

Pour soutenir que l'eucharistie primitive s'est composée exclusivement du pain, il faut préférer à tous ces témoignages si anciens et si importants des textes apocryphes postérieurs, hérétiques ou suspects, *Homélies clémentines*, *Actes de Pierre*, *de Jean*, *de Thomas.* Présenter une pareille thèse, c'est la discréditer.

En vain, pour l'appuyer, Lietzmann, *loc. cit.*, ajoute que primitivement le contenu de la coupe lorsqu'elle s'introduisit était de l'eau, ou du moins pouvait ne pas être du vin. Cette indifférence à l'égard du choix de la seconde matière prouverait qu'elle était tenue pour moins importante et que son emploi ne remonterait pas aux origines. Ce n'est pas le lieu d'étudier les témoignages non bibliques sur l'emploi de l'eau à la cène. Les écrits du Nouveau Testament sont formels. Dans le récit de Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 18, il est parlé du *fruit de la vigne.* Les synoptiques affirment que le repas d'adieu fut d'une certaine manière un repas pascal; or, dans ce festin figurait du vin. Paul, il est vrai, ne nomme que la *coupe de bénédiction* sans préciser quel est son contenu. Au contraire, il présente comme une figure du breuvage spirituel l'eau que Moïse dans le désert fit jaillir du rocher. I Cor., x, 4. Mais aucun doute n'est possible sur l'élément qui d'après lui devait être employé à la cène. La tradition qu'il rapporte est identique à celle que consignent les Synoptiques. Plus encore que les trois évangélistes l'apôtre met le second élément de l'eucharistie en rapport avec le sang, du Seigneur et de l'alliance, avec la mort du Sauveur. Mieux que l'eau, le vin est apte à exprimer cette relation. Enfin, on n'a pas oublié que, reprochant aux Corinthiens leurs abus, il flétrit l'excès du vin, l'ivresse. I Cor., XI, 21-22. Le quatrième évangile parle de l'eau, de l'eau de la vie, de l'eau qui apaise la soif de l'âme, IV, 11 sq.; VII, 38, mais en des endroits qui n'ont aucun rapport avec la cène. On pourrait d'ailleurs faire observer qu'il a aussi nommé le vin, et qu'il l'a fait à l'occasion d'un repas, celui de Cana, IV, 46, où des Pères de l'Église et nombre de critiques indépendants voient un symbole de l'eucharistie. Ce qui est sûr, c'est que dans les discours du dernier entretien de Jésus avec les disciples, ceux qui prennent place après le repas d'adieu relaté par les Synoptiques, le quatrième évangile fait dire à trois reprises par le Christ qu'il est la vigne. xv, 1, 4, 5.

Puisque ces éléments étaient apportés pour que les fidèles fissent en mémoire de Jésus ce qui s'était passé à la cène, il est facile de reproduire le rite. Le président *rendait grâces*, ou, en d'autres termes, il *bénissait* Dieu. Les deux mots *eulogie* et *eucharistie* sont synonymes. On les trouve dans les Synoptiques et dans saint Paul. Luc., XXII, 19; I Cor., x, 16; XI, 24.

Le pain était *rompu* comme il l'avait été par Jésus, Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., x, 16; XI, 24; Act., II, 42, 46; XXI, 11, pendant qu'étaient répétées les paroles du Christ sur l'identité de cet aliment et de son corps. Suivait, comme jadis au cénacle, la distribution aux assistants de cette eucharistie. Il n'est pas dit que Jésus l'ait consommée. Nous savons au contraire qu'à Troas le président de la fraction *goûte* ce qu'il rompt pour le présenter à ses frères.

Sur la coupe de vin était prononcée la parole du Seigneur attestant qu'elle était son sang, le sang de l'alliance, le sang répandu pour beaucoup. Matth., XXVI, 27-28; Marc., XIV, 23-24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. On comprend que l'Apôtre ait appelé la coupe *le calice de bénédiction que nous bénissons.* I Cor., x, 16. Elle devait alors être donnée aux assistants comme l'avait été à la cène primitive celle dont on reproduisait la distribution.

Pour le même motif encore, afin de faire aussi complètement que possible ce qui avait été accompli au repas du Seigneur, on rappelait la mort du Christ et l'ordre donné par lui de réitérer cet acte pour commémorer son souvenir, jusqu'à ce qu'il vînt. Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24-26.

4° *Le repas du Seigneur s'encadrait-il entre des rites et des prières complémentaires?* — Dans une même phrase, le livre des Actes juxtapose immédiatement à la fraction du pain, des *prières* comme si elles suivaient le rite. Il ne détermine d'ailleurs ni leur place ni leur contenu. A Troas, Paul a parlé avant et après la célébration de l'eucharistie. Act., xx, 7, 11.

Ces renseignements sont des plus précieux. Pourtant on désirerait pouvoir les compléter. Il est des hypothèses qui ne manquent pas de vraisemblance. Le Christ a enseigné une prière à ses disciples, le *Pater;* l'oraison dominicale se sera placée tout naturellement sur les lèvres des premiers chrétiens lorsqu'ils participaient au repas du Seigneur. Ne contient-elle pas cette demande : « Donnez-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre subsistance. » Matth., vi, 11.

De même, puisque la communauté chrétienne réitérait le repas d'adieu, elle a pu être naturellement portée à rappeler quelques-unes des paroles prononcées par Jésus à la dernière cène. Une tradition qui s'est fixée dans le quatrième évangile en conservait un assez grand nombre. Sans doute, cet écrit parut à une date tardive, quand déjà depuis longtemps les chrétiens célébraient la fraction du pain. Mais les souvenirs qu'il enregistre étaient connus dans beaucoup de milieux avant d'être consignés par écrit. Comment donc ne pas supposer que les membres des toutes premières communautés ne s'en soient pas inspirés, alors que les liturgies beaucoup moins anciennes, celles qui sont encore en vigueur (par exemple le missel romain actuel : *Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix)* ont puisé à cette source? En fait, dans les plus anciens textes liturgiques, ceux de la *Didachè*, on relève des allusions aux paroles contenues dans les discours du quatrième évangile. Il sera facile de le démontrer. Les prières proposées par la *Didachè* pour l'action de grâces ont des « airs de famille » avec l'évangile de saint Jean, Batiffol, *op. cit.*, p. 75, spécialement avec les paroles sur le pain de vie, vi, avec le dernier discours que le Christ adressa aux Douze, xiii-xvii, plus encore avec la prière qui le termine, xvii. On sait qu'à cause de son contenu, beaucoup de critiques, même détachés de toute confession religieuse, ont voulu voir en ce dernier morceau une oraison sacerdotale, celle qui accompagnait le sacrifice du grand prêtre de la Nouvelle Loi.

Certes, il est impossible de soutenir, comme l'a fait Loisy, que cette prière a pu être *l'anaphore, l'eucharistie d'un prophète.* L'hypothèse est démentie par le ton très solennel d'une prière qui ne peut être placée sur les lèvres d'un homme ordinaire. Du moins, il semble certain que cette oraison et le dernier discours de Jésus à la cène ont dû suggérer maintes locutions aux présidents qui improvisaient la prière eucharistique dans les premières chrétientés. C'est ce qu'affirment beaucoup d'historiens de la liturgie.

L'un d'eux, le P. Salaville, l'a fait observer avec une ingénieuse sagacité : « Le fait de voir unie dans ce discours d'adieu la pensée de la parousie, de la résurrection, de l'ascension et de la pentecôte; l'insistance de Jésus à parler de l'activité future du Saint-Esprit, le tout en relation directe avec l'eucharistie qui vient d'être instituée et avec la prière que le Sauveur recommande de faire en son nom, c'est-à-dire la divine liturgie, tout cela est bien de nature à porter à croire que le canon de la messe s'est inspiré de ce discours.» Art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 223.

C'est dans ces chapitres de saint Jean que le même auteur trouve « le fondement scripturaire de l'épiclèse ». *Loc. cit.*, col. 224. A plusieurs reprises en effet, il est parlé du Paraclet dans le discours de la cène. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les chrétiens ont introduit dans l'euchologe de la fraction du pain la prière qui sollicite du Père l'envoi de l'Esprit-Saint afin qu'il rende témoignage à Jésus, Joa., xv, 26, et qu'il le glorifie. xvi, 14. Ainsi l'eucharistie devient la théophanie des trois personnes si intimement unies dans les derniers entretiens du Seigneur avec ses Apôtres. Joa., xiii-xvi. A la cène chrétienne se rattachent les grandes promesses faites par Jésus en son discours d'adieu : il reviendra, il enverra le Saint-Esprit, les prières faites en son nom seront exaucées. N'y aurait-il pas là un des motifs tirés de la sainte Écriture pour lesquels les liturgies ont fait place à une épiclèse dans la série des prières eucharistiques? Salaville, *loc. cit.*, et *Les fondements scripturaires de l'épiclèse*, dans *Échos d'Orient*, 1909, p. 8-9.

Quelque vraisemblables que soient ces hypothèses, elles ne s'imposent pourtant pas rigoureusement. Au contraire nous connaissons avec certitude par de nombreux témoignages épars dans les livres du Nouveau Testament certains usages religieux des premiers chrétiens.

De nombreuses attestations des écrits apostoliques mentionnent les assemblées chrétiennes où se rencontrent pauvres et riches, Jac., ii, 2, et que déjà certains désertent. Hebr., x, 25. Les hommes se présentent tête nue, les femmes la tête voilée. I Cor., xi, 6-7. On prie debout, à la manière juive, en levant vers le ciel des mains pures. I Tim., ii, 8. On fait des lectures : « Toute Écriture est divinement inspirée, elle est utile pour enseigner, convaincre, corriger, former à la justice. » II Tim., iii, 16. Aussi les livres de l'Ancien Testament que les chrétiens nomment avec vénération et que parfois ils expliquent dans les synagogues, Act., xiii, 15, ne sont pas exclus des réunions chrétiennes. Mais on y lit aussi les lettres de saint Paul, I Thess., v, 27, et des chefs de l'Église Act., xv, 31.

La prédication tient une place importante, sous diverses formes : on enseigne, on exhorte, on commente les Livres saints ; nombreux sont les témoignages surtout ceux du livre des Actes et des Épîtres pastorales qui l'attestent. Mais les femmes n'ont pas mission de parler dans les assemblées chrétiennes : il leur est interdit de le faire. I Cor., xiv, 34. Pour l'édification de la communauté on entend aussi des prophètes, des glossolales, et ceux qui interprètent leur langage lorsqu'ils ne le font pas eux-mêmes. I Cor., xii, 10, 28, 30; xiv, 2-39.

Y a-t-il des offrandes? On apporte certainement le pain et le vin nécessaire pour le repas du Seigneur. Mais nous ignorons par qui et comment ils sont offerts. A Jérusalem, dans les premiers jours, les fidèles mettaient leur bien en commun. Nous savons aussi qu'un service d'assistance est organisé, Act., vi, 1, qu'on pourvoit à la subsistance des veuves, Act., vi, 1, qu'on distribue les aumônes recueillies dans les autres chrétientés. I Cor., xvi, 3; Gal., ii, 10. Met-on à profit pour recueillir ces dons ou distribuer ces secours l'assemblée où se célèbre la fraction eucharistique? C'est possible : toutefois le texte ne l'affirme pas. Act., xx. A Troas n'est mentionnée que la fraction du pain. A Corinthe les fidèles apportent des provisions; mais ce n'est ni pour les mettre en commun ni pour les donner aux pauvres; des riches laissent même des frères manquer du nécessaire à leur côté et connaître la faim. Saint Paul flétrit cet abus. Mais que demande-t-il? La suppression du repas profane ou le partage entre tous des provisions de chacun? On a vu que la question est controversée. L'Apôtre, il est vrai, adresse aux Corinthiens dans la même lettre la recommandation suivante : « Quant à la collecte en faveur des saints, suivez, vous aussi, les prescriptions que j'ai données aux Églises de la Galatie. *Le premier jour de la semaine*, que chacun de vous mette à part chez lui et amasse ce

qu'il peut épargner, afin qu'on n'attende pas mon arrivée pour faire la collecte. » I Cor., xvi, 1-2; cf. Rom., xv, 26. L'acte de charité qui est ici conseillé doit avoir lieu le jour du Seigneur. Mais il n'est pas dit que l'aumône était portée à l'église chaque dimanche. C'est à la maison que chacun met de côté la part des pauvres. Saint Paul demande seulement qu'on n'attende pas son arrivée pour remettre les sommes ainsi accumulées.

En dehors donc de l'apport du pain et du vin, l'existence d'autres oblations rituelles n'est pas démontrée. L'hypothèse de Wetter sur les offrandes alimentaires ne peut s'appuyer sur les livres du Nouveau Testament. C'est en vain qu'on invoquerait ici le précepte de Jésus sur la charité fraternelle : « Si tu présentes ton offrande à l'autel et si tu te souviens là que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande et va d'abord te réconcilier avec ton frère. Alors tu viendras te présenter. » Matth., v, 23-24. Notre-Seigneur enseigne ici, aux juifs, de son vivant, le précepte de la charité. Il fait allusion aux usages alors reçus en Israël, et n'affirme nullement que ses disciples, à la fraction eucharistique du pain, devront apporter une offrande. Les déclarations de Paul sur le droit qu'a tout apôtre de vivre de l'évangile, I Cor., ix, 1-14, ne prouvent pas davantage que les offrandes des fidèles pour ceux qui annoncent la parole, étaient présentées dans l'assemblée chrétienne, à l'occasion de la fraction du pain. Le procédé n'est pas condamné; il peut être commode, mais nous ignorons s'il était en usage. Sans doute, en deux endroits l'aumône est nommée « un parfum de bonne odeur, une hostie que Dieu accepte et qui lui est agréable », Phil., iv, 18, « un sacrifice ». Hebr., xiii, 16. Si on peut (nous penchons vers cette opinion, mais force nous est de reconnaître qu'elle est loin d'être générale) voir dans le second passage une allusion à des actes de charité accomplis pendant le sacrifice, dans le premier, il semble bien que l'aumône est appelée une hostie au sens figuré. Paul parle des dons que lui ont envoyés par Épaphrodite les chrétiens de Philippes. — Concluons : il est fort probable que les premiers chrétiens ont saisi l'occasion de la fraction pour accomplir des actes de charité. Il en a été ainsi dans la suite. Mais rien ne montre que cet acte était à leurs yeux un sacrifice. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. v, p. 107-108.

Le texte de saint Matthieu cité plus haut explique par contre fort bien l'usage du baiser de paix. Jésus avait exigé qu'avant de présenter son offrande à l'autel, on se réconciliât avec ses frères. Le repas du Seigneur ayant pris la place des antiques sacrifices, avant d'y participer, les fidèles devaient se réconcilier les uns avec les autres, s'accorder un témoignage d'affection. En quatre passages de saint Paul, Rom., xvi, 16; I Cor., xvi, 20; II Cor., xiii, 12; I Thess., v, 26 et dans I Petr., v, 14, les chrétiens sont invités à se donner mutuellement le baiser de paix. La formule est presque la même dans les divers cas : *Saluez les frères (Saluez-vous les uns les autres) par un saint baiser (par un baiser de charité)*. Cette fréquence, cette uniformité, le fait que l'invitation se retrouve presque semblable en certaines liturgies antiques, tout donne à penser que le rite était en usage dans les réunions chrétiennes et probablement à la principale d'entre elles, à la fraction du pain.

Tous ces gestes sont accompagnés d'oraisons. Chez les premiers chrétiens la prière publique est en honneur. On le constate dès l'origine, sans cesse et partout. Les fidèles invoquent Dieu pour leurs frères et pour l'Église. Ils doivent faire des demandes, des requêtes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes y compris les rois et ceux qui sont investis de dignités. I Tim., ii, 1-2. Le livre des Actes a conservé quelques prières collectives. i, 24; iv, 24-30. Si quelqu'un fait l'action de grâces le peuple doit répondre : *Amen.* I Cor., xiv, 16.

Ce mot d'assentiment termine d'ailleurs souvent la prière. Plusieurs autres formules conservées dans le Nouveau Testament paraissent bien avoir été employées au cours de la supplication publique : *Deo gratias, Grâces soient rendues à Dieu*, I Cor., xv, 57; II Cor., ix, 15; *dans les siècles des siècles*, Rom., xvi, 27; Gal., i, 5; Hebr., xiii, 21; I Petr., iv, 11; Apoc., i, 6; *par Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Rom., v, 1, 11, 21; vii, 25; xv, 30, etc.; *au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, I Cor., v, 4; Eph., v, 20; *Que la grâce* ou encore *que la grâce et la paix soient avec vous* (textes très nombreux avec ou sans variantes); *Je rends* ou *Nous rendons grâces à Dieu*, formule très souvent employée; *Dieu béni à jamais*, Rom., i, 25; ix, 5; II Cor., xi, 31; *Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* II Cor., i, 3; Eph., i, 3; I Petr., i, 3.

On peut aussi se demander si les doxologies qu'on trouve maintes fois dans les lettres des apôtres ne sont pas des formules empruntées à la prière liturgique, par exemple : *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous*, II Cor., xiii, 13; ou encore : *De lui, par lui et pour lui sont toutes choses; à lui la gloire dans tous les siècles des siècles. Amen*, Rom., xi, 36.

On croit même découvrir des prières d'un caractère liturgique très accusé, qui semblent n'avoir pas été ou avoir été fort peu modifiées pour être glissées dans une lettre, et qu'aujourd'hui encore on pourrait assimiler aux oraisons liturgiques du meilleur style : *Que le Dieu de la patience et de la consolation vous donne d'avoir les uns envers les autres les mêmes sentiments selon Jésus-Christ, afin que tous d'un même cœur et d'une même bouche vous glorifiiez Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Rom., xv, 5-6. Peut-être découvre-t-on même des traces de dialogues. *Je viens bientôt. — Amen. — Venez, Seigneur Jésus! — Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous! — Amen.* Apoc., xxii, 20.

Nous avons le droit de penser que ces formules et d'autres semblables furent employées dans la célébration de l'eucharistie. Il n'y avait pas alors de missel fixe. Le président improvisait l'action de grâces. Tout naturellement donc, lorsqu'il s'appelait Paul, venaient sur ses lèvres les acclamations, les vœux, les doxologies, les oraisons qui se retrouvent dans ses épîtres. Il est impossible qu'il n'en ait pas été ainsi.

Peut-être même possédons-nous dans l'Apocalypse de véritables anaphores, les actions de grâces d'un prophète authentique. Le voyant assiste à la liturgie du ciel. Il aperçoit le trône de Dieu dans le temple céleste. Et il entend les quatre animaux chanter jour et nuit : *Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant*, celui qui a nom : « Il était, il est, il vient ». iv, 8. Alors les vingt-quatre vieillards se prosternent et s'écrient : « *Tu es digne*, Notre-Seigneur et Notre Dieu, de te réserver la gloire et l'honneur et la puissance, car c'est toi qui as créé toutes choses : c'est par ta volonté qu'elles existent et furent tirées du néant. » iv, 11. Voilà bien l'*anaphore, l'action de grâces pour la création.*

Vient l'*agneau*, et ce mot qui apparaît si souvent dans l'Apocalypse doit être souligné. Il est debout comme égorgé. Les vingt-quatre vieillards tombent devant sa face, ayant chacun une cithare et des coupes en or, remplies de parfums qui sont les prières des saints. Et ils chantent un cantique nouveau : « *Tu es digne* de prendre le livre et d'en ouvrir

les sceaux, car tu as été égorgé et tu as pour Dieu acheté par ton sang des hommes de toute tribu, langue et nation. Tu as fait pour notre Dieu une royauté et des prêtres et ils régneront sur la terre. » v, 9-10. Des myriades et des myriades d'anges disent alors d'une grande voix : « *Digne est l'agneau* qui a été égorgé de prendre pour lui la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. » v, 12. Et toute créature s'écrie : « A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau la bénédiction, l'honneur, la gloire et la domination dans les siècles des siècles. » Et les quatre animaux disent : *Amen.* v, 13-14. Cette fois, on relève une action de grâces, une anaphore pour la grâce de la *rédemption.*

Une troisième apparaît : Quand le septième ange eut sonné de la trompette, les « vingt-quatre vieillards qui sont assis devant Dieu sur leurs trônes se prosternèrent sur leurs faces et adorèrent Dieu, en disant : *Nous te rendons grâces,* Seigneur, Dieu Tout-Puissant, qui es, qui étais [qui viendras], de ce que tu t'es revêtu de ta grande puissance et que tu règnes. Les nations s'étaient irritées et ta colère est venue ainsi que le moment de juger les morts, de donner la récompense à tes serviteurs, aux prophètes et aux saints et à ceux qui craignent ton nom, petits et grands, et de perdre ceux qui perdent la terre. » xi, 17, 18. On le voit : *l'anaphore,* l'action de grâces, célèbre cette fois le *second avènement,* le règne et le jugement de Dieu.

A relever encore les *alleluias* qui scandent le plus joyeux cantique en l'honneur de la gloire de Dieu et des noces de l'Agneau. xix, 1, 3, 4, 6. Un autre chant grave et puissant retentit : celui de Moïse et de l'Agneau : « Grandes et adorables sont tes œuvres, Seigneur, Dieu Tout-Puissant! Justes et véritables sont tes voies, ô Roi des siècles! Qui ne craindrait et ne glorifierait ton nom, *car toi seul es saint!* Et toutes les nations viendront se prosterner devant toi, parce que tes jugements ont éclaté. » xv, 3, 4. Voilà bien le psaume des temps nouveaux, aussi majestueux qu'enthousiaste et vraiment fait pour la chrétienté naissante, pour les Églises de Paul qui s'ouvraient au large afin de recevoir les païens.

Plus on examine ces morceaux, plus on se convainc que les premières anaphores, les actions de grâces les plus anciennes, les cantiques les plus primitifs et en particulier ceux des prophètes devaient leur ressembler.

Car on chantait dans la réunion chrétienne. « Lorsque vous êtes réunis en Assemblée, écrit saint Paul, tel d'entre vous a un *cantique...* » I Cor., xiv, 26. « Entretenez-vous les uns les autres, recommande-t-il aux Éphésiens, de *psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels,* chantant et psalmodiant du fond du cœur pour honorer le Seigneur. » Eph., v, 19. Voir aussi Col., iii, 16. Ainsi on n'abandonne pas les cantiques, les psaumes et les autres chants de l'Ancien Testament. Mais il semble bien que les chrétiens ont aussi leurs cantiques propres; on a même proposé de voir dans certains morceaux de prose rythmée des fragments d'hymnes chrétiens, par exemple, I Tim., iii, 16 : « C'est un grand mystère de la piété, celui qui a été manifesté en chair, justifié en Esprit, contemplé par les Anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire. » Voir encore Phil., ii, 5-11. « Bien que le Christ Jésus fût dans la condition de Dieu, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, prenant la condition d'esclave, se rendant semblable aux hommes et reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui; il s'est abîmé lui-même se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre ainsi que dans les enfers, et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est son Seigneur. : C'est encore un autre fragment d'hymne que l'on trouverait dans le morceau suivant de I Petr., iii, 18 sq. » « Ainsi le Christ a souffert une fois la mort pour les péchés, lui le juste pour des injustes, afin de nous ramener à Dieu, ayant été mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'esprit, etc. » Nombre d'historiens n'hésitent pas à voir dans ces morceaux des hymnes au Christ ou des ébauches de la future anaphore, des fragments d'antiques actions de grâces. Voir Lietzmann, *op. cit.*, p. 178.

Ces différents actes pouvaient s'accomplir et ces prières se réciter dans des réunions où ne se célébrait pas la cène. Mais ils trouvaient aussi leur place toute naturelle dans les assemblées eucharistiques. Les livres du Nouveau Testament ne nous font pas connaître l'ordre suivant lequel se succédaient les diverses opérations. Mais il n'est pas sans intérêt de les grouper d'après la plus ancienne description de la messe, celle de saint Justin. Tout ce que relate l'apologiste se retrouve dans les livres du Nouveau Testament et ainsi on peut présumer, non sans raison, que l'ordre indiqué par lui est primitif.

Saint Justin.	*Nouveau Testament.*
1. On se réunit le jour du soleil. *Apol.*, i, 67.	1. On se réunit pour la fraction le dimanche. Act., xx, 7; I Cor., xvi, 1-2.
2. On lit les mémoires des Apôtres et les écrits des prophètes. *Ibid.*	2. Lectures des lettres des chefs de l'Église. I Thess., v, 27; Col., iv, 16.
3. Discours de celui qui préside pour exhorter à imiter ce qui a été lu. *Ibid.*	3. Parole de Dieu, prédication. I Cor., xiv, 26; Act., xx, 7.
4. Ensuite nous nous levons et tous ensemble nous adressons des prières à Dieu pour tous les hommes, les diverses classes. *Apol.*, i, 67, 65,	4. Prières pour tous les hommes. I Tim., ii, 1-2.
5. Baiser de paix. *Apol.*, i, 65.	5. Baiser de paix. Rom., xvi, 16; I Cor., xvi, 20.
6. Le pain, du vin et de l'eau sont apportés au président. *Apol.*, i, 65, 67.	6. Le président fait ce qu'a fait le Christ, donc prend du pain et du vin. I Cor., xi, 23-25; Matth., xxvi, 21, 26, 27; Marc., xiv, 22-23; Luc., xxii, 19 et 20.
7. Celui qui préside fait monter vers Dieu des prières et des actions de grâces. *Apol.*, i, 67 et 65.	7. Le président fait ce qu'a fait le Christ, donc bénit et rend grâces. I Cor., xi, 24; Matth., xxvi, 26-27; Marc., xiv, 22-23; Luc., xxii, 19.
8. Au cours de cette action de grâces, le pain et le vin sont eucharistiés par un discours de prière qui vient de Jésus. *Apol.*, i, 66.	8. Le président fait ce que le Christ a fait, donc il dit ce que Jésus a dit. I Cor., xi, 23-25; Matth., xxvi, 26-27; Marc., xiv, 22-23; Luc., xxii, 19.
9. Le peuple répond *Amen.* *Apol.*, i, 65, 67.	9. Les fidèles répondent à l'action de grâces *Amen.* I Cor., xiv, 16.
10. Distribution aux assistants des mets eucharistiés. *Apol.*, i, 65, 67.	10. Communion sous les deux espèces pour faire ce qui a été fait à la cène. (Mêmes endroits que 8 et) I Cor., x, 16-22; xi, 26-29.
11. Aumônes recueillies et distribuées. *Apol.*, i, 67.	11. Le dimanche est mis à part l'argent pour la collecte. I Cor., xvi, 1-2.

La comparaison de ces deux tableaux prouve au moins que les divers actes relatés par saint Justin sont déjà mentionnés sous une forme identique ou équivalente dans les écrits du Nouveau Testament. Que toutes ces opérations se soient dès l'origine succédé

dans l'ordre où elles se suivaient au temps de l'apologiste, on peut le croire raisonnablement pour le motif suivant :

A l'origine, un très grand nombre de fidèles, ceux qui venaient du judaïsme, avaient antérieurement à leur conversion fréquenté la synagogue. Dans les premières années, plusieurs s'y rendaient encore, après être devenus disciples de Jésus. Certains d'entre eux y prenaient même la parole et y prêchaient le Christ. Ainsi faisait Paul à Damas, dans l'île de Chypre, à Antioche de Pisidie, Iconium, Thessalonique, Bérée, Corinthe, Éphèse. Act., IX, 20; XIII, 5, 14, 43; XIV, 1; XVII, 1, 10, 17; XVIII, 4, 19, 26. Rien de plus naturel ni de plus habile, rien aussi de plus légitime. Jésus avait lui-même donné l'exemple, Luc., IV, 16. Les exercices religieux qui s'accomplissaient à la synagogue n'avaient rien de répréhensible, au contraire.

Mais, parce que les premiers fidèles durent se grouper entre eux pour les lectures et prédications, prières et rites spécifiquement chrétiens, parce que l'Église locale admit tôt ou tard dans son sein des néophytes venus du paganisme, parce qu'enfin la Synagogue un jour ou l'autre blasphéma Jésus, puis excommunia ses disciples, les convertis abandonnèrent peu à peu les offices religieux d'Israël pour ne plus se réunir qu'avec leurs coreligionnaires. Les juifs de la veille furent tout naturellement portés à introduire dans leurs assemblées tout ce qu'ils pouvaient garder de la synagogue. A coup sûr, des changements s'imposèrent; « à la Bible juive se joignirent bientôt sur le pupitre du lecteur, les écrits du NouveauTestament, entre lesquels un relief spécial fut donné à l'évangile ». Les croyances nouvelles influèrent sur le texte des prières et des homélies, le choix des leçons bibliques et des cantiques sacrés. Tandis que la célébration du sacrifice juif ne pouvait s'accomplir qu'au Temple, les chrétiens furent obligés par l'ordre du fondateur de leur religion de réitérer en leurs assemblée l'offrande eucharistique. Ainsi, en ajoutant quelques éléments nouveaux, « l'Église accepta en bloc tout le service religieux des synagogues ». Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 48.

Ceci étant, que l'on examine de nouveau l'ordre des cérémonies de l'assemblée chrétienne, tel que le décrit saint Justin. Si on excepte l'acte final, les collectes, tout ce qui se passe depuis le moment où on donne le baiser de paix (n. 6, 7, 8, 9, 10) est spécifiquement chrétien, et l'ordre dans lequel se déroulent tous les actes de cette seconde partie est commandé par les circonstances : il ne peut pas être différent.

Restent les premières opérations : or, on l'a remarqué, elles étaient en usage dans le service du samedi matin. Voir Schürer, *op. cit.*, p. 450-463; Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1913. On y trouve :

Réunion le sabbat;
Lecture de la loi et des prophètes;
Homélie;
Bénédictions et prières pour toutes les classes de personnes;
Prière pour la paix.

Certaines similitudes apparaissent. On a donc conclu qu'à l'âge apostolique, au moment où l'Église se détachait du monde juif, elle a dû lui emprunter pour la première moitié du service religieux l'ordre des opérations du service de la synagogue, celui qui était encore suivi au temps de saint Justin.

Aux opérations qui étaient communes aux juifs et à eux, les chrétiens n'ont eu besoin que d'ajouter la cène eucharistique proprement dite. Donc, si on énumère d'abord, selon l'ordre adopté par l'apologiste, la série des actes religieux attestés par le Nouveau Testament pour les faire suivre de la prière eucharistique telle que la prescrivent les autres récits de la cène, on obtient les grandes lignes de la messe avec les deux services qui, dès l'origine et jusqu'à nos jours, se succèdent dans toutes les liturgies. Il y a d'abord la préparation appelée aussi *messe des catéchumènes*, simple forme christianisée de l'ancien service de la synagogue. Vient ensuite la synaxe eucharistique dite *messe des fidèles*. Les détails, prières, attitudes, gestes, varient avec les siècles et pays. Des arrangements multiples, de nombreuses variantes ont produit les diverses liturgies : toutes remontent à ce même type primitif. Fortescue, *La messe, études sur la liturgie romaine*, trad. Boudinhon, Paris, 1921, p. 10-11; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1900, t. I, p. XIX-XXXII; Cabrol, *Origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 330-333; Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Munich, 1906, p. 24-26; *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Fribourg, 1923, p. 13 sq.

Peut-on pousser plus loin les comparaisons, rapprocher les prières et usages chrétiens primitifs de formules et de rites juifs de l'époque, par exemple de ceux de la Pâque ou du *Kiddousch*, c'est-à-dire du repas de la veille au soir du sabbat?

Déjà on a démontré l'originalité absolue et irréductible de ce qui caractérise la cène chrétienne : l'emploi des mots *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, prononcés sur le pain et la coupe eucharistique : on ne trouve rien d'équivalent ni dans la Pâque ni dans le *Kiddousch*. Cf. EUCHARISTIE, col. 1110-1112; E. Mangenot, *Un soi-disant antécédent juif de l'eucharistie*, dans *Revue du clergé français*, 1905, t. LVII, p. 385 sq., reproduit dans *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 435 sq.

Quant à la liturgie qui encadre les deux formules prononcées sur le pain et la coupe, les auteurs mêmes qui ont voulu la comparer avec les cérémonies du rituel pascal (Probst, Bickell, Thibaut) ou avec celles du *Kiddousch* (Von der Golz, Drews, Rauschen), justifient leur sentiment, non par un examen de textes bibliques, mais par l'étude d'autres documents (par exemple la *Didachè* ou les *Constitutions apostoliques*).

Si on ne considère que les écrits du Nouveau Testament, il est, pour plusieurs raisons, impossible de prouver que les prières et usages non essentiels de la cène apostolique se rattachent à ceux des juifs. D'abord, il n'est pas démontré qu'à cette époque, chez les premiers disciples, des formules et des rites officiels soient uniformément répétés dans toutes les églises ou dans plusieurs, ou dans l'une d'elles. De plus, s'il y en a, les écrits bibliques ne nous les font pas connaître avec précision : on peut tout au plus affirmer (voir plus haut) que certains passages du Nouveau Testament nous donnent une idée de ce qu'était la prière de l'époque. D'autre part, sur l'âge, la teneur primitive, l'étendue de l'emploi de certaines prières juives, on est loin d'avoir des renseignements indiscutables. Enfin, comme le fait observer Fortescue, *op. cit.*, p. 100, « il est dangereux de pousser la comparaison avec un groupe quelconque de prières juives, et de conclure que ce groupe de prières est le prototype de la liturgie chrétienne... parce que des formules identiques » ou assez semblables les unes aux autres « reviennent sans cesse dans tous les services religieux des juifs ».

A coup sûr, on peut, sans avoir besoin d'appuyer cette affirmation sur aucun témoignage primitif, être certain que les premiers chrétiens venus du judaïsme ont été tout naturellement portés à employer dans la liturgie de la cène les formules dont ils avaient jusqu'alors fait usage, les formules qu'ils savaient par cœur, les formules qui ne contredisaient en rien les doctrines nouvelles et avaient même pu être prononcées par le Christ. « Mais quels services ont

exercé le plus d'influence et quels sont les points de dépendance, on ne saurait le dire, » surtout si on ne consulte que les écrits du Nouveau Testament. Fortescue, *loc. cit.*

Nous ne croyons pas devoir nommer ici, quelles que soient leur importance et leur valeur, tous les ouvrages généraux : commentaires sur la sainte Écriture, encyclopédies, traités et manuels de théologie dogmatique ou biblique, d'histoire ou de liturgie. Nous ne citons guère que des monographies sur le sacrifice ou du moins sur l'eucharistie d'après le Nouveau Testament, et particulièrement ceux auxquels nous nous sommes référé au cours même de l'article.

I. TRAVAUX CATHOLIQUES. — Citons comme les plus utiles et les plus récents : E.-B. Allo, *La synthèse du dogme eucharistique dans saint Paul*, dans *Revue biblique*, 1921, p. 321 sq.; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série.* L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 8ᵉ édit., Paris, 1920; J. Bellord, *The notion of sacrifice*, dans *Ecclesiastical Review*, Philadelphie, 1905, t. XXXIII, p. 1 sq., et *The sacrifice of the New Law*, *ibid.*, p. 258 sq.; J. E. Belser, *Der Opfercharakter der Eucharistie*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1913, t. XCV, p. 1 sq.; W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des N. T. kritisch untersucht*, Munster, 1922; Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. V, p. 99 sq.; E. Dorsch, *Altar und Opfer*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 307 sq.; du même, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Inspruck, 1909; du même, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vorirenäischen Opferbegriffs*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 71 sq.; P. Haensler, *Zu Hebr., XIII, 10*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. VIII, p. 52 sq.; W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, 1911, t. IV, fasc. 10; H. Lamiroy, *De essentia ss. Missæ sacrificii*, Louvain, 1919; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1548 sq.; E. Mangenot, *L'eucharistie dans saint Paul*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XII, p. 33 sq., 203 sq., 253 sq.; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. franç., de M. Decker et E. Ricard, Paris, 1910; F. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Frisingue, 1901, t. I; Rongy, *La célébration de l'eucharistie au temps des Apôtres*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, 1927, t. V, p. 177 sq.; Th. Schermann, *Das Brotbrechen im Urchristentum*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, p. 52 sq.; M. de la Taille, *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes quinquaginta in tres libros distinctæ*, Paris, 1924; F. Wieland, *Mensa et confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, I. *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar*, II. Reihe, n. 11, Munich, 1906; *Der vorirenäische Opferbegriff*, *ibid.*, III. R., n. 6, Munich, 1909 (sur les tendances de cet ouvrage et la polémique qu'elles ont provoquée, voir le début de l'art. suivant.)

II. TRAVAUX NON CATHOLIQUES. — Voir les ouvrages non catholiques où est étudiée la cène en général et sous ses divers aspects. Une liste assez complète se trouve à la fin de l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. V, col. 1120-1121. Quelques ouvrages importants ont paru depuis : A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919 et *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920; Peterson Wetter, *Altchristliche Liturgien*, I. *Das christliche Mysterium*, II. *Das christliche Opfer*, Gœttingue, 1921 et 1922; R. Will, *Le culte, Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1925, t. I; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn, 1926; K. Völker, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927.

Sur certaines opinions professées par des non catholiques de langue anglaise, sur le sacrifice de la cène, et celui du ciel, on consultera utilement, G. Mortimer, *The eucharistic sacrifice, an historical and theological investigation of the Holy Eucharist in the Christian Church*, Londres, 1901, et W. P. Peterson, art. *Sacrifice*, dans le *Dictionary of the Bible* (Hastings), 1904, t. IV, p. 347 sq.

† C. RUCH.

II. LA MESSE D'APRÈS LES PÈRES, JUSQU'A SAINT CYPRIEN. — I. État de la question. II. Des origines au milieu du IIᵉ siècle (col. 865). III. La seconde moitié du IIᵉ siècle (col. 895). IV. L'Orient jusqu'au milieu du IIIᵉ siècle (col. 918). V. L'Occident jusqu'à saint Cyprien (col. 927). VI. Les sectes (col. 947). VII. Conclusions (col. 956).

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Nombre de critiques non catholiques, jusqu'au milieu du XIXᵉ siècle, avançaient que « le premier, saint Cyprien aurait parlé du sang du Christ comme de la matière de l'oblation eucharistique et déclaré que le Christ s'était offert en sacrifice à Dieu le Père dès l'institution de la cène ». Höfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer*, Erlangen, 1851, p. V. C'est chez lui qu'on trouverait « en germe la théorie du sacrifice de la messe destinée à se développer plus tard ». Théodore Harnack, *Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. Zeitalter*, Erlangen, 1854, p. 411.

Cette affirmation est aujourd'hui abandonnée. Déjà dans son *Histoire des Dogmes*, 3ᵉ édit., t. I, p. 428 sq., Fribourg et Leipzig, 1905, Adolphe Harnack reconnaît que, très vraisemblablement, Cyprien a découvert chez ses prédécesseurs la conception qui transporte la représentation du sacrifice sur les éléments eucharistiques. Kattenbusch, art. *Messe*, dans la *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, 1903, p. 672, 676-677, est encore plus affirmatif. Il reste vrai que l'évêque de Carthage est « l'un des Pères qui ont le plus insisté » sur cette vérité. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. I, p. 389. Auparavant jamais elle n'a été aussi fortement établie et il n'y a pas à vouloir en découvrir l'origine après lui.

Un savant catholique, F. Wieland, a cru pouvoir attribuer à saint Cyprien un rôle encore plus important. *Mensa et confessio. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, Munich, 1906; *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1909; *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im IV. Jahrhundert*, Leipzig, 1912. D'après lui, dans l'Église primitive, il n'y a pas d'offrande par laquelle l'homme présente à Dieu un objet dont il peut disposer. Sans doute, dès l'origine, on tient la cène pour un sacrifice, mais c'est un sacrifice purement spirituel, un sacrifice de louanges, de prière et d'action de grâces. C'est le seul qui, avec la charité, l'innocence de la vie, était alors connu. On mangeait le corps et on buvait le sang du Seigneur, mais on ne les offrait pas. L'assemblée se réunissait pour un banquet dans des maisons particulières. Il y avait non des autels, mais des tables, où prenaient place les fidèles. Devant le président on apportait du pain et du vin. Pour obéir à l'ordre du Seigneur, en mémoire de sa mort et de sa résurrection, le chef de l'assemblée prononçait sur ces mets les paroles d'action de grâce (eucharistie) qui produisaient le corps et le sang du Seigneur autrefois crucifié, maintenant glorieux dans le ciel. Le pain était divisé : la fraction était alors l'acte principal. Puis les diacres en distribuaient aux assistants des parcelles et présentaient la coupe de vin. Ainsi les éléments sacrés n'étaient pas offerts à Dieu; au contraire, les fidèles les recevaient de Dieu avec reconnaissance : c'était la prière d'action de grâces. Seule, elle était présentée au Très-Haut. Seule, elle constituait le sacrifice commémoratif de la cène et partant du Calvaire et de la rédemption.

Dans la seconde moitié du IIᵉ siècle seulement, sous l'influence du paganisme qui avait des autels et des oblations proprement dites, plus encore parce que l'Ancien Testament prescrivait à Israël de faire à Dieu des offrandes rituelles, on vit des notions étrangères au christianisme primitif se glisser dans les croyances des fidèles. Le pain et le vin furent tenus pour des dons qui pouvaient être offerts à Dieu.

Irénée élargit ainsi la conception primitive du sacrifice purement spirituel. Introduisant l'idée de l'oblation d'un don visible et matériel, il fit présenter à Dieu le pain et le vin comme *les prémices* de la création rachetée. Cette conception était une nouveauté et Irénée s'en serait rendu compte. D'ailleurs, en même temps qu'il l'adopta, il garda la notion plus ancienne selon laquelle les paroles de la cène font du pain et du vin le corps du Seigneur et sont ainsi le véritable sacrifice chrétien. La conception nouvelle imaginée par l'évêque de Lyon ne fut pas d'abord acceptée partout. Tertullien resta fidèle à l'idée antique de la simple offrande d'action de grâces et de prières. Mais, en Orient, Origène lui aussi parla du *sacrifice de prémices*. En Occident, saint Cyprien adopta la pensée qui désormais fut incorporée à la foi chrétienne. Tantôt il montra dans le pain et le vin la matière d'une *offrande*, dans le corps et le sang celle d'un *sacrifice*, tantôt il tint les deux termes pour synonymes. Cependant, même chez lui, il serait encore possible de relever des expressions qui rappelleraient l'ancien concept de l'offrande purement spirituelle d'action de grâces et de prières.

On peut ramener à trois les arguments de Wieland à l'appui de sa thèse. Avant saint Irénée, les Pères ne parlent pas d'une oblation rituelle. Plusieurs écrivains chrétiens déclarent que seul plaît à Dieu le sacrifice des lèvres et du cœur. Il n'y a pas d'autel dans l'assemblée chrétienne.

Les affirmations de Wieland ont été fortement combattues, notamment par E. Dorsch, A. Schmid, A. Huppertz, G. Rauschen, A. d'Alès, J. Lebreton, H. Lamiroy, J. Brinktrine, M. de la Taille (voir une bibliographie de cette controverse dans Lamiroy, *op. cit.*, p. 31). De deux côtés opposés, un même jugement a été porté sur elles. D'une part, les livres de Wieland ont été mis à l'Index; d'autre part Harnack a écrit d'eux qu'ils sont « au fond, une attaque victorieuse des opinions catholiques traditionnelles. Nulle part on ne s'aperçoit que l'auteur est catholique. » *Theol. Literaturzeitung*, 1906, p. 627.

Wieland n'a fait que pousser à l'extrême la conclusion de F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 vol., Frisingue, 1901-1902. D'après ce dernier, le sacrifice chrétien est un repas sacré, avec préparation, et communion, par lequel on imite l'acte dont Jésus a donné l'exemple. Sans doute, la consécration est nécessaire pour que soient présents le corps et le sang qui doivent être consommés. Toutefois le rite eucharistique n'est pas un sacrifice non sanglant qui se termine par un repas, « il est essentiellement un repas qui revêt un caractère de sacrifice ». La consécration elle-même n'est qu'une partie du festin, sa préparation. Renz croit découvrir cette conception chez les premiers écrivains chrétiens. Il ne pense pas d'ailleurs qu'ils introduisent dans la foi primitive une conception nouvelle, et il estime que l'Écriture n'a pas parlé du sacrifice de la messe, cette vérité nous serait connue uniquement par la Tradition chrétienne. — Nous allons confronter ces allégations avec les témoignages des plus anciens écrits chrétiens.

II. Jusqu'au milieu du IIe siècle. — 1° *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)* (Entre 90 et 120. — Orient : Palestine ? Égypte ?).

1. *Deux textes* sont à relever; l'un sur les prières de l'action de grâces (IX, X); l'autre sur l'assemblée dominicale (XIV et XV, 1).

a) *Les prières de l'action de grâces* (IX et X). — IX, 1. « *Quant à l'action de grâces*, εὐχαριστία, rendez grâces, εὐχαριστήσατε, ainsi : 2. D'abord pour la coupe : « Nous te rendons grâces, εὐχαριστοῦμέν σοι, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles ! » 3. Puis pour le pain rompu, κλάσματος : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles ! 4. Comme ce pain rompu, κλάσμα, autrefois disséminé sur les collines, a été rassemblé pour devenir un seul tout, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. Car à toi la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles ! » 5. Que personne ne mange ni ne boive de votre *eucharistie*, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. »

X, 1. « Après vous être rassasiés, rendez grâces ». ainsi : 2. « *Nous te rendons grâces*, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. A toi la gloire dans les siècles. 3. C'est toi, Maître tout-puissant, qui as créé l'univers en l'honneur de ton nom, qui as donné aux hommes la nourriture et la boisson en jouissance pour qu'ils te rendent grâces, εὐχαριστήσωσιν. Mais à nous tu as octroyé un aliment et un breuvage spirituels ainsi que la vie éternelle par ton serviteur. 4. Avant tout, nous te *rendons grâces* parce que tu es puissant. A toi la gloire dans les siècles. 5. Souviens-toi, μνήσθητι, Seigneur, de ton Église pour la délivrer de tout mal et la rendre parfaite en ton amour. Rassemble-la des quatre vents, cette Église sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé. Car à toi la puissance et la gloire dans les siècles. 6. Vienne la grâce et et que passe ce monde ! Hosanna au Dieu de David ! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne ! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! Maran atha (*Le Seigneur vient* ou *que le Seigneur vienne*) ! *Amen*. 7. Laissez les prophètes rendre grâce, εὐχαριστεῖν, autant qu'ils voudront ! »

b) *L'assemblée dominicale* (XIV-XV, 1-2). — XIV. 1. « Réunissez-vous, συναχθέντες, le jour dominical du Seigneur, rompez le pain, κλάσατε, et rendez grâces après avoir au préalable confessé vos péchés, afin que votre sacrifice, θυσία, soit pur. 2. Quiconque a un différend avec son compagnon, ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, θυσία. C'est le sacrifice dont le Seigneur a dit : « Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un sacrifice, θυσίαν, pur, car je suis un grand roi et mon nom est admirable parmi les nations. »

XV, 1. « Donc, pour vous, élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car eux aussi pour vous ils font le service liturgique, λειτουργοῦσιν..... τὴν λειτουργίαν, des prophètes et des docteurs, διδασκάλων. 2. Donc ne les méprisez pas, car ils sont des hommes honorés d'entre vous, avec les prophètes et les docteurs. »

2. *Discussion*. — On le sait, *petit catéchisme à l'usage des fidèles*, la *Doctrine des douze apôtres*, après avoir brièvement exposé les règles qui conduisent à la vie et font éviter la mort (I-VI), donne aux disciples du Christ une courte instruction liturgique : VII-X. C'est là qu'il est parlé du baptême, du jeûne et de la prière, puis de l'action de grâces ou eucharistie. IX-X. Ce qui est dit des assemblées dominicales se trouve dans une troisième partie disciplinaire sur la vie de communauté. XI-XVI.

a) *Caractère eucharistique de ces textes*. — Comment comprendre les c. IX et X? A cette question bien des

réponses ont été faites. Plus communément on estime que toutes les prières se rapportent à l'eucharistie. Celles du c. IX la précéderaient, celles du c. X la suivraient. Voir dans Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der h. Eucharistie*, Vienne, 1906, p. 3, et dans Batiffol, *L'eucharistie*, 8e édit., Paris, 1920, p. 61, une liste très longue des partisans de cette opinion. Nommons seulement les noms de Funk, Jacquier, Hemmer, Harnarck, Spitta, Rauschen, Drews, Goguel, Wieland, Baumstark, Struckmann, Batiffol. De plus en plus elle est admise.

D'après une autre opinion, les prières du c. IX précèdent l'agape, la première partie du c. X la suit et en est l'action de grâces. La fin du même chapitre, est une invitation à la communion eucharistique. Le nombre des tenants de cette opinion est peu considérable. Struckmann cite Zahn, Weizsäcker, Wohlenberg, Haupt, Renesse, Berning.

Enfin, d'après une troisième opinion, il ne serait question dans les c. IX et X que de l'agape. Et c'est seulement au c. XIV que la *Didachè* parlerait de l'eucharistie. Ladeuze, *L'eucharistie et le repas commun des fidèles dans la Didachè*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1902, p. 339-359; A. Sabatier, *La Didachè ou l'enseignement des douze apôtres*, Paris, 1885, p. 99, 110; Leclercq, art. *Didachè*, dans *Diction. d'archéologie*, t. IV, col. 782-791.

L'étude des prières des c. IX et X montrera qu'il est impossible de ne pas les entendre de l'eucharistie. L'interprétation contraire « se heurte à des difficultés insurmontables». Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 111, « Pas d'hésitation possible, écrit Batiffol, ce n'est pas un repas quelconque qui est décrit ni une agape, mais l'eucharistie, rien qu'elle. » *Op. cit.*, p. 60.

Observons d'abord que l'action de grâces ou *eucharistie* avec *fraction du pain*, dont parle XIV, 1, correspond à l'*action de grâces* ou *eucharistie* des c. IX et X (IX, 1, 2, 3; X, 1, 3, 4) accompagnée elle aussi de la *fraction du pain* (IX, 3, 4). L'auteur a très bien pu, en deux passages distincts, parler du même objet. Il avait une raison de le faire. Les c. IX et X se trouvent dans la partie liturgique où sont exposées les règles relatives au baptême, au jeûne, au *Pater*; il est tout naturel que les prières de l'eucharistie y soient elles aussi insérées : on la célébrait après le baptême. Quant au c. XIV, il se place au milieu d'ordonnances disciplinaires relatives à la vie de la communauté chrétienne, et où souvent il est question des assemblées. C'est donc bien là que l'auteur devait, semble-t-il, sans reproduire à nouveau cette fois les prières à réciter, faire connaître l'obligation de tenir chaque dimanche une réunion eucharistique. Ainsi le rite « décrit au c. XIV n'est pas autre que celui des c. IX et X ». Lietzmann, *op. cit.*, p. 232. C'est d'ailleurs ce que fera ressortir l'exégèse même des textes.

b) *Exégèse des textes.* — *a*. Le rite dont il s'agit est un *sacrifice* : θυσία. La *Didachè* ne se contente pas de l'affirmer en passant. Elle le dit trois fois en quelques lignes. XIV, 1, 2, 3. Bien plus, elle montre qu'elle entend ce mot au sens propre.

Pour prouver que l'assemblée doit être pure, elle invoque la parole de Jésus que nous lisons Matth., V, 23-24 : « Si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse-là ton *oblation devant l'autel* et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis viens présenter tes offrandes. » Dans ce passage, il est parlé du culte du temple, donc de sacrifices proprement dits. — Le second argument mis en avant pour exiger la pureté de l'assemblée chrétienne n'est pas moins probant. C'est la prophétie de Malachie, I, 11, rapportée ici en ces termes : « Qu'en tout lieu et en tout temps on m'offre un *sacrifice pur* : car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations. » Soutenir que ce qui est comparé ici c'est uniquement la pureté du sacrifice prédit par Malachie et celle du rite décrit par la *Didachè*, Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 36 sq., c'est supprimer la moitié du texte. Voir Lamiroy, *op. cit.*, p. 240. La *Didachè* ne dit pas que Malachie annonce un rite religieux pur, mais un *sacrifice pur*. Ainsi l'auteur affirme, il prouve qu'à l'assemblée du dimanche *la fraction du pain et l'action de grâces* sont une θυσία, un sacrifice. Cf. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Fribourg 1918, p. 61-65.

Un tel texte est à coup sûr bien gênant pour qui refuse à la cène chrétienne primitive ce caractère. Aussi J. Réville se demande-t-il un instant si l'appel à Malachie ne serait pas une interpolation. *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, p. 54. L'hypothèse est si audacieuse, si gratuite, que l'auteur n'essaye pas de s'y arrêter. Il préfère ajouter que le rapprochement du sacrifice de Malachie avec le rite chrétien est « purement superficiel et extérieur ». Rien ne l'indique, rien ne contraignait la *Didachè* à employer trois fois en quelques lignes le même mot θυσία et lui seul, sans donner aucune explication qui lui enlève sa signification naturelle, le sens qu'il avait pour des Orientaux à l'époque où fut composé cet écrit. L'étude d'ailleurs de toutes les données de la *Didachè* sur l'eucharistie nous permettra de voir si le sacrifice est ici une simple prière.

b. « *Le jour dominical du Seigneur* », le dimanche, se tient une assemblée des membres de la communauté, une synaxe, συναχθέντες. XIV, 1. Elle n'est pas facultative. Il est impéré aux fidèles de s'y rendre, pour rompre le pain, συναχθέντες κλάσατε. Thibaut, *La liturgie romaine*, Paris, 1924, p. 33, a essayé de démontrer que la locution grecque traduite par les mots « le jour dominical du Seigneur » doit se comprendre ainsi : « selon le précepte dominical du Seigneur ». Cette interprétation ne paraît pas s'imposer. Au reste, comme l'observe Thibaut, du moment que l'assemblée est *prescrite*, elle devait avoir lieu le dimanche

c. En vue de cette assemblée, la communauté doit se *choisir des évêques et des diacres*, afin qu'ils y fassent pour les fidèles « *le service liturgique* des prophètes et des docteurs ». XV, 1. Cette expression ne satisfait qu'imparfaitement notre curiosité. Cependant deux points sont hors de doute. D'abord il faut distinguer dans l'assemblée chrétienne d'une part des assistants, d'autre part des personnes qui *font le service liturgique*. XV, 1. Dans les Septante ce mot désigne le culte public, le service des prêtres et des lévites. Si n'importe quel fidèle pouvait accomplir tout ce qui doit avoir lieu au cours de la synaxe chrétienne, l'ordre de choisir des évêques et des diacres, la recommandation de réserver pour cet office des hommes de grande vertu, XV, 1, n'auraient eu aucune raison d'être. Prophètes et docteurs, évêques et diacres sont investis à la réunion dominicale de fonctions *liturgiques* proprement dites, qui les distinguent du peuple et leur donnent le droit d'être *honorés* de lui. XV, 2. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 63.

Que font à la réunion du dimanche ces élus de la communauté? L'office du *docteur*, la *Didachè* ne le détermine pas, mais c'était à coup sûr, une fonction d'enseignement. Quant au prophète, il est ordonné qu'on le « laisse rendre grâces autant qu'il le voudra ». Il a donc qualité pour prendre seul la parole, diriger la pensée de l'auditoire, en d'autres termes, pour présider la cérémonie. Aussi la *Didachè* présente-t-elle

les prophètes comme les *grands prêtres des chrétiens*. XIII, 3. Mais, elle le fait observer elle-même, il peut n'y avoir pas de *prophète*, XII, 4, et si ce personnage et le *docteur* ont le droit de *vouloir s'établir* à demeure dans une communauté, ils sont toutefois avec l'apôtre plutôt présentés comme des ministres itinérants de la parole de Dieu. XI, 1, 4-5. Voilà pourquoi les fidèles d'une Église locale doivent choisir des hommes *d'entre eux*, XV, 2, non pas des passants, mais des personnes dont on a eu le temps d'apprécier sur place les qualités, XV, 1, afin que ces élus, évêques ou diacres, fassent le service liturgique des prophètes et des docteurs, qu'ils en tiennent lieu (*Ersatzleute*, dit Lietzmann, *op. cit.*, p. 232). En d'autres termes, ils président l'assemblée, y enseignant et y exerçant les fonctions liturgiques. Si le prophète est le *grand prêtre* de la communauté chrétienne, XIII, 3, l'évêque lui est assimilé. Batiffol, *op. cit.*, p. 64, n.2.

d. Le mot *eucharistie* semble déjà être comme « le terme technique » par lequel on désigne la cène chrétienne. Non seulement la locution *action de grâces*, εὐχαριστία, ou le verbe rendre grâces, εὐχαριστεῖν, sont employés dix fois dans les c. IX, X, et XIV, mais l'usage paraît déjà s'être établi de désigner par cette expression, non plus seulement l'acte de remercier Dieu pour ses bienfaits, mais le rite liturgique et les éléments consacrés : « Que personne ne mange ni ne boive de votre *eucharistie*. » IX, 5. « Laissez les prophètes *eucharistier* autant qu'ils le voudront. » X. 7. Fortescue, *op. cit.*, p. 12, 15.

e. Y avait-il une prédication? La *Didachè* ne le dit pas. Mais elle ordonne qu'en raison de l'assemblée du dimanche on choisisse des évêques et des diacres chargés de l'office liturgique des *prophètes et des docteurs*. XV, 1. Il est donc permis de penser que ces élus de la communauté devaient remplir à la réunion dominicale quelque fonction d'enseignement.

f. Avant la fraction, les assistants étaient tenus de *confesser leurs péchés*, afin que leur acte fût pur. XIV, 1. Bien plus, si un fidèle avait un différend avec un compagnon, il ne pouvait se joindre à l'assemblée avant de s'être réconcilié, « pour que le sacrifice des chrétiens ne fût pas profané ». XIV, 2. Déjà on lisait dans la partie morale de la *Didachè* : « Dans l'assemblée, ἐν ἐκκλησίᾳ, tu confesseras, ἐξομολογήσῃ, tes péchés et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise. » IV, 14. On ne précise pas de quelle manière devait s'accomplir cette confession; mais il est visible qu'il n'était pas seulement recommandé de faire un acte intérieur.

g. Une *fraction du pain* avait lieu. Elle est mentionnée trois fois. IX, 3; IX, 4; XIV, 1. C'était une action liturgique des officiants. Car la *Didachè* ne dit rien de la manière dont elle s'opérait, des paroles qui l'accompagnaient. Rien de plus naturel que ce silence si cet acte était réservé aux célébrants chargés du service liturgique, puisque la *Didachè* est un *vade mecum* des fidèles et non un missel, un rituel, un traité pastoral à l'usage des évêques et des diacres, des prophètes et des docteurs. Au contraire, si cette fraction devait être accomplie par les fidèles, on ne comprendrait pas qu'elle ne fût pas décrite.

D'autre part, on sait que ces mots désignent à l'âge apostolique non seulement le partage du pain en plusieurs morceaux, mais l'accomplissement de la cène. Act., II, 42 et probablement II, 46; cf. Act., XX, 7. La formule *rompre le pain* est parallèle, dans saint Paul, à celle de *bénir la coupe*, I Cor, X, 16, autant dire qu'elle équivaut à faire des aliments le repas du Seigneur. Quand donc la *Didachè* écrit : περὶ τοῦ κλάσματος, elle suppose « que le pain est déjà rompu, que le président de l'assemblée chrétienne a déjà prononcé sa propre prière eucharistique ». Hemmer, *Doctrine des Apôtres*, dans les *Pères apostoliques*, t. I, p. XLIX, Paris, 1909.

Si cet écrit n'a pas à nous faire savoir ce que les officiants étaient tenus de dire, s'il reproduit seulement des prières prononcées par les assistants, on s'explique pourquoi ne sont pas plus expressément signalées : l'institution de l'eucharistie par Jésus, les paroles employées par lui au cénacle, les rapports qui existent entre le pain et son corps, le vin et son sang, l'alliance nouvelle scellée dans le breuvage de la coupe de la cène, la mort expiatoire du Sauveur. Sans doute la fraction et la bénédiction du calice, les paroles dites par celui qui accomplissait cette *liturgie* exprimaient ces pensées.

h. La fraction opérée, les fidèles *rendent grâces*. Et leur prière est reproduite. Avant de l'étudier et de considérer les autres paroles mises sur les lèvres des assistants deux remarques générales s'imposent.

Que représentent les formules ici transcrites? Elles sont extrêmement courtes, on peut les réciter toutes à haute voix en une minute.

N'est-il donc pas permis de supposer qu'elles sont les phrases par lesquelles le peuple répond au discours des officiants, prophète ou docteur, évêque ou diacre? Ceux-ci, en raison de leur charisme ou de leur science, de leur élection et de leurs qualités, ont le droit d'improviser leurs prières eucharistiques sur un thème uniforme. Il en est encore ainsi beaucoup plus tard. Duchesne, *Bulletin critique*, Paris, 1887, p. 363. Les prophètes, dit la *Didachè*, peuvent faire « l'action de grâces aussi longuement qu'ils le veulent ». X, 7.

Mais des abus eussent été inévitables, si le même droit eût été reconnu à chacun des assistants. D'ailleurs quand on veut que tous les fidèles prient ensemble à haute voix, il faut bien leur proposer un même texte. Ce sont ces formules que donnerait la *Didachè*. On est encore davantage porté à l'admettre si on observe que tous les lecteurs de l'ouvrage sont invités à se servir des paroles proposées : « Quant à l'action de grâces, *rendez* grâces ainsi. » IX, 1. L'auteur suppose d'ailleurs que son appel est suivi : toutes les prières sont à la première personne du pluriel : « Nous vous rendons grâces... » IX, 2. Voir aussi IX, 3; X, 1, 3, 4. Ainsi s'explique-t-on encore, avec leur brièveté, tout ce qui en elles paraît étrange. Entre les prières dites avant et après qu'on s'est rassasié, on observe « un parallélisme rigoureux, souligné par les doxologies; deux chants de trois strophes; chacune des deux premières strophes est terminée par une doxologie plus brève : *Gloire à toi!...* le chant tout entier par une doxologie plus pleine : « *Car à toi est la gloire...!* » Lebreton, *La prière de l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 25. « Sur quatre-vingt-dix mots que comprennent les prières du c. IX, quarante-sept se retrouvent identiquement dans le c. X. » Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 236-237. Ces répétitions se comprennent fort bien dans les oraisons collectives d'une assemblée religieuse. D'autre part, ces prières sont très substantielles, comme si une foule répétait en les résumant les longs discours de son porte-parole. Plus d'une locution aurait besoin d'être expliquée pour être bien comprise : elle pouvait trouver dans le langage de l'officiant tous les compléments nécessaires. Enfin il est à noter qu'après chaque prière — et plus d'une ne se compose que d'une phrase — vient une doxologie; il pourrait en être ainsi même si la formule étant purement privée, devait être dite à voix basse. Mais la présence d'une telle conclusion est encore bien plus naturelle si la prière est publique.

Une autre hypothèse est encore vraisemblable. A

côté des prières qu'improvisaient le prophète ou l'évêque et qui étaient autant de variations sur un thème consacré, il pouvait y avoir des prières qui étaient dites au nom du peuple par l'officiant, et auquel le peuple s'associait de cœur, même s'il ne les récitait pas publiquement. Il convenait donc de les insérer dans un recueil composé pour les simples fidèles.

i. La première formule dite par les assistants parle « de la vigne de David ». Il est donc d'abord rendu grâces pour la coupe. IX, 1. Pourquoi cet ordre est-il suivi? On a proposé diverses réponses : Le récit de saint Luc qui signale deux coupes commence par la bénédiction de l'une d'elles. Saint Paul, I Cor., X, 16, parle du calice avant de nommer le pain. La cérémonie du sabbat, le vendredi soir, commençait par la bénédiction d'une coupe de vin. C'est le rite du *kiddûš*. Puis venait le repas du soir lequel, après l'ablution des mains, débutait par une bénédiction du pain. L'eucharistie se plaçait à la fin d'une agape, etc...

Le fait est moins important qu'on ne serait d'abord tenté de le croire. En effet, dans le même chapitre, quelques lignes plus loin, la *Didachè* suit l'ordre ordinaire : « Que personne *ne mange ni ne boive* de votre eucharistie! » IX, 5. — « Maître tout-puissant,... tu as donné aux hommes *la nourriture et la boisson...* A nous tu as fait largesse *d'un aliment et d'un breuvage.* » X, 3. De même saint Paul qui, dans le récit de l'institution, place le pain avant le vin, I Cor., XI, 23-29, suit l'ordre inverse, dans une argumentation que donne la même lettre. I Cor., X, 16-21. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici du rite qu'accomplissent les ministres liturgiques, mais des paroles que prononcent les assistants.

Voici ces mots : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. » Suit immédiatement la doxologie : « A toi la gloire dans les siècles! » IX, 2. On a rapproché cette formule de celle de la bénédiction du vin au *kiddûš :* « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, créateur du fruit de la vigne », qu'on trouve dans la Mischna, *Berachoth*, VI, 1. Voir Klein, *Die Gebete in der Didachè*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1908, t. IX, p. 134. En réalité, il n'y a rien de commun entre les deux prières, si ce n'est le mot *vigne*.

Le texte de la *Didachè* est tout à fait chrétien. Dieu y est appelé « notre Père », comme dans l'Oraison dominicale. Quant aux mots « vigne de David », ils rappellent le ps. LXXX, 9-20. On peut donc admettre que Dieu est remercié d'avoir révélé à la communauté chrétienne le sens messianique de ce texte de l'Ancien Testament. Lietzmann, *op. cit.*, p. 233.

Mais c'est surtout le Nouveau qui permet de comprendre la prière de la *Didachè* : D'après l'évangile de saint Jean, Jésus est la *vigne*, XV, 1, 4, 5, vigne *sainte*, car, si on lui est uni, on porte du fruit. XV, 5. Les premiers chrétiens estimaient « qu'une onction l'avait consacré ». Act., IV, 27. Il était pour eux « le saint serviteur de Dieu ». Act., IV, 30; III, 13, 26. Enfin l'Apocalypse le nomme le *rejeton* et le *fils de David*, XXII, 16. Qu'on unisse ces trois termes et on obtient la phrase de la *Didachè : « La sainte vigne de David.* » Il s'agit donc de Jésus.

Mais la phrase ne peut se ramener à la suivante : « Nous te rendons grâces pour Jésus ton serviteur que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur. » Il faut aller plus loin si on veut donner à cette prière un sens. Le vin est appelé par l'Écriture le sang de la grappe. Gen., XLIX, 11. Il est donc naturel de croire que cette *sainte vigne de David* pour laquelle les fidèles font action de grâces, c'est le sang du Christ. D'après le quatrième évangile, Jésus ne révèle-t-il pas qu'il est le *cep*, au cours ou à la suite du repas d'adieu dans lequel il tint la promesse de donner sa chair à manger et son sang à boire? VI, 53, 54, 55, 56. — Déjà dans la plus haute antiquité ce rapprochement était connu. Clément d'Alexandrie compare *le vin* que produit le raisin avec *le sang* de Jésus, *Pædag.*, V, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 267; et il désigne comme le *vin* que le Christ versa pour nos âmes blessées, le *sang* de la *vigne de David. Quis dives*, XXIX, t. IX, col. 633. Voir encore Origène, *Homil. in Jud.*, VI, 2 : « Avant que nous soyons enivrés du *sang de la vraie vigne qui vient de la racine de David.* » *P. G.*, t. XII, col. 957. Il faut donc comprendre ainsi la prière de la *Didachè :* « Nous te rendons grâces pour le sang sacré de Jésus ton serviteur que tu nous a fait connaître par Jésus ton serviteur. » Struckmann, *Die Gegenwart Christi*, p. 11.

Cette phrase s'explique fort bien à ce moment. L'officiant vient de bénir la coupe, il a rappelé la parole de Jésus : « Ceci est mon sang. » Donc, il est tout naturel que les assistants répondent : « Nous te remercions, ô notre Dieu, pour le sang de Jésus que tu nous as fait connaître par les propres paroles de Jésus. » Il n'est pas jusqu'à la doxologie : « A toi la gloire dans les siècles », qui ne se retrouve dans les écrits du Nouveau Testament : Rom., XI, 36; Gal., I, 5; Phil., IV, 20, II Tim., IV, 18; Hebr., XIII, 21.

j. Suit une formule d'eucharistie pour le *pain rompu*, IX, 3 : « Nous te rendons grâces, ô notre Dieu, disent les assistants, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur ». Suit immédiatement la même doxologie : « A toi la gloire dans les siècles. »

Cette fois encore on ne peut que constater combien ce texte est différent de celui des bénédictions juives prononcées sur le pain à l'ouverture du sabbat. Klein, *op. cit.*, p. 135-136. « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre. » Mischna, *Berachoth*, VI, 1. Comme le dit Lietzmann, de tels rapprochements il n'y a pour ainsi dire rien à tirer. *Op. cit.*, p. 234, n. 1.

De nouveau, demandons aux écrits du Nouveau Testament le sens de la prière de la *Didachè*. Ici encore, Dieu est appelé comme dans l'Évangile *notre Père*. Une seconde fois, il est dit que Jésus *son serviteur* nous a *fait connaître* un don. Puisque précédemment il a été parlé de la révélation par le Christ de son propre sang par ses paroles, la symétrie des phrases semble exiger que cette fois il soit fait allusion aux mots du Christ par lesquels il montre dans le pain son corps. C'est ce que confirme l'examen des paroles prononcées par les fidèles : « Nous te rendons grâces pour la vie et la science. » La chair du Christ est appelée dans le IV[e] évangile le pain de *vie*, VI, 49, la pain *vivant*, VI, 51, le pain qui donne la *vie*, VI, 51, 53, 54, 57, 58. Et cette *vie*, dit Jésus d'après saint Jean, consiste à connaître le Père et celui qui l'a envoyé, XVII, 3, *la vie c'est la gnose*.

Si donc, au cours de la fraction, les mots « *Ceci est mon corps* » ont été prononcés par l'officiant, on comprend que les fidèles fassent maintenant action de grâces à Dieu le Père *pour la vie et la science* qu'il leur a révélées par Jésus son serviteur, lorsque celui-ci offrit aux hommes sa chair à manger. Une doxologie pareille à celle qui a déjà été étudiée sépare cette prière de la suivante.

k. Les fidèles adressent alors pour l'Église une supplication que suggère la pensée de la fraction des morceaux de pain dissociés puis réunis. Il est intéressant de relever ici la plus ancienne forme d'une prière liturgique pour l'Église. Il semble donc bien qu'un des effets attendus de la synaxe eucha-

ristique soit l'union future de toutes les communautés, de tous les fidèles dans le royaume de Dieu. Les grains de blé dont se compose ce pain rompu étaient autrefois disséminés sur les collines, ils ont été rassemblés pour devenir un seul tout : « Qu'ainsi ton Église puisse être rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume. »

Peut-être cette fois le rapprochement qu'on a établi entre cette prière et des formules juives est-il un peu moins gratuit. Lietzmann, *op. cit.*, p. 235, cite ces textes anciens : « Élève une bannière pour rassembler des quatre coins de la terre tous nos exilés en notre pays. — Béni soit Jahvé qui réunira les dispersés de son peuple Israël. » Il est permis d'admettre que les convertis venus du judaïsme et habitués à réciter des prières semblables pour le retour des Juifs de la dispersion en Palestine, aient éprouvé le besoin de les conserver plus ou moins modifiées, mais dites désormais au profit du nouveau peuple de Dieu. Que tous ses membres et toutes ses Églises dispersées se réunissent dans le royaume messianique à la manière dont les grains de blé sont associés en un seul tout, l'aliment eucharistique.

Tout naturellement, on se rappelle la parole de saint Paul : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, tout en étant plusieurs. » I Cor., x, 17. Cependant il faut avouer que le terme de comparaison n'est pas le même, et que si l'apôtre pense ici à l'unité mystique du corps du Christ qu'est l'Église, la *Didachè* évoque plutôt la pensée de la fusion future de tous les chrétiens, de toutes les communautés dans le royaume eschatologique. Néanmoins, il y a une idée semblable à relever dans l'un et l'autre cas. Le rite eucharistique, d'après la *Didachè* comme d'après saint Paul, est un symbole d'unité catholique et un moyen de l'obtenir. — La doxologie un peu plus longue « A lui la gloire et la puissance », IX, 4, se retrouve dans I Petr., V, 11, et Apoc., I, 6.

l. A cet endroit se place une remarque importante, IX, 5 : Pour manger, pour boire l'eucharistie, il faut être baptisé. C'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ». Ce dernier mot est dans Matth., VII, 6.

Cette observation était-elle faite à haute voix comme plus tard le *Sancta sanctis* prononcé avant la communion? Ou bien les prières sont-elles ici coupées par une rubrique, par l'énoncé d'une règle morale? Il est difficile de répondre à la question. Publiée ou non, cette défense montre que l'*eucharistie* dont il est parlé n'est pas un repas religieux quelconque. Si elle était une agape, on pourrait moins facilement lui appliquer le mot de Matth., VII, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. » Le sens est des plus clairs. De même qu'en Israël la viande des sacrifices n'était pas jetée aux animaux, de même, puisque l'eucharistie est un sacrifice pur, XIV, 1, 3, l'infidèle ne doit pas y participer.

Avait-il le droit d'assister au rite chrétien sans communier? Le texte ne résoud ni ne pose la question. Si on songe à ce qu'enseigne la *Didachè* de la sainteté du rite, XIV, si on se rappelle que la participation d'un disciple du Christ en lutte contre un de ses frères risque de souiller le sacrifice de tous, XIV, 2, il est difficile d'admettre que la présence d'un infidèle ait pu être tolérée pendant que s'accomplissait l'eucharistie.

m. C'est à ce moment que pour employer l'expression de la *Didachè*, les fidèles *se rassasiaient*. Qu'entendre par ce mot?

On a dit qu'un pareil terme ne pouvait désigner l'eucharistie, la communion, mais devait s'appliquer à une agape, à un repas proprement dit, à une opération qui apaise la faim (Zahn, Weizsäcker, Haupt, Berning, Réville). Il a été répondu que ce même verbe a pu être employé par saint Paul, Rom., XV, 24, au sens figuré. « J'aurai *rassasié* mon désir ». Pourquoi ne devrait-on pas dire de la communion qu'elle *rassasie* les fidèles? « Le réalisme de l'expression pourrait très bien s'appliquer à la réception de l'eucharistie nourriture spirituelle. » Hemmer, *op. cit.*, p. LI. Remaniant ce passage, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, VII, 26, n'a pas hésité à croire qu'il s'agissait ici, non d'un repas, mais de la communion. Or il « était mieux placé que nous pour comprendre le sens de la *Didachè*. » Goguel, *op. cit.*, p. 233. Tout ce qui précède, tout ce qui suit montre d'ailleurs que la *Didachè* ne mentionne ni un festin purement profane, ni un banquet religieux quelconque, mais un repas où est mangée une eucharistie, IX, 5, où sont reçus un aliment et un breuvage spirituels. X, 3. Voir Völker, *Mysterium und Agape*, Gotha, 1927, p. 106-107,

Néanmoins le mot s'explique encore bien mieux si on admet que dans le milieu auquel était destinée la *Didachè*, l'eucharistie se célébrait au cours d'un repas commun et fraternel. Il en avait été ainsi à Jérusalem à l'origine. Cette habitude existait aussi à Corinthe. Qu'on la tienne pour légitime ou abusive, qu'on attribue son origine à une initiative des fidèles de cette Église ou à un ordre primitif de son fondateur, le fait est indiscutable. Ce qui s'est passé en Grèce ne s'est-il vu nulle part ailleurs? Dans les communautés où parut la *Didachè* n'a-t-on pas pu vouloir reproduire plus complètement la première cène. ou profiter de l'usage juif du repas plus ou moins religieux pris en commun pour y célébrer l'eucharistie? Ainsi s'expliquerait le mot *rassasier*. Il faut bien en convenir : « l'expression μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, X, 1, se prête admirablement soit à la théorie de l'agape jointe à l'eucharistie, soit à la théorie d'un repas semi-liturgique sans attache à l'eucharistie. » Hemmer, *op. cit.*, p. LI, Or, cette dernière hypothèse ne peut être admise : Tout montre qu'en cet endroit la *Didachè* parle de l'eucharistie, de sa célébration et de son contenu, de la communion et des dispositions qu'elle requiert. Ne voir ici qu'une agape, un repas plus ou moins religieux, à plus forte raison un banquet profane, c'est ne tenir aucun compte de données très claires et irrécusables. Mais, au contraire, admettre que la communion était liée à une cène chrétienne, c'est mieux expliquer le mot *rassasier* et peut-être se préparer à comprendre plus facilement les prières qui vont suivre.

n. Après que les fidèles se sont *rassasiés*, ils prononcent deux actions de grâces et une supplication pour l'Église.

La première formule est ainsi conçue : « Nous te rendons grâces, ô Dieu saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité que tu nous a révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles! » Noter qu'après la communion le mot *saint* est immédiatement prononcé, qu'il l'est deux fois : « Père *saint* », « pour ton *saint* nom ». Rien ici du *trisagion*, mais la répétition du mot pourrait rappeller la liturgie eucharistique. D'autre part, comme au c. XIV, l'attention de l'auteur et par lui celle du lecteur sont attirées sur l'attribut de *pureté*. Tout de suite réapparaît le vocabulaire du IV[e] évangile : « Père *saint*. » Joa., XVII, 11. Il faut même observer que Jésus employa ces mots dans la prière sacerdotale prononcée par lui à la dernière cène, et où certains critiques ont voulu voir une eucharistie ou un type d'eucharistie.

Si on n'avait célébré qu'une agape, un banquet religieux, il eût été normal de remercier d'abord de la nourriture et du breuvage. Au contraire, s'il y a eu communion, on comprend mieux que pour elle avant

tout les participants expriment leur gratitude. « Nous te rendons grâces, ô Père saint pour ton saint nom que tu as fait habiter dans nos cœurs. » Le nom de Dieu, c'est sa force, son esprit, sa vérité, quelque chose de sa personne. Lietzmann, *op. cit.*, p. 235. Le Père les a fait habiter en nos cœurs. Cette locution est aussi juste que claire pour désigner la participation au corps et au sang du Fils de Dieu. Plusieurs textes de l'Ancien Testament l'établissent : Dieu *fait habiter son nom* là où il a son séjour, sa demeure, son trône, son temple. Ainsi on lit dans Jérémie, VII, 12 : « Allez à ma demeure qui était à Silo, où j'avais autrefois fait habiter mon nom. » Semblablement il est dit dans Ézéchiel, XLIII, 7 : « Fils de l'homme, c'est le lieu de mon trône où j'habiterai au milieu des enfants d'Israël. » De même, dans I Esdr., VI, 12, il est dit du temple que Dieu « y fait résider son nom ». Et dans Néhémie, I, 9, la Palestine est appelée le lieu que Dieu « a choisi pour y faire habiter son nom ». Quand on a rappelé ces textes, il est impossible de ne pas comprendre ainsi la *Didachè* : « Nous te rendons grâces, ô Père saint, pour avoir fait de nos cœurs ton séjour, ta demeure, ton trône, ton temple. » On ne saurait exprimer plus clairement le concept de communion.

C'est encore ce qu'on est obligé de conclure, si on rapproche ces mêmes paroles de la *Didachè* de la prière eucharistique ou sacerdotale que, d'après saint Jean, Jésus prononça lors de la dernière cène. Les similitudes sont frappantes. Jésus le déclare : Il a manifesté le nom du Père à ses disciples. Joa., XVII, 6. Il le leur a fait connaître, afin qu'il soit *lui aussi en eux*. XVII, 26. En ce nom, il les a conservés pendant qu'*il était avec eux*, XVII, 12, « et maintenant, Père saint, gardez-les en ce nom, afin qu'ils ne fassent qu'*un comme nous*. » XVII, 11. — Ainsi dans le nom du Père s'accomplit la communion des disciples entre eux et avec le Verbe fait chair qui *habite* parmi nous. I, 14.

C'est encore dans le même langage du IVe évangile que sont décrits par la *Didachè* les fruits de cette présence de Jésus : « Nous te remercions, pour la connaissance, γνώσεως, et la foi, πίστεως, et l'immortalité, ἀθανασίας, que tu nous a révélées, γνωρίζειν, par Jésus ton serviteur. » Voilà bien ce qu'apporte le Christ, d'après la prière johannique de la dernière cène : « J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés. XVII, 6. Je le leur ai fait connaître, γνωρίζειν. 26. Ils savent à présent, γνῶσις, que tout ce que vous m'avez donné vient de vous, 7, que je viens de vous, 8 et que vous m'avez envoyé. 8. Aussi ont-ils cru, πίστις, 8, et d'autres croiront en moi. 20. C'est dire qu'ils obtiendront la vie éternelle, ζωὴ αἰώνιος - ἀθανασία, car la vie éternelle, dit Jésus, c'est qu'ils vous connaissent, γνῶσις, le Père, le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé. XVII, 3. Et le c. VI de saint Jean, où est promis le pain de vie, l'eucharistie, affirme aussi que, si l'on mange de cette nourriture, *on ne meurt pas*, VI, 50; *on vit éternellement*. VI, 51. Ainsi dans la seule prière dite à la dernière cène par le Christ et conservée par saint Jean apparaissent tous les mots de la *Didachè*, toutes les idées qu'elle exprime. Cet écrit nous fait donc bien connaître ici l'acte qui commémore le dernier repas du Seigneur et qui met les disciples en communion avec lui comme les douze l'ont été au cénacle.

On se convaincra davantage encore qu'il n'y a pas seulement ici un repas fraternel et religieux, une *agape*, si l'on observe que, dès la plus haute antiquité, d'autres documents signalent comme un effet de l'eucharistie la vie éternelle. Ainsi fait presque au même moment saint Ignace d'Antioche : Il parle d'elle comme d'un remède d'immortalité, φάρμακον ἀθανασίας, d'un antidote qui préserve de la mort et assure pour toujours la vie en Jésus-Christ. Eph., XX, 2. Voir encore un papyrus inédit de Berlin cité par Lietzmann, *op. cit.*, p. 257, et qui parle d'un remède d'immortalité, φάρμακον ἀθανασίας, d'un antidote de vie, ἀντίδοτον ζωῆς.

La doxologie déjà relevée : *Gloire à toi dans les siècles*, sépare cette prière de la suivante. Celle-ci exalte la création par le Tout-Puissant de l'univers en l'honneur de son nom; le don qu'il a fait aux hommes de la nourriture et de la boisson; enfin le bienfait dont il les gratifie en leur accordant par son serviteur *un aliment et un breuvage spirituels* ainsi que la *vie éternelle*. Aussi la *Didachè* conclut-elle en invitant les chrétiens à *rendre grâces* pour de telles largesses qui mettent si fortement en relief la puissance de Dieu.

La présence de cette prière est une nouvelle preuve que la *Didachè* ne décrit pas un repas chrétien distinct de l'eucharistie. Dans toutes les liturgies, on trouve une formule plus spécialement consacrée à l'action de grâces. C'est la prière *eucharistique* par excellence. On y remercie le Très-Haut de la création et de tous ses bienfaits. Ne possédons-nous pas ici le type le plus ancien de cette solennelle supplication?

Parmi les dons de Dieu est spécialement signalé l'octroi de la nourriture et de la boisson qui sustentent notre corps. Ensuite seulement sont exaltés l'aliment et le breuvage spirituels. Cette distinction, cette mention expresse des deux dons ne sont-elles pas motivées par le fait que, dans les milieux où parut la *Didachè*, le rite de la communion eucharistique est encore uni à un repas, à une cène proprement dite. Si les fidèles viennent de *rassasier* et leur corps et leur âme, le langage de la *Didachè* s'explique encore mieux, les chrétiens sont alors tenus de remercier expressément et pour la nourriture matérielle et pour la nourriture spirituelle.

Cette dernière est un bien propre aux chrétiens. « Aux hommes Dieu a donné la nourriture...; à nous », baptisés, à nous seuls « il a octroyé un *aliment et un breuvage spirituels*, ainsi qu'une vie éternelle par son serviteur ». Ces mots s'entendent-ils seulement de la foi et de la gnose? Non, semble-t-il, car déjà il en a été expressément parlé. L'antithèse entre le don spirituel et la nourriture matérielle se comprend mieux s'il est question ici de l'aliment et du breuvage eucharistiques. Ils sont vraiment les mets que Dieu le Père nous a donnés par Jésus, son serviteur. C'est lui qui à la dernière cène nous en a dotés. Hemmer, *op. cit.*, p. XLVIII. Cette fois encore, les mots employés rappellent le vocabulaire de saint Jean : « Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure en vue de la vie éternelle. » VI, 27.

Une nouvelle doxologie nous avertit que la prière finit et qu'une troisième commence. Cette dernière est une supplication pour l'Église. Elle débute par les mots : Μνήσθητι, *Souviens-toi*. C'est donc le premier type des prières liturgiques dites *Memento*. Et dans toutes les liturgies postérieures se trouvent une ou plusieurs supplications pour la communauté, pour l'Église. La présence de cette prière n'atteste-t-elle pas aussi que la *Didachè* ne décrit pas une simple agape, un repas religieux quelconque? Nous sommes en face d'un service eucharistique, avec ou sans repas.

Dans cette prière, de nouveau il faut relever la parenté des formules avec les expressions johanniques. « *Souviens-toi*, Seigneur, de délivrer ton Église de *tout mal* ». X, 5. Ainsi — et c'est toujours dans la prière eucharistique de la dernière cène rapportée par le quatrième évangile — on lit : « Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal. » XVII, 15. — « *Souviens-toi*, Seigneur, continue la *Didachè*, de rendre ton Église *parfaite*

dans ton *amour.* » x, 5. Et Jésus, cette fois encore dans la même prière eucharistique de saint Jean, dit : « Que mes disciples « soient *parfaitement uns*, et que le monde connaisse que vous les avez *aimés* comme vous m'avez *aimé.* » xvii, 23.

La même prière de la *Didachè* s'achève par cette dernière supplication : « Et rassemble-la des quatre vents, cette (Église) sanctifiée dans ton royaume que tu lui as préparé. » Cette conclusion est toute naturelle. Après avoir demandé pour l'Église les grâces dont elle a besoin sur terre, les fidèles sollicitent l'union finale de ses membres dans le royaume. On sait que dans toutes les liturgies postérieures se trouve une anamnèse. Pour faire l'acte eucharistique, l'action de grâces *en mémoire du Seigneur*, on récapitule ses principaux mystères. Un grand nombre de liturgies, toutes celles d'Orient, mentionnent avec la passion, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, l'attente du dernier avènement. D'autres rappellent l'ascension par laquelle le Christ est monté à la droite du Père pour *préparer en son royaume* une place à ses disciples. On peut donc être tenté de voir dans la *Didachè* une ébauche de cette partie de l'*anamnèse*. Cette circonstance nous confirme dans la conviction que le rite ici décrit est bien une eucharistie et non un simple repas fraternel plus ou moins religieux.

Il est naturel que le vœu eschatologique de la *Didachè* ressemble aux déclarations du Christ sur le dernier avènement. On lit, Matth., xxiv, 31 : « Le Fils de l'homme enverra ses anges... et ils rassembleront ses élus des quatre vents. » Et le même évangéliste appelle l'endroit réservé aux justes à la fin des temps : « le royaume qui leur a été *préparé* dès l'origine du monde. » Matth., xxv, 34. Mais, même en cette partie des prières de la *Didachè*, on relève un nouveau trait de ressemblance avec la supplication eucharistique prononcée par Jésus à la dernière cène et conservée dans le IVe évangile. Il y est demandé que le Père « *sanctifie* » les disciples. xvii, 17. « Pour eux, dit encore Jésus, je me *sanctifie*, afin qu'eux aussi soient *sanctifiés* en vérité. » xvii, 19. Or, cette Église que les chrétiens de la *Didachè* demandent au Père de rassembler des quatre vents, ils l'appellent précisément *la sanctifiée.* Le mot fait sans doute allusion à sa pureté morale; mais, si on le rapproche, et on a le droit de le faire, de la déclaration de Jésus, la phrase devient : « Rassemble dans ton royaume cette Église *sanctifiée*, parce que le Christ s'est offert pour elle en *sacrifice.* » On voit comme cette affirmation est à sa place au cours d'une cérémonie qui elle-même, d'après la *Didachè*, est « un *sacrifice* ».

A la fin du *Pater*, dans la *Didachè*, se trouve la doxologie qui suit la prière : « Rassemble-la des quatre vents du ciel... » Dans les deux endroits, on lit les mêmes mots : « Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles. » Faut-il conclure que l'oraison dominicale avait sa place dans le rite relaté par la *Didachè?* C'est, sinon démontré, du moins vraisemblable. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 14.

L'originalité des trois oraisons que fait dire la *Didachè* par les fidèles *après qu'ils se sont rassasiés*, apparaît dans un éclat saisissant, si on les compare, comme la fait Klein, aux bénédictions quotidiennes de la table jadis en usage chez les Juifs, telle qu'on les trouve dans le Talmud et qui remontent à une très haute antiquité.

L'action de grâces d'Israël pour remercier Dieu des aliments est la suivante : « Sois loué, ô Éternel, roi de l'univers qui nourris le monde par ta bonté, en toute grâce et miséricorde. Il donne le pain à toute chair. Car sa miséricorde est éternelle. » La formule correspondante de la *Didaché* remercie le Maître Tout-Puissant d'avoir créé l'univers en l'honneur de son nom, de donner aux hommes nourriture et boisson, afin qu'ils rendent grâces, et enfin d'accorder aux fidèles un aliment et un breuvage spirituels, ainsi que la vie éternelle par son serviteur Jésus. » On le voit, les ressemblances verbales sont insignifiantes. Et entre les idées, quelles différences! La grandeur du bienfait matériel est mieux exprimée : pour les chrétiens, l'univers n'est pas seulement nourri, mais créé. Ils énoncent le motif dernier des largesses divines. Ils exaltent l'aliment spirituel du chrétien et rappellent qu'il leur a été donné par Jésus.

En second lieu, les Juifs remerciaient Dieu « pour le don d'un pays spacieux, exquis et magnifique, pour la sortie de l'Égypte et la délivrance de l'esclavage, pour l'alliance marquée dans leur chair, pour sa loi et ses commandements, pour la vie donnée par grâce et miséricorde. » On a essayé de rapprocher cette formule de la première partie de la prière d'action de grâces de la *Didachè*. Ou bien on ne découvre rien de semblable, ou bien on est obligé de conclure que les chrétiens venus du judaïsme ne se sont souvenus de leurs antiques prières que pour les transformer totalement. Israël remercie Dieu d'avoir invité ses aïeux à *résider* en Palestine, les fidèles rendent grâces au Père de ce qu'il fait *habiter* son nom *dans leurs cœurs*. Et ce don s'oppose encore à une autre faveur que célèbrent les juifs, celle de l'alliance divine *marquée dans leur chair*. A la Loi, aux commandements, sont substituées la gnose, la foi et l'immortalité.

Quant à la dernière prière, il est naturel d'admettre que les fidèles de la *Didachè*, juifs de la veille, ont eu la pensée de transformer une demande pour Jérusalem en une supplication pour l'Église. Mais les deux formules sont tout à fait différentes. « Prends pitié d'Israël », dit le juif. Le chrétien sait que Dieu l'a fait : aussi lui demande-t-il seulement de *se souvenir* de l'Église. Et il ne peut rien emprunter à son ancien langage : « Prends pitié, Éternel, notre Dieu, d'Israël ton peuple, de Jérusalem ta ville, de Sion séjour de ta souveraineté, de David ton oint et de sa maison et de son *royaume*, de ton grand et *saint* temple d'où ton nom est connu. Notre Dieu, notre père, notre pasteur, nourris-nous, soigne-nous, gardenous, libère-nous! » C'est à peine si quelques mots peuvent être passés d'une prière dans l'autre, encore ont-ils pris un sens nouveau : *Libère-nous*, non plus du joug étranger, mais *de tout mal*. Ce qui est *saint*, ce n'est pas le temple, mais l'*Église*. Le *royaume* auquel pense le chrétien n'est pas celui de David, mais celui que Dieu lui a *préparé*.

Si on souligne ces contrastes, si on se rappelle, au contraire, que la plupart des phrases, des mots de la *Didachè* font écho à des paroles évangéliques et en particulier au discours prononcé par Jésus à la dernière cène, d'après saint Jean, on est obligé de conclure que la nouveauté toute chrétienne des prières est indéniable : les convertis se sont souvenus des formules anciennes pour les vider ou les dépasser; à l'antique repas juif succède l'eucharistie chrétienne la plus authentique. Völker, *op. cit.*, p. 106.

o. Les prières précédentes closes par une doxologie un peu plus longue, la *Didachè* porte ces mots : « Vienne la grâce et que ce monde passe! Hosanna au Dieu de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. *Maran atha. Amen.* » x, 6.

La *grâce* dont on souhaite la venue pourrait consister dans les dons, la faveur de Dieu. Lietzmann, *op. cit.*, p. 237, propose de voir dans ce mot χάρις un

synonyme de λόγος. C'est donc le Seigneur qui serait ainsi appelé. La phrase se présenterait fort bien : « Vienne le Seigneur et que ce monde passe. »

On s'est demandé s'il ne fallait pas rectifier la proposition suivante et lire : « Hosanna au *fils* de David! » Certains éditeurs l'ont cru, et ont ainsi reproduit ici l'acclamation des Rameaux, telle que la rapporte Matth., XXI, 9, 10, avec qui s'accorde si souvent la *Didachè*. Peut-être cependant est-ce pour tenir compte de la remarque du même évangile, XXII, 42-46 : « Le Christ n'est pas seulement le fils, il est le Seigneur de David », que la *Didachè* a préféré au mot θεῷ le mot υἱῷ. Ce qui est hors de doute, c'est que nous rencontrons ici pour la première fois un morceau du *Sanctus* liturgique. L'expression araméenne *Maranatha* peut se comprendre de deux manières : « Le Seigneur est venu », *Maran atha* ou bien : « Venez, Seigneur, Jésus », *Marana tha*.

Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. III, Erlangen, 1884, p. 294, et Berning, *op. cit.*, p. 169, se servent de ces acclamations pour soutenir que la *Didachè* a précédemment parlé de l'agape, et qu'ici seulement elle invite les chrétiens à recevoir l'eucharistie. Ainsi devrait-on comprendre les souhaits : *Vienne la grâce* et *Maranatha!* Ainsi se justifierait l'appel : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! » Ainsi s'expliquerait la place faite au *Sanctus* qui dans les autres liturgies n'est pas après la communion.

Mais, nous l'avons établi, ce sentiment se heurte au texte même de la *Didachè*, IX, 5 et X, 1. Nous croyons aussi l'avoir montré : toutes les prières dites par les fidèles avant et après qu'ils *se rassasient*, ne s'expliquent vraiment que si elles sont prononcées au cours d'un service eucharistique, joint ou non à une agape. Les mots : *Vienne la grâce* et *Maranatha*, peuvent d'ailleurs avoir un sens eschatologique et ne pas se rapporter à la communion. Quant au *Sanctus*, sa place a varié. En fait, dans le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, l'Hosanna suit la communion.

Seuls en réalité les mots : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! S'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence ! » paraissent ne pas être à leur place. Quand on les examine de près, on est moins porté à croire qu'ils devaient précéder la communion. Il est dit que le saint doit *venir*. Mais à cette époque, on ne se présentait pas à une table de communion comme aujourd'hui : les convives étaient assis à un repas et on faisait circuler le pain et la coupe. Les mots : *Si quelqu'un est saint, qu'il vienne, s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence*, nous semblent donc être non pas un appel à la communion, mais le vœu que s'accroisse le nombre de ceux qui participent aux mystères chrétiens. L'appel à la communion a pris place avant que les fidèles *se rassasient*. C'est alors que la *Didachè* met les mots : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens. » IX, 5.

Lietzmann, *op. cit.*, p. 236-237, croit que ces exclamations finales ne sont pas eschatologiques, mais devaient précéder l'eucharistie. Il propose de les placer avant le c. X, à côté de l'invitation : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie s'il n'est pas baptisé. » Les prières auraient été rejetées à la fin, parce qu'elles sont en forme de dialogue entre l'officiant et le peuple. — Cette hypothèse est purement gratuite et le texte ne l'autorise pas. Le motif invoqué pour justifier ce remaniement ne paraît pas suffisant. Cette opinion a d'ailleurs un très grave tort, celui de ne tenir compte ni de l'indication de la *Didachè*, ni des enseignements de la plus antique tradition sur les perspectives eschatologiques de l'eucharistie.

Dans les textes les plus anciens, nous lisons cette parole de Christ : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne *jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu* (jusqu'à ce que je le boive à nouveau *dans le royaume de mon Père*) », Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25; Luc., XXII, 18. Et saint Paul écrit : « Toutes les fois que vous mangez ce pain..., vous annoncez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne.* » I Cor., XI, 26. D'autre part, dans les liturgies postérieures, on trouve exprimée la pensée de l'avènement du Seigneur, du royaume à venir ou de l'ascension. Il est donc naturel que la *Didachè* ne fasse pas exception. Or, précisément dans la prière qui vient de se terminer avant ces acclamations, il a été souhaité que « des quatre vents du ciel le Seigneur rassemble son Église dans le royaume qu'il lui a préparé ». Il n'y a donc ici aucun hiatus. De la manière la plus harmonieuse l'esprit développe la pensée déjà émise. Comme le fait observer fort justement Goguel, *op. cit.*, p. 234, à la suite de Harnack, ces aspirations eschatologiques sont ici tout à fait à leur place. « La conclusion clôt l'acte, mais en le dépassant : la communauté qui vient de se nourrir à la table du Seigneur, soupire après sa venue. »

Ces sentiments se traduisent sous la forme d'acclamations liturgiques, pense Battifol, *op. cit.*, p. 64, n. 1. Fort ingénieusement, il rapproche des mots de la *Didachè* : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence, Maranatha », d'autres paroles d'une forme tout à fait identique : la conclusion de I Cor., XVI, 22 : « Si quelqu'un n'aime pas le Seigneur, qu'il soit anathème, *Maranatha* ». Cette similitude ne donnerait-elle pas à croire que dans les assemblées chrétiennes on employait ce type d'acclamations? Lietzmann, lui aussi, *op. cit.*, p. 237, a, non sans vraisemblance, proposé de composer avec ces phrases le dialogue suivant : *L'officiant* : Vienne la grâce et que le monde passe. — *Le peuple* : Hosanna au Dieu (au Fils) de David. — *L'officiant* : Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; s'il ne l'est pas, qu'il fasse pénitence. Maranatha. — *Le peuple* : *Amen*.

L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Une autre moins probable a été émise. On s'est demandé s'il ne fallait pas voir dans ces courtes phrases, soit des amorces de cantiques chantés par la communauté, soit un résidu d'hymnes ayant été autrefois en usage. Cf. Von der Golz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1911, p. 211 sq.; Goguel, *op. cit.*, p. 233, 234. « La première phrase, dit-on, a un caractère rythmique très net. » D'autre part, l'Hosanna a toujours fait partie d'un cantique. Les mots : « Si quelqu'un est saint », « Le Seigneur vient », sont de ceux qui seraient tout à fait à leur place dans un chant de communion. A l'appui de ce sentiment, on pourrait observer que des psaumes étaient placés à la fin du repas de Pâques, et qu'après la première cène, l'hymne avait été récité. Matth., XXVI, 30.

Par contre, on a fait remarquer non sans raison que chacune de ces acclamations a un sens total et se suffit à elle-même, que toutes se retrouvent ailleurs, soit dans le Nouveau Testament, soit dans la *Didachè*. Il est donc peu vraisemblable qu'elles soient des *incipit* de cantiques. Lebreton, *op. cit.*, p. 109-110. Ce qui est sûr, c'est qu'on n'a aucune raison de les considérer comme des gloses tardives. On ne peut s'empêcher de penser que cet *Amen* et les acclamations qui le précèdent, terminent fort bien la cérémonie.

Au terme de cette étude, force est de le constater : Pas un mot ne confirme l'hypothèse de Wetter sur l'offrande liturgique d'aliments destinés au repas collectif des fidèles. Les noms de l'assemblée : *fraction*

du pain, eucharistie, sacrifice, désignent de tout autres actes. Les prières de la *Didachè* ne font aucune allusion à une pareille offrande. Les recommandations de xiii, 1-7, se rapportent à un service de charité pour des prophètes ou des pauvres, mais non à l'oblation que décrit Wetter.

Conclusion. — Si le c. xiv affirme, répète et démontre que la fraction du pain et l'action de grâces constituent le sacrifice, θυσία, de la communauté chrétienne, sacrifice proprement dit, sacrifice analogue à ceux du temple, sacrifice annoncé par Malachie, rien dans les c. ix à x n'infirme cette proposition. La *Didachè* appelle la célébration de ce rite une liturgie, un service religieux public pour lesquels il faut choisir des officiants doués de qualités morales et, en raison même de leurs fonctions, honorés comme les prophètes et les docteurs. Dire qu'il y a deux eucharisties, l'une privée, celle de ix et x, l'autre publique, celle de xiv, laquelle seule serait un sacrifice, Goguel, *op. cit.*, p. 243, c'est introduire dans la *Didachè* ce qui ne s'y trouve nulle part, c'est oublier que dans les deux cas se célèbrent les deux mêmes actes, fraction du pain et action de grâces; c'est méconnaître le caractère social et universaliste des prières de ix et x, c'est enfin ne pas apercevoir combien les paroles et le rite qu'on affirme être purement domestiques ressemblent à ceux des liturgies chrétiennes, donc du culte public. D'ailleurs, comme le fait observer Fortescue, *op. cit.*, p. 14, « l'existence d'une eucharistie privée dans l'Église reste encore à démontrer ».

Y aurait-il ici un sacrifice purement mystique et spirituel, l'hostie de l'action des grâces et de la prière des fidèles? Von der Golz, *op. cit.*, p. 223; Harnack, *Dogmengeschichte*, t. i, p. 225; Wieland, *Opferbegriff*, p. 36 sq. On n'a pas le droit de le dire, car la *Didachè* oblige à voir un sacrifice, non dans la prière d'action de grâces toute seule, mais aussi dans la fraction du pain. Le texte est formel : « Réunissez-vous le jour du Seigneur, *rompez le pain et rendez grâces* après avoir d'abord confessé vos péchés, *afin que votre sacrifice soit pur.* » xv, 1. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 61. Objecter qu'il n'y a pas d'offrande, c'est affirmer ce qu'on ne sait pas, la *Didachè* n'ayant pas jugé bon de nous renseigner sur la manière dont s'opérait la fraction, ni sur les paroles qui l'accompagnaient. Pourquoi d'ailleurs craindre de voir en la cène chrétienne un sacrifice réel? Des écrits presque contemporains du Nouveau Testament lui reconnaissent ce caractère. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 239-240.

Qu'est-ce qui fait du rite et des paroles un sacrifice? L'auteur ne nous l'apprend pas. Nous constatons seulement qu'il répète à tout instant le mot *action de grâces.* C'est même par lui qu'il désigne la cène chrétienne : « Que personne ne mange ni ne boive de *votre eucharistie.* » ix, 5. Or un des sacrifices qu'offraient les Juifs, c'était celui d'*action de grâces.* Une victime y était en partie offerte à Dieu, en partie mangée par Israël. C'est peut-être ainsi que l'auteur de la *Didachè* se représentait le rite chrétien. Ce qui était rompu était présenté à Dieu et offert en nourriture spirituelle aux fidèles. Rentz, *Geschichte des Messopferbegriffs*, t. i, p. 144 sq., veut que cette manducation seule accompagnée d'une prière de remerciement constitue le sacrifice d'action de grâces. Mais dans le c. xv, où, à trois reprises, la *Didachè* présente la cène chrétienne comme un sacrifice, une θυσία, elle ne parle pas un instant de la participation des fidèles au pain et à la coupe. Au contraire, c'est un acte qui se place avant la communion et que le c. ix en distingue, c'est la fraction du pain qui seule avec l'eucharistie est considérée comme un sacrifice.

Sur ses fruits nous sommes quelque peu renseignés. Avant tout, il honore Dieu par l'*action de grâces.* ix, 2, 3; x, 1, 2, 4, 7. Les fidèles après s'être rassasiés remercient pour la connaissance et la foi, l'immortalité et la vie éternelle. Ces dons sont-ils un effet de la communion individuelle, ou de l'assistance au sacrifice collectif? ou de l'une et de l'autre? A cette question, il est impossible de répondre. Mais il paraît certain qu'on attribuait une efficacité spéciale à la prière dite pour l'Église, pendant que s'opérait le sacrifice de la communauté chrétienne. Il n'est pas affirmé que le rite a une vertu expiatoire. Mais on déclare qu'il est l'offrande *pure*, et à l'occasion de son accomplissement les fidèles confessent leurs péchés, évidemment pour s'en délivrer.

L'assemblée a lieu au moins le dimanche. A côté des assistants, on distingue des prophètes et des docteurs, lorsqu'il y en a, et toujours des évêques et des diacres, membres de la communauté, mais élus par elle. C'est la hiérarchie qui préside, rend grâces et fait la fraction du pain. Le peuple prend parfois la parole et récite des formules déterminées. Peut-être un dialogue s'engage-t-il entre lui et les officiants. La présence des prophètes, des docteurs et des personnes qui « font leur service » permet de supposer qu'un enseignement est donné. Avant l'eucharistie a lieu une confession des péchés. Suit la fraction du pain. Sur la manière dont elle s'opère nous ne savons rien. Quand elle est terminée, les fidèles font une action de grâces, d'abord pour la coupe, puis pour le pain. Vient la communion. Seuls les baptisés *mangent et boivent de l'eucharistie.*

Ce rite est-il encadré dans un repas fraternel qui rappelle la cène primitive? Peut-être, mais on ne saurait l'affirmer avec certitude. Après qu'ils *se sont rassasiés*, les fidèles rendent grâces. Trois prières sont récitées par eux ou en leur nom : la première est une *post-communion.* La seconde ressemble à ce qui, dans les liturgies postérieures, constitue la *prière eucharistique* proprement dite : action de grâces pour les bienfaits de Dieu, création et nourriture ordinaire, aliment spirituel et vie éternelle. La troisième est le premier type d'un *Memento* et recommande à Dieu l'Église. On y trouve comme dans les anamnèses futures la pensée de l'avènement du Christ. Le tout est terminé par des acclamations eschatologiques récitées peut-être par l'officiant. Plus probablement elles font partie d'un dialogue entre lui et le peuple ou du chant des fidèles. Enfin on relève un morceau du *Sanctus* et un *Amen* final de la foule.

2° *Saint Clément de Rome* (entre 95 et 98). — Dans l'Église de Corinthe, un schisme s'était produit. Quelques meneurs (xlvii, 5-6) avaient soulevé la masse des fidèles. Plusieurs presbytres irréprochables avaient été destitués. L'évêque de Rome. Clément, intervient pour rétablir la paix et défendre les droits des pasteurs légitimes.

Il le rappelle donc, xl-xliv : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés. Or, il nous a ordonné de nous acquitter *des offrandes et du service divin*, προσφορὰς καὶ λειτουργίας, non pas au hasard et sans ordre, mais en des temps et des heures déterminés. Il a fixé lui-même par sa volonté souveraine à quels endroits et par quels ministres ils doivent s'accomplir, afin que toute chose se fasse saintement selon son bon plaisir et soit agréable à sa volonté. Donc, ceux qui présentent leurs *offrandes* aux temps marqués sont favorablement accueillis et bienheureux : car, à suivre les ordonnances du Maître, ils ne font pas fausse route. Au grand prêtre dans l'Ancienne Loi des fonctions (*liturgiques*) particulières ont été conférées; aux prêtres on a marqué des places spé

ciales; aux lévites incombent des services (*diaconies*) propres : le laïque est lié par les préceptes faits pour les laïques.

« Frères, que chacun de nous, à sa place propre, plaise à Dieu, εὐαρεστείτω (leçon du ms. *C* adoptée par Harnack, Knopf, Funk, Hemmer; le ms. *A* porte εὐχαριστείτω, fasse l'eucharistie, c'est le texte des éditions Lightfoot, Gebhardt-Harnack) par une bonne conscience et sans transgresser les règles imposées à son office (à sa *liturgie*), agissant avec gravité. Car on *n'offre* pas partout, frères, les *sacrifices* perpétuels ou votifs, ni les *sacrifices* pour le péché ou pour le délit, mais seulement à Jérusalem. Et là encore, on *n'offre pas le sacrifice* en tout lieu, mais dans le parvis du temple, à l'autel... Les Apôtres nous ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, et Jésus-Christ a été envoyé par Dieu... Ayant reçu les instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ils allèrent annoncer l'évangile... Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent leurs premiers convertis et les instituèrent comme *évêques et comme diacres* des futurs croyants... Ensuite, ils posèrent cette règle qu'après leur mort d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur *ministère*... Ceux qui ont été ainsi mis en charge par les apôtres et plus tard par d'autres personnes investies d'autorité... qui ont servi d'une façon irréprochable..., à qui tous ont rendu bon témoignage depuis longtemps, nous ne croyons pas juste de les rejeter du *ministère*. Et ce ne serait pas une faute légère pour nous de déposer de l'épiscopat des hommes qui ont *présenté les oblations* d'une façon pieuse et irréprochable. » (Traduction Hemmer, *Les Pères apostoliques*, t. II.)

Nul ne le nie : saint Clément parle du culte chrétien. Il affirme que des « règles », des « prescriptions » déterminent la manière dont il doit se célébrer, et empêchent que le service « s'accomplisse au hasard et sans ordre ». Ce sont des « ordonnances du Maître », l'expression de son « bon plaisir » et « de sa volonté souveraine ». Si on les suit, « on ne fait pas fausse route », et « tout se passe saintement ».

Ces règles visent le *temps où on doit faire les offrandes* : Clément ne précise pas. Son langage fait penser aux attestations d'autres écrivains chrétiens sur la célébration de l'eucharistie le jour du Seigneur. Il y a aussi des prescriptions sur *l'endroit* où doit se célébrer le service divin. L'évêque de Rome ne juge pas à propos de les citer. Mais le contexte montre que d'après lui, comme selon saint Justin, il y a obligation de présenter les offrandes dans les assemblées où la hiérarchie tient sa place.

Sur le rang et les droits des ministres sacrés — le but de la lettre l'exigeait — Clément s'exprime avec autant de précision que d'énergie. Le Maître a fixé lui-même « par quels ministres » les offrandes et liturgies doivent se faire. Il a envoyé les *apôtres*, qui à leur tour choisirent *évêques et diacres*, puis déterminèrent quels seraient leurs successeurs : des hommes « mis en charge par les supérieurs légitimes, avec l'approbation de l'Église, pour faire le service et présenter les oblations. » Les ministres du temps nouveau correspondent à ceux de l'Ancienne Loi dont l'institution remontait elle aussi à Dieu : grand pontife, prêtres et lévites. On ne peut donc sans faute grave les déposer, si leur conduite est sans reproche.

De quel service, de quelles offrandes parle Clément? Wieland, *Der vorirenäische Opferbegriff*, Munich, 1909, p. 49, a d'abord proposé de ne voir ici que les fonctions ecclésiastiques en général. Mais comme le fait observer Batiffol, *op. cit.*, p. 53, le mot *liturgie* « est pris aux Septante où il désigne le service des prêtres et des lévites », le service du temple et de l'autel, celui des sacrifices. Voir aussi Goguel, *op. cit.*, p. 226. Au reste, ce terme est complété ici par celui d'*offrande* qu'il est impossible d'entendre en un sens purement spirituel. Des oblations symboliques, des sentiments intérieurs, des prières privées, des vertus individuelles ne pourraient être l'objet d'un règlement officiel et public. Il n'y aurait pas à définir par qui, où et quand ces offrandes doivent être faites. L'intervention de la hiérarchie ne se comprendrait pas, et il serait impossible de déterminer, dans l'exercice de ce culte individuel et intime, les rôles divers de l'évêque, de ses assistants et des laïques. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence*, trad. Decker et Richard, Paris, 1910, p. 84; De la Taille, *op. cit.*, p. 223. « Les προσφοραί désignant quelques chose d'autre que les λειτουργίαι ne peuvent se rapporter aux prières. Il doit donc être question ici de sacrifices. » Goguel, *op. cit.*, p. 226; Völker, *op. cit.*, p. 132; Brinktrine, *op. cit.*, p. 74-76.

Wieland lui-même, *op. cit.*, p. 50, est obligé de reconnaître que les mots *offrandes* peuvent s'entendre au sens littéral. Mais il ajoute que, si l'on admet cette interprétation, il faut voir en ces oblations les dons que les fidèles apportent à l'office divin pour la sustentation des prêtres et des pauvres. A l'appui de ce sentiment, l'auteur invoque le témoignage de saint Justin et de la *Didachè*. Mais, même si dans les divers textes allégués il est vraiment question d'aumônes — et ce n'est pas démontré, cf. De la Taille, *op. cit.*, p. 224 et Lamiroy, *op. cit.*, p. 248 — il ne s'en suit pas que tel est le sens ici. Que cette pensée ne soit pas exclue, on peut l'admettre. Mais Clément de Rome parle aussi de l'eucharistie considérée comme un sacrifice rituel. Il compare les liturgies de l'évêque à « celles du grand prêtre », les rites chrétiens aux sacrifices juifs, offerts *dans le parvis du temple à l'autel, sacrifices pour le péché ou pour le délit, sacrifices votifs et perpétuels.* L'expression employée par l'évêque de Rome : *présenter des offrandes ou des dons*, vient de l'Ancien Testament et là elle veut dire *sacrifier* et non pas *faire l'aumône.* Plusieurs fois, l'Épître aux Hébreux elle-même donne à cette locution le sens de *présenter une victime proprement dite :* « Tout prêtre est établi pour offrir des dons et des sacrifices pour le péché. » V, 1, cf. VIII, 3. Qu'à la rigueur il ne soit pas interdit de faire désigner ici par les mots *dons* tout ce qui est présenté à l'Église, prière et aumône comprises (Funk), du moins ne faut-il pas exclure ce que ces mots signifient avant tout chez les écrivains bibliques, *l'oblation rituelle, le sacrifice proprement dit.* Brinktrine, *op. cit.*, p. 76, n. 1.

Qu'on relise d'ailleurs tout le texte : il parle du rôle liturgique des ministres, de fonctions qui leur appartiennent, et à eux seuls, de par la volonté de Dieu et de l'Église, d'une charge qu'on n'a pas le droit de leur enlever si leur conduite a été sans reproche, de préceptes différents de ceux qui s'imposent aux laïques, d'une discipline qui doit être observée *saintement.* Rien ne désigne mieux le sacrifice et ceux qui l'opèrent. Au contraire, ces expressions paraîtraient beaucoup trop fortes, si elles signifiaient seulement que les membres de la hiérarchie chrétienne reçoivent des aumônes pour les distribuer.

Ailleurs, c. LII, saint Clément affirme de Dieu qu'il n'a nul besoin de nos dons et que le seul sacrifice à lui offrir, c'est la louange et la contrition. Ces paroles ne peuvent nous induire en erreur. Clément rapporte des paroles de psaumes connues, admises par tous ceux qui ont cru et qui croient au sacrifice de la messe, paroles qui démontrent seulement la nécessité de dispositions saintes dans les donateurs de sacrifices, paroles par lesquelles il n'a pas voulu contredire ce qu'il écrit lui-même sur les offrandes rituelles des temps nouveaux. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 244.

Sans doute, Clément ne dit pas si la célébration de l'eucharistie se rattache au repas d'adieu et à la mort du Christ. Il n'affirme pas en termes exprès que ce sacrifice est expiatoire. L'auteur n'avait pas à étudier ces questions, et son silence ne prouve pas qu'il ignore ou nie ce qu'il n'a pas à enseigner. Il apporte des arguments à l'appui d'une thèse, et il laisse de côté ce qui est sans aucun rapport avec son sujet.

Quant à prétendre, comme l'a fait Réville, *op. cit.*, p. 43, que Clément innove en voulant substituer à l'antique conception de l'eucharistie, célébrée par n'importe qui, n'importe où et n'importe quand, celle d'un sacrifice liturgique réglementé, c'est trouver dans la lettre ce qui n'y est nullement. Clément au contraire en appelle, pour justifier sa thèse, à la discipline des Apôtres et à la volonté du Christ. Il n'a pas conscience d'inventer, il attaque des novateurs. Comme le fait observer P. Batiffol, *op. cit.*, p. 55, « nous ignorons tout des circonstances et des motifs de la cabale », du parti de jeunes qui a déposé les presbytres. Parler d'une « nouvelle réglementation épiscopale » sur les services eucharistiques, affirmer qu'antérieurement à cet acte la cène n'est pas encore un rite « incorporé au culte de la communauté » , ce sont autant de « suppositions gratuites ».

Ce qui, par contre, est expressément souligné dans la lettre, ce sont les dispositions demandées aux ministres de l'autel; en faisant l'éloge des presbytres dont il défend les droits, Clément nous apprend quelles sont les qualités requises en celui qui accomplit la liturgie, le service divin : « une bonne conscience », « une vie irréprochable », « la sainteté », « l'observation des règles imposées à leur office » et « la gravité ».

Un mot nous renseigne en passant sur les heureux effets de ces offrandes : par elles « on plaît à Dieu ». Si l'on observe tout ce qui est prescrit, on est « bien accueilli » et on est « heureux », on est agréable à Dieu et béni par lui. Ces expressions sont vagues, mais leur généralité même laisse entendre que les fruits à espérer sont de toute nature et des plus précieux.

Enfin, certains historiens croient découvrir dans la lettre des formules liturgiques, par exemple : « Puisque nous tenons tout de lui, nous avons le devoir de lui *rendre grâces* pour tout. A lui la gloire dans les siècles des siècles. *Amen.* » xxxviii, 4. Voir encore xliii, 6; l, 7; lviii, 2. Cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 18.

Il est un autre développement dont on peut conclure, sinon avec certitude, du moins avec vraisemblance qu'à cette époque déjà le *Sanctus* était pendant l'assemblée chrétienne chanté par la foule des fidèles: « Dix mille myriades d'anges se tenaient devant lui et des milliers de milliers le servaient, et ils criaient : « Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaoth : « toute la création est remplie de sa gloire. » Et nous aussi, réunis par la communauté de sentiments dans la concorde en un seul corps, crions vers lui avec instance comme d'une seule bouche, afin d'avoir part à ses grandes et magnifiques promesses. » xxxvi, 6-7. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 51.

Plus discutable est le caractère de prière eucharistique attribué par Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 50, à la longue supplication que contiennent les chapitres lix-lxi. On la trouvera traduite soit dans Duchesne, *op. cit.*, soit dans l'édition citée de Hemmer.

Tandis que les uns découvrent dans cette oraison un « spécimen de la prière liturgique » (Duchesne, Tixeront, Fortescue, Thibaut), d'autres (Batiffol, par exemple) lui dénient ce caractère. Peut-être le désaccord n'est-il pas irréductible entre les tenants des deux opinions. Tout le monde reconnaît que ce morceau n'est pas « la reproduction d'une formule consacrée ». En effet, il n'y a pas alors de missel imposé : une grande liberté appartient encore à celui qui préside. Il est à noter que, si Clément de Rome parle des règles du Seigneur sur la date, le lieu et les ministres des offrandes, il ne laisse pas entendre que des formules fixes soient obligatoires pour tous. Enfin, on ne relève dans cette prière « aucun trait qui se rapporte au sacrement du corps et du sang du Sauveur ». Batiffol, *op. cit.*, p. 51, n. 1.

D'autre part, il est impossible de le nier : on retrouve ici deux thèmes que développent toutes les liturgies antiques : l'action de grâces pour la création, pour les bienfaits divins d'ordre naturel et pour les services rendus par Jésus-Christ; la prière pour le pardon, pour les besoins les plus divers et pour toutes les infirmités de l'esprit et du corps, prière pour tous les hommes : justes et pécheurs, chrétiens et infidèles, ennemis de l'Église et supérieurs temporels. Ainsi la longue oraison de la lettre de saint Clément de Rome permettrait de croire que, déjà au temps où elle était rédigée, on avait l'habitude au cours des offrandes liturgiques, de placer de telles *actions de grâces* et de semblables *supplications*. En même temps nous avons quelque idée de la manière dont on les rédigeait : les réminiscences scripturaires y étaient très nombreuses.

P. Drews, *Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie*, Tubingue, 1920, a cru retrouver dans les prières des fidèles et dans l'anaphore du l. VIII des *Constitutions apostoliques* des expressions que déjà on relève dans la longue prière de l'*Épître aux Corinthiens*, lix-lxi. Il lui semble aussi que dans les deux documents apparaît une même liste des saints de l'Ancienne Loi, et que le *Sanctus* est exprimé dans l'un et dans l'autre de la même manière. Drews conclut qu'il existait une liturgie primitive antérieure, une source commune à la lettre de Clément de Rome et au texte des *Constitutions apostoliques*.

Les arguments invoqués à l'appui de cette thèse ne portent pas la conviction dans tous les esprits. La tentative de découvrir une liturgie primitive n'est-elle pas d'avance vouée à l'insuccès, puisque à cette époque reculée un texte uniforme, officiel, canonique, ne semble pas avoir existé? Au reste, bien que proposées de nouveau par Thibaut, *op. cit.*, p. 24, les similitudes entre la longue prière et la liturgie du l. VIII des *Constitutions apostoliques* ne sont pas très apparentes. S'il y a quelques ressemblances, n'est-il pas très facile de les expliquer? La longue oraison de saint Clément de Rome s'inspire beaucoup de l'Écriture, le fait est indéniable; or, toutes les liturgies font de même; pour ce motif, elles ont entre elles des airs de famille. Telle est bien, semble-t-il, la source commune à tous les documents, ce qu'on pourrait appeler la *pré-liturgie*. Les présidents des antiques cérémonies chrétiennes qui improvisaient la prière publique se servaient tout naturellement et sans effort de mots tirés des Livres saints, de paroles du Christ, des apôtres ou des auteurs inspirés dont ils avaient gardé pieusement le souvenir et dont ils sentaient tout le prix.

Conclusion — D'après saint Clément de Rome, il y a un culte chrétien officiel, une liturgie publique. Les chrétiens présentent à Dieu des dons et des offrandes qui sont vraiment rituelles, qui succèdent aux sacrifices de l'Ancienne Loi et les remplacent. Aussi le Seigneur lui-même a-t-il prescrit *quand, où, par qui* ces oblations doivent être faites, et les fidèles n'ont pas le droit de modifier ses ordonnances. C'est avec gravité, avec sainteté que les membres

de la hiérarchie doivent remplir leur office : leur ministère, par là, est agréable à Dieu et attire ses bénédictions.

3° *La Lettre dite de Barnabé* (entre 96 et 131). — L'auteur observe que les chrétiens « célèbrent dans la joie le jour du Seigneur ». xv, 9. Il ne dit pas de quelle manière. Goguel, après avoir fait cette juste remarque : la Lettre « est une courte exhortation qui ne traite pas et ne pouvait pas traiter de tous les points importants de la vie chrétienne », ajoute cependant : « Le silence de l'épître qui s'occupe des sacrifices de l'Ancien Testament, permet seulement de conclure que, pour son auteur, l'eucharistie n'est pas un sacrifice. » *Op. cit.*, p. 257. Cette seconde remarque est sans portée. Quiconque parle des rites de l'Ancienne Loi n'est pas obligé pour cette seule raison de mentionner les offrandes des temps nouveaux.

On s'explique même très bien pourquoi le pseudo-Barnabé a passé sous silence le rite chrétien. Dans sa polémique contre le judaïsme, il s'efforce de prouver que les prescriptions sur le jeûne, la circoncision, le sabbat, le temple, devaient s'entendre en un sens spirituel de la lutte contre les passions et de la sanctification de l'âme. Les lecteurs auraient donc pu être tentés de mettre cet écrivain en opposition avec lui-même, s'il leur avait recommandé l'offrande du pain et du vin eucharistiques. Au contraire, fidèle à sa méthode, il oppose aux sacrifices antiques la mort du Christ : viii, 5. « ... vous m'abreuverez de fiel et de vinaigre, moi *qui vais offrir en sacrifice* ma chair pour les péchés de mon nouveau peuple. »

Non content de taire, le pseudo-Barnabé ne nie-t-il pas l'existence de toute oblation autre que celle de la croix? Il déclare que, dans la Loi nouvelle, il n'y a pas « d'offrande faite par les hommes, ἀνθρωποποίητον », ii, 6 et que, « pour le Seigneur, le sacrifice, c'est un cœur brisé. Le parfum de suave odeur, c'est un cœur qui glorifie celui qui l'a formé ». ii, 10. « Donc, conclut Wieland, pour le pseudo-Barnabé la cène chrétienne n'a pas le caractère d'une immolation proprement dite. » *Op. cit.*, p. 42.

Cette objection est dépourvue de valeur si le sacrifice de l'autel se confond avec celui de la croix, le continue et ne fait qu'un avec lui. Telle était la pensée de l'Épître aux Hébreux avec laquelle la Lettre du pseudo-Barnabé a tant de traits de ressemblance. Cette oblation n'est pas une œuvre humaine, comme l'était chez les juifs l'offrande de l'encens ou de la fleur de farine, du sang ou de la graisse. ii, 5. L'eucharistie est instituée par le Christ et c'est encore par lui qu'elle s'accomplit. Ceux dont elle est l'unique oblation n'ont donc pas « d'offrande faite par les hommes », ainsi que l'observe le pseudo-Barnabé. Brinktrine, *op. cit.*, p. 66-67. Quant aux affirmations sur le sacrifice spirituel du cœur brisé, on les retrouve depuis les origines jusqu'à nos jours chez d'innombrables écrivains qui voient dans la messe une oblation proprement dite. L'auteur cite ici le verset bien connu du ps. l. Il se propose d'insister sur la nécessité des dispositions intérieures. Il peut d'ailleurs dire qu'elles sont l'unique sacrifice distinct de celui de la croix, si à ses yeux l'oblation de l'assemblée chrétienne se confond avec ce dernier.

Le paragraphe qui suit justifie cette interprétation. Il déclare, iii, 3, que le *jeûne*, c'est la justice et la charité. Or, cette mortification corporelle était cependant recommandée à cette époque : la *Didachè* le dit expressément, viii, 1 : « Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites : ils jeûnent en effet le lundi et le jeudi. Pour vous, jeûnez le mercredi et le vendredi.» De même la déclaration sur le devoir d'immoler à Dieu un cœur contrit n'oblige nullement à supprimer le sacrifice du Christ et son prolongement, sa rénovation.

4° *Saint Ignace d'Antioche*, † en 107. — Les textes étant parfois d'une interprétation difficile, il semble nécessaire de les mettre sous les yeux du lecteur. Traduction Lelong, dans *Les Pères apostoliques*, t. iii, p. 2-107.

1. *Les textes.* — *Ephes.*, v, 2. — « Que personne ne s'y trompe, s'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu. Si les prières de deux personnes réunies possèdent une telle efficacité, que ne pourra pas la prière de l'évêque unie à celle de l'Église entière! Ne pas venir à l'assemblée, c'est faire acte d'orgueil et s'excommunier soi-même. »

Ephes., xiii, 1. — « Ayez donc soin de tenir des réunions plus fréquentes pour offrir à Dieu votre eucharistie et vos louanges. Car, en vous assemblant ainsi, vous anéantissez les forces de Satan, et sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre foi. »

Ephes., xx, 2. — « ... surtout si le Seigneur me fait savoir que chacun en particulier et tous ensemble sont unis par la grâce, animés par une même foi et ne faisant qu'un en Jésus-Christ... vous êtes unis de cœur dans une inébranlable soumission à l'évêque et au presbytérium, rompant tous un même pain, ce pain qui est un remède d'immortalité, un antidote destiné à nous préserver de la mort et à nous assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ. »

Magn., vii, 1-2. — « De même que le Seigneur, soit par lui-même, soit par ses apôtres, n'a rien fait sans le Père, avec lequel il n'est qu'un, ne faites rien, vous non plus, en dehors de l'évêque et des presbytres. C'est en vain que vous essayeriez de faire passer pour louable une action accomplie en votre particulier; il n'y a de bon que ce que vous faites en commun; une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance animée par la charité dans une joie innocente : tout cela c'est Jésus-Christ au-dessus duquel il n'y a rien. 2. Accourez tous vous réunir dans l'unique temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ, un, qui est sorti du Père un, tout en lui restant uni et qui est retourné à lui. »

Magn., ix, 1. — « Ceux qui vivaient sous l'ancien ordre de choses ont embrassé la nouvelle espérance et n'observent plus le sabbat, mais le dimanche. »

Rom., vii, 3. — « Je ne prends plus de plaisir à la nourriture corruptible ni aux joies de cette vie : ce que je veux, c'est le pain de Dieu, ce pain qui est la chair de Jésus-Christ, Fils de David, et pour breuvage je veux son sang qui est l'amour incorruptible. »

Philad., iv. — « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; il n'y a en effet qu'une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque, entouré du presbytérium et des diacres, les associés de mon ministère : de cette façon vous ferez en toutes choses la volonté de Dieu. »

Smyrn., vii, 1. — « Ils (les docètes) s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne veulent pas reconnaître, dans l'eucharistie, la chair de Jésus-Christ notre Sauveur, cette chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté a ressuscitée. C'est ainsi que, niant le don de Dieu, ils trouvent la mort dans leurs contestations. Ils agiraient bien mieux en faisant l'agape, pour avoir part à la résurrection. »

Smyrn., viii, 1-2. — « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suivait son Père et le presbytérium comme les Apôtres. Quant aux diacres, vénérez-les comme la Loi de Dieu. Ne faites jamais rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église. Ne regardez

comme valide que l'eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. 2. Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape en dehors de l'évêque, mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu : de cette façon, tout ce qui se fera dans l'Église sera sûr et valide. »

2. *Exégèse de ces textes.* — Il y a donc des assemblées chrétiennes, *Eph.*, v, 2, xiii, 1, xx, 2; *Magn.*, vii, 1, 2. Les fidèles se réunissent ensemble pour une prière commune plus efficace que tout autre. *Eph.*, v, 2; *Philad.*, iv. L'endroit normal, c'est celui où ils sont soit avec l'évêque, soit avec son délégué. *Smyrn.*, viii, 1-2. La réunion se tient sans doute le dimanche. *Magn.*, ix, 1. Ignace conseille aux Éphésiens de s'assembler *fréquemment*, xiii, 1, donc, semble-t-il, plus souvent qu'une fois par semaine. Völker, *op. cit.*, p. 114.

A cette réunion se célèbre *l'eucharistie*, *Smyrn.*, viii, 1; *Eph.*, xiii, 1; *Philad.*, iv, qui s'accompagne de la *prière*. *Smyrn.*, vii, 1. Les bons y *participent*, *Philad.*, iv, tandis que certains hérétiques, les docètes, *s'en abstiennent*. *Smyrn.*, vii, 1. Célébrer l'eucharistie, c'est aussi *faire l'agape*. Ces deux expressions semblent synonymes. *Smyrn.*, vii, 1; viii, 1-2. Le mot agape ici n'a nullement le sens de repas donné aux pauvres ou de banquet fraternel uni à l'eucharistie. Les lettres de saint Ignace ne parlent ni de l'une ni de l'autre institution. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 42; Völker, *op. cit.*, p. 102. A. Réville lui-même, qui a cru pouvoir traduire ici « agape » par « repas fraternel », est obligé d'ajouter aussitôt que « l'eucharistie est si bien l'élément essentiel de l'agape qu'en elle se concentre le repas tout entier ». *Op. cit.*, p. 34. Si la réunion chrétienne est appelée « charité », ce qu'en dit saint Ignace nous donne à penser que c'est parce qu'elle unit entre eux et avec leurs chefs les fidèles, parce que le sang du Christ est « l'amour incorruptible ». *Rom.*, vii, 3.

Un des éléments de cette eucharistie est le *pain*. *Eph.*, v, 2; xx, 2; *Rom.*, vii, 3. Mais il y a aussi *une coupe*, *Philad.*, iv, un *breuvage*, *Rom.*, vii, 3. On opère *la fraction du pain*, *Eph.*, xx, 2, on invoque Dieu par une *prière* commune, publique, officielle, liturgique, « oraison de l'évêque unie à celle de l'Église ». *Eph.*, v, 2; *Magn.*, vii, 1. Elle est *louange*, *Eph.*, xiii, 1 et *supplication*. *Magn.*, vii, 1.

Cette eucharistie est la *chair de Jésus-Christ notre Sauveur*, *Smyrn.*, vii, 1; *Philad.*, iv, c'est le *pain de Dieu*. *Rom.*, vii, 3; *Eph.*, v, 2. Aussi produit-elle d'heureux fruits. Il est difficile, impossible même, de distinguer avec précision l'effet propre de l'assistance à l'assemblée et celui de la communion. Il semble bien que c'est le *pain de Dieu* qui, en étant reçu par chacun des fidèles, devient pour lui un *remède d'immortalité, un antidote* destiné à le préserver de la mort, et à lui assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ. *Eph.*, xx, 2. De même, le sang de Jésus-Christ est présenté comme un principe *d'amour incorruptible*. *Rom.*, vii, 3. Cependant Ignace observe que les docètes « agiraient bien mieux en faisant l'agape, afin d'avoir part à la résurrection ». C'est encore au fait de se rendre aux réunions qu'il paraît attribuer d'autres effets : « ... en vous assemblant, vous anéantissez les forces de Satan, et sa pernicieuse puissance se dissipe devant l'unanimité de votre foi. » *Eph.*, xiii, 1. C'est sans doute encore cette union qui donne aux fidèles *même esprit, même espérance animée par la charité dans une joie innocente*. *Magn.*, vii, 1.

Cette eucharistie n'est *valide*, c'est-à-dire *sûre et agréée de Dieu*, que si elle a lieu sous la présidence de l'évêque ou de son délégué. *Smyrn.*, viii, 1-2. Car il n'y a *qu'une seule eucharistie, une seule chair* de Notre-Seigneur, *une seule coupe dans son sang*, un *seul autel, un seul évêque*, entouré des presbytres et des diacres. *Philad.*, iv. Ne faites donc rien sans l'évêque et ses presbytres. *Smyrn.*, viii, 1-2; *Magn.*, vii, 1. Ainsi celui qui préside et dirige l'eucharistie, celui dont la prière unie à celle de l'Église est efficace, *Eph.*, v, 2, c'est l'évêque. Rien de plus naturel : il représente Jésus-Christ, *Trall.*, ii, 1, doit être regardé, comme le Seigneur lui-même, *Eph.*, vi, 1, et n'est qu'un avec son esprit, *Eph.*, iii, 2; aussi faut-il révérer en lui la puissance du Père. *Magn.*, iii, 1.

L'eucharistie peut pourtant avoir lieu en son absence; mais alors ce doit être avec son autorisation, *Smyrn.*, viii, 1-2; *Polyc.*, iv, 1, sous la présidence de son délégué. *Smyrn.*, viii, 1. Ignace ne dit pas quel personnage peut être choisi par l'évêque pour le représenter; évidemment ce peut être un des membres du presbytérium, puisqu'ils sont toujours nommés immédiatement après l'évêque.

Ce qu'il affirme des diacres donne au contraire à entendre qu'ils sont plutôt des collaborateurs de l'évêque : Ils sont les *serviteurs de l'Église*, ministres des mystères de Jésus-Christ. Aussi saint Ignace recommande aux fidèles de les vénérer religieusement, *Smyrn.*, viii, 1; *Trall.*, iii, 1, et de ne pas voir en eux de profanes *distributeurs d'aliments et de boissons*. *Trall.*, ii, 3. Il nous apprend par là que ces mets, sans doute le pain et le breuvage eucharistiques, étaient présentés par les diacres. Ces personnages nous apparaissent donc non comme aptes à tenir la place de l'évêque, mais plutôt comme des collaborateurs qui le secondent. Ils sont ses aides, ses associés, συνδούλοι μου, *Philad.*, iv, et c'est sans doute pour ce motif qu'Ignace les déclare l'objet de sa très grande affection. *Magn.*, vi. 1.

On a dit que l'insistance avec laquelle, dans ses lettres, est condamnée toute eucharistie faite sans l'évêque prouve que certains chrétiens voulaient alors la célébrer en dehors de lui et qu'ils croyaient « pouvoir manger le pain de Dieu en dehors du sanctuaire ». Goguel, *op. cit.*, p. 252. Cela n'a rien, en somme, que de vraisemblable. Aux origines, quand il y avait de nombreux prophètes, on leur avait accordé un rôle spécial dans les assemblées et, en certaines Églises du moins, un droit de rendre grâces autant qu'ils voulaient, comme nous l'apprend la *Didachè*, x, 7. Des fidèles ont pu s'autoriser de ce précédent pour célébrer l'eucharistie sans recourir au ministère de la hiérarchie. Ils faisaient ainsi « acte d'orgueil et s'excommuniaient ». *Eph.*, v, 2. Ce n'est d'ailleurs nullement ce que permettait la *Didachè*. Et puis il est à noter qu'Ignace pose ici un principe général : il affirme que non seulement l'eucharistie, mais tout dans l'église doit être fait en communion avec l'évêque. Le cas de la cène n'est qu'une application, la plus importante il est vrai, de cette règle universelle. Ce qu'Ignace combat, c'est l'égarement des fidèles qui croient pouvoir mener une vie chrétienne sans être en communion avec la hiérarchie, sans se soumettre à elle et sans faire appel à son ministère.

Vouloir faire de lui un des principaux novateurs qui à l'ancienne conception d'une cène toute fraternelle substituaient un rite liturgique présidé par le clergé, c'est dépasser l'affirmation des textes : aucune parole d'Ignace ne permet de dire qu'il croit ou veut innover. En fait, il rattache au contraire le présent au passé. Ce qu'il réclame, c'est, pour les évêques, la place de *Jésus-Christ*, et pour les presbytres, celle *des Apôtres* : Ignace veut que le christianisme se continue sous sa forme la plus authentiquement primitive. Aucun document chrétien ne montre une cène où tous sont égaux, où il n'y a pas de président. L'innovation, c'est l'eucharistie privée qui ne ressemble plus au repas d'adieu présidé par le Christ.

Les dispositions requises pour être admis dans

l'assemblée, pour participer au pain de Dieu, s'harmonisent avec cet enseignement sur le caractère officiel du rite : Non seulement, pour prendre part à une eucharistie *valide et agréée de Dieu*, les chrétiens doivent être unis, *Eph.*, xx, 2 et même *soumis*, *Smyrn.*, viii, 1-2, à l'évêque et au presbytérium, Ignace veut encore que « chacun en particulier et tous ensemble soient soutenus par la grâce, animés par une même foi et ne fassent qu'un en Jésus-Christ ». *Eph.*, xx, 2.

Reste une dernière question : cette eucharistie est-elle un *sacrifice?* Saint Ignace ne l'affirme nulle part en termes formels. Son silence, fût-il absolu, ne serait pas une négation; rien ne prouve que, si cette conception était la sienne, il aurait été obligé de le faire savoir.

Ne peut-on pas d'ailleurs soutenir que son langage laisse voir sa foi au caractère sacrificiel de l'eucharistie? Puisqu'elle est appelée par Ignace *le pain de Dieu*, *Eph.*, v, 2; *Rom.*, vii, 3, on a rappelé que ces mots désignent dans l'Ancien Testament une oblation rituelle proprement dite. « Les prêtres offrent à Jahvé des sacrifices consumés par le feu, *le pain de leur Dieu.* » Lev., xxi, 6, etc. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1907, p. 299. Mais force est de reconnaître que l'expression doit plutôt s'expliquer par les affirmations de Jésus sur le *pain de vie* dans le IVe évangile, écrit bien plus voisin des lettres de saint Ignace, et qui présente avec elles tant de traits communs.

Avec plus d'à propos, on voit « un indice du caractère sacrificiel de l'eucharistie » dans le fait qu'elle est réservée à l'évêque et au presbytérium. Qu'on se rappelle en effet la comparaison faite par Clément de Rome entre les ministres de la nouvelle liturgie et le grand pontife, les prêtres, les lévites de l'ancienne, *I. Cor.*, xl, chargés d'offrir les antiques sacrifices. Pour l'évêque de Rome, nul doute, le culte nouveau est réservé aux membres de la hiérarchie, parce qu'il remplace les oblations juives. Si donc à la même époque Ignace attribue à l'évêque ou à son délégué le droit exclusif de présider l'eucharistie, n'est-ce pas parce que lui aussi voit en elle un sacrifice?

Une expression qu'il emploie à plusieurs reprises tend à le faire croire. Il parle non seulement du *temple*, *Magn.*, vii, 2, mais aussi du θυσιαστήριον, c'est-à-dire soit de *l'autel*, soit du *sanctuaire* où s'offrent les sacrifices. C'est ainsi qu'il écrit : « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule *eucharistie*, il n'y a en effet qu'une seule *chair* de Notre-Seigneur, une seule *coupe* pour nous dans son sang, un seul *autel*, comme il n'y a qu'un seul *évêque.* » *Philad.*, iv. Ici, nul doute, il s'agit de l'eucharistie proprement dite, ce mot n'est pas pris au sens figuré. De même, la chair, la coupe, l'évêque, rien de ce qui est mis en corrélation avec le θυσιαστήριον, avec l'autel ou le sanctuaire, ne s'entend d'une manière purement spirituelle. Donc, cet *autel*, ce *sanctuaire*, c'est bien aussi ce que les contemporains entendent par ces mots, c'est l'endroit où est offert à Dieu une victime. Ignace s'exprime en homme qui croit à l'existence d'un sacrifice chrétien.

A cet argument on a opposé les textes où le même mot est employé par Ignace au sens figuré : « Quiconque est à l'intérieur du *sanctuaire*, est pur, et quiconque est en dehors, est impur », *ce qui veut dire :* « quiconque agit en dehors de l'évêque, des presbytres et des diacres n'a pas une conscience pure. » *Trall.*, vii, 2. Cette objection est dépourvue de valeur. Car dans ce dernier passage saint Ignace dit lui-même qu'il emploie le mot θυσιαστήριον au sens spirituel, il explique la figure. Tout autre est le sens dans le morceau précédemment cité. Là il est écrit expressément *Il n'y a qu'un évêque.* Donc, là, au même endroit, les mots : il n'y a qu'un θυσιαστήριον ne veulent pas dire de nouveau : *il n'y a qu'un évêque.*

On allègue un autre texte où le même mot serait pris au sens figuré : « S'éloigner de *l'autel*, c'est se priver du pain de Dieu. » *Eph.*, v, 2. On veut qu'à cet endroit la locution discutée signifie : « abandonner *la vraie doctrine* ». Ce n'est nullement certain. Au contraire, le mot peut s'entendre fort bien au sens propre. Car dans le même développement, il est parlé des *orgueilleux qui ne viennent pas à l'assemblée*, Eph., v, 2, en d'autres termes de ceux qui *s'éloignent de l'autel.*

Enfin, on invoque un troisième passage : « Accourez tous vous réunir dans le même temple de Dieu, au pied du même *autel*, c'est-à-dire en Jésus-Christ un. » *Magn.*, vii, 2. Mais, ici encore, aucune méprise n'est possible. L'auteur dit lui-même qu'il parle au sens figuré; il invite à aller « comme vers l'autel unique, vers l'unique Jésus-Christ », ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν.

Au contraire, dans le premier passage que nous avons cité, tout dans la phrase entière oblige à penser que le mot *autel* n'est pas à interpréter d'une manière spirituelle. Comme on l'a fort bien dit : De ce qu'un auteur emploie une ou plusieurs fois une expression au sens métaphorique, rien n'oblige à penser, sans examiner le contexte, qu'il donne toujours à ce mot une signification spirituelle. Quiconque a lu les lettres de saint Ignace sait que précisément il déconcerte le lecteur en attribuant ainsi à un même mot, tantôt un sens profane, tantôt des acceptions figurées, qui parfois sont tout à fait inattendues.

Admettons même que l'emploi par saint Ignace du terme θυσιαστήριον ne prouve pas d'une manière rigoureuse que l'auteur voit dans l'eucharistie un sacrifice, du moins ce rapprochement qui est fait par lui entre l'autel et l'eucharistie montre que pour lui les deux concepts ne sont pas sans connexion. Si l'Église unie à l'évêque peut être appelée un autel, *Eph.*, v, 2; *Philad.*, iv, n'est-ce pas parce qu'on y offre un sacrifice? Brinktrine, *op. cit.*, p. 82-84. Wieland, *op. cit.*, p. 51, a voulu établir le contraire. Il estime, que d'après Ignace, le chrétien à la réunion eucharistique n'offre à Dieu que des prières. Une preuve, c'est le texte d'après lequel *l'oraison* de l'évêque et de toute l'Église consacre le pain de Dieu, et permet de penser que l'assemblée devient un *sanctuaire. Eph.*, v, 2-3. Admettons que tel est le sens de ce passage. Encore faudrait-il démontrer que pour Ignace la prière liturgique en changeant le pain au corps du Christ n'opère pas un sacrifice, et c'est ce que le texte ne permet pas d'établir.

Un second argument du même auteur n'est pas plus probant. Il est dit que dans les assemblées « on rend grâces et on loue Dieu, et qu'ainsi on anéantit les forces de Satan ». *Eph.*, xiii, 1. Si, comme nous le pensons, il est ici parlé de l'eucharistie — ce n'est pas admis par tous les interprètes — de ce que l'auteur montre en elle un acte d'adoration ou de reconnaissance et ne signale pas ses autres caractères, il est impossible de conclure qu'elle n'en a pas. D'ailleurs il y a des sacrifices d'actions de grâces et de louanges.

Sans doute, après avoir dit : « Ne *faites* rien à l'église sans l'évêque », Ignace ajoute « qu'il y ait une seule *prière*, une seule *supplication* ». *Magn.*, vii, 1. Et Wieland de raisonner ainsi : L'auteur assimile l'action liturgique à une prière : donc l'action liturgique, c'est pour lui la prière. Mais ne pourrait-on pas dire tout aussi bien : pour Ignace, l'action se confond avec la prière, donc pour lui, la prière est une action litur-

gique? Même si l'on concède qu'ici le rite est une simple prière, doit-on admettre qu'il n'y a pas de sacrifice chrétien? Cette oraison elle-même peut être et elle est aux yeux d'innombrables chrétiens ce qui constitue le corps et le sang de Jésus-Christ sur l'autel à l'état de victime et opère ainsi le sacrifice. Rien ne prouve que telle n'est pas la pensée d'Ignace. Cf. De la Taille, *op. cit.*, p. 217. L'action liturgique n'est qu'une prière, soit, mais c'est une prière d'offrande, c'est un sacrifice.

Wieland le démontre fort bien : l'évêque d'Antioche n'enseigne pas qu'il se fait à l'assemblée chrétienne une destruction de la victime ou une immolation distincte de la mort de la croix. Mais cet historien n'a pas établi que saint Ignace refuse à l'eucharistie le caractère d'une oblation, rituelle et d'une commémoraison de la mort du Christ. Lamiroy, *op. cit.*, p. 258.

Goguel, lui aussi, abuse de l'argument du silence. De ce que dans ses lettres Ignace n'a pas parlé de l'institution de l'eucharistie par le Christ, il conclut que l'évêque d'Antioche « n'attribue pas une importance considérable » à cette idée. *Op. cit.*, p. 253. Comment admettre pareille conclusion? Ou bien Ignace croit à l'institution de l'eucharistie par Jésus et c'est ce que n'ose pas nier Goguel — alors il est impossible que ce fait soit à ses yeux un acte peu important, c'est en réalité celui qui explique tout ce qu'il a dit du *pain de Dieu* et du *sang du Christ;* ou bien l'évêque d'Antioche n'admet pas cette institution et alors on ne comprend rien à son enseignement : certains hommes n'ont pas qualité pour transformer une nourriture ordinaire en la *chair du Seigneur* et lui faire produire les effets les plus merveilleux. Il faut se résigner à rejeter les explications les plus naturelles pour leur préférer des hypothèses invraisemblables. Saint Ignace ne parle pas de l'institution de l'eucharistie par le Christ parce qu'il ne peut pas ou ne veut pas tout dire, parce qu'il n'a pas jugé bon d'employer cette vérité pour expliquer et démontrer ce qu'il avait à expliquer et à démontrer.

C'est pour le même motif et c'est peut-être aussi parce qu'elles étaient alors en partie au moins improviées, que l'évêque d'Antioche ne nous renseigne pas sur le texte des prières eucharistiques. Lietzmann, *op.cit.*, p. 257, n. 2, a pourtant relevé les mots fameux sur le pain de la fraction qui est *remède d'immortalité, antidote destiné à nous préserver de la mort et à nous assurer pour toujours la vie en Jésus-Christ.* Il observe qu'on retrouve des expressions semblables dans l'*Euchologe* de Sérapion, dans une messe gallicane de Mone, et dans un papyrus encore inédit de Berlin où il est souhaité que l'eucharistie devienne *un remède d'immortalité, un antidote de vie pour ne plus mourir à jamais, mais pour vivre en toi* (*le Père*) *par ton Fils bien-aimé.* L'auteur croit que cette similitude si remarquable des deux formules suppose une tradition liturgique commune, les liturgies ne citant pas d'ordinaire les Pères de l'Église. — Mais faut-il admettre que cette dernière règle est sans exception?

Conclusion. — Pour Ignace, l'eucharistie appelée agape se compose du pain qui est la chair du Christ, du breuvage qui est son sang. Il y a fraction du pain, prière et supplication, action de grâces et louange, distribution des aliments sacrés. Le rite s'accomplit au moins le dimanche. Il est à souhaiter que les assemblées soient plus fréquentes. Elles ont lieu en un endroit où les fidèles s'unissent à l'évêque entouré du presbytérium, assisté par les diacres. Sans la hiérarchie, l'eucharistie ne doit pas être célébrée. C'est l'évêque ou son délégué qui la préside. Il le faut pour qu'elle soit valide. Aussi, pour y prendre part, le fidèle doit-il être en grâce avec lui, avec l'Église et avec Jésus-Christ. Quand il en est ainsi, en même temps que la communion assure l'amour, la vie et l'immortalité, l'assistance aux assemblées donne la victoire sur le démon, confirme la foi, l'espérance, la charité, la joie. Cette eucharistie est-elle un sacrifice? Ignace ne l'affirme pas en termes exprès, mais son langage donne à entendre que, s'il n'a pas eu l'occasion ou éprouvé le besoin d'exprimer cette croyance, du moins elle est sienne.

5° *Lettre de saint Polycarpe* (un peu après 107). — On a voulu y voir un spécimen de prière d'allure liturgique : XII, 2-3. Il est permis de le croire, mais il est impossible de le prouver : « Que Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le Pontife éternel lui-même Jésus-Christ, Fils de Dieu, vous fasse croître dans la foi et la vérité, dans une douceur parfaite, exempte de tout emportement, dans la patience et la longanimité, dans la résignation et la chasteté. Que Dieu vous donne part à l'héritage de ses saints, qu'il nous y fasse participer avec vous et tous ceux qui sont sous le ciel, qui croient en Notre-Seigneur Jésus-Christ et en son Père qui l'a ressuscité d'entre les morts. Priez pour tous les saints. Priez aussi pour les rois, les magistrats et les princes, pour ceux qui vous persécutent et vous haïssent et pour les ennemis de la croix... »

6° *La lettre de Pline le Jeune à Trajan.* — On sait que l'authenticité de cette lettre, *Epist.*, X, 96, ou du moins de certaines parties de la lettre est discutée. Si l'on admet qu'elle est vraiment de l'auteur, on peut relever les faits suivants.

D'après les apostats de Bithynie interrogés par Pline, les fidèles se réunissaient à une date fixe, sans doute le dimanche, *stato die.* Ce jour-là, il y avait deux assemblées, l'une avant l'aurore, on y chantait une hymne au Christ comme à un Dieu; l'autre le soir où on prenait un repas commun à tous (*promiscuum*, peut-être *ordinaire*) mais *innocent.* Était-ce l'eucharistie? Depuis qu'une loi a interdit les hétairies, cette seconde assemblée a été supprimée. Si cette deuxième réunion était la cène, elle a été transférée à l'office du matin. Évidemment, Pline ne peut nous donner aucun renseignement sur sa signification intime, sur son caractère religieux.

7° *Hermas* (140-155). — Hermas ne dit rien de l'eucharistie. Il appelle l'aumône un *sacrifice. Simil.*, V, III, 8. De ce mot, du silence de l'auteur sur l'oblation des chrétiens, on ne peut rien conclure contre l'existence d'une offrande rituelle des temps nouveaux. La question n'est pas posée, donc elle ne peut pas être résolue. Certains historiens de la liturgie croient avoir découvert dans le *Pasteur* des formules liturgiques. Fortescue, *op. cit.*, p. 22.

8° *Lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe* (156-157). — Il y est affirmé que les ossements de Polycarpe ont été déposés dans un lieu convenable : « Là, dans la mesure où ce sera possible, nous nous réunirons avec joie et allégresse, pour célébrer avec l'aide du Seigneur l'anniversaire du jour où Polycarpe est né à Dieu par le martyre. Ce sera un hommage à la mémoire de ceux qui ont combattu avant nous, en même temps qu'un entraînement et une préparation aux luttes de l'avenir. » XVIII. Il n'est pas dit qu'à cette occasion sera célébré le sacrifice eucharistique, mais on peut le présumer. Nous avons ici la plus ancienne attestation de l'usage de commémorer par une synaxe l'anniversaire des martyrs. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 41.

La lettre des Smyrniotes raconte aussi qu'après son arrestation, Polycarpe demanda aux policiers une heure pour prier. VII, 2. Dans sa longue oraison « il se souvint de tous ceux qui avaient été en relations avec lui, petits et grands, illustres et obscurs, et de

toute l'Église ». VIII, 1. Des historiens ont conclu que l'évêque de Smyrne avait fait alors le *memento* qui avait sa place dans la célébration eucharistique. Wilpert, op. cit., p. 52.

La lettre reproduit aussi la prière de Polycarpe avant sa mort. Évidemment, le texte est adapté à la circonstance. Néanmoins il peut donner une idée de ce qu'était la prière faite tant de fois pendant l'offrande eucharistique par le vieil évêque de Smyrne. Ce qui permet de le croire, c'est qu'on relève un assez grand nombre de mots appartenant au vocabulaire liturgique du sacrifice : « calice », « victime », « grand prêtre », joints à une doxologie et à un *Amen* final.

« Seigneur, Dieu Tout-Puissant, Père de Jésus-Christ, ton fils bien-aimé et béni, qui nous apprit à te connaître, Dieu des Anges, des Puissances et de toute la création, Dieu de toutes les familles de justes qui vivent en ta présence, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et d'avoir part avec eux au calice de Jésus-Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint. Puissé-je aujourd'hui être admis avec eux en ta présence, comme une victime grasse et agréable, de même que le sort que tu m'avais préparé, que tu m'avais fait voir d'avance, tu le réalises maintenant, Dieu de vérité, Dieu exempt de mensonge. Pour cette grâce et pour toutes choses, je te loue, je te bénis, je te glorifie par l'éternel grand prêtre du ciel Jésus-Christ, ton fils bien-aimé. Par lui, gloire soit à toi, avec lui et le Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles à venir. *Amen.* » XIV.

Des historiens d'écoles très différentes ont remarqué les réminiscences liturgiques de cette suprême oraison. Lebreton, *La prière dans l'Église primitive*, dans *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 17, 27-28. Lietzmann, *op. cit.*, p. 257, croit voir en ce morceau une légère transformation de la prière eucharistique de Smyrne. Peut-être le mot le plus juste a-t-il été écrit par le R. P. Delehaye : « Dans cette prière, on entend un écho de textes liturgiques connus. Que le martyr ait mêlé à son langage des formules consacrées, rien de plus naturel. Que le narrateur essayant de rapporter ces paroles y ait joint des expressions qu'il retrouvait dans sa mémoire ou ait subi consciemment l'influence d'une rédaction reçue, c'est une hypothèse trop vraisemblable pour qu'il soit permis de n'en point tenir compte. » *Les passions de martyrs*, Bruxelles, 1921, p. 16.

III. SECONDE MOITIÉ DU DEUXIÈME SIÈCLE. — A dessein est étudié d'abord le témoignage de saint Justin, bien qu'il ne soit pas le plus ancien apologiste. Mais, comme on le verra, son texte permet de comprendre certaines affirmations d'autres avocats de la cause chrétienne, sur le sacrifice en usage dans la nouvelle religion.

1° *Saint Justin* (*1re Apologie* entre 150 et 155; *Dialogue avec Tryphon*, 155-161). — On l'a fait justement observer : la déposition de Justin est du plus haut prix. Il veut tout dire au public, afin de montrer que tout dans le culte chrétien est innocent. Ce qu'il fait connaître, ce n'est donc pas une conception personnelle ou un usage privé. L'apologiste expose au grand jour les rites acceptés par tous et les doctrines admises par tous. Le public est mis en face des préceptes enseignés à Justin et à ses frères, de la *tradition* qu'ils tiennent de leurs ancêtres dans la foi. Ces usages et ces doctrines sont reçus partout. Saint Justin est originaire de Palestine, il s'est converti à Éphèse, il vit à Rome : son langage ne laisse pas entendre qu'il y ait des différences entre les coutumes des divers pays où il a vécu. Les historiens des rites chrétiens estiment donc qu'il fait connaître ce qui dans cette liturgie était de son temps commun aux diverses Églises locales de la chrétienté (Batiffol, Baumstark, Watterich, Drews, Bardy.)

1. *Les textes.* — On les trouvera réunis et traduits dans P. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 7 sq. — Ils se rencontrent dans la *1re Apologie*, c. LXV (description de la cérémonie eucharistique qui suit le baptême); c. LXVI (définition de l'eucharistie); c. LXVII (la cérémonie eucharistique de chaque dimanche); et aussi dans le *Dialogue*, c. XLI (figures anciennes du sacrifice eucharistique; le sacrifice eucharistique prédit par Malachie); c. LXX (le sacrifice prédit par Isaïe, XXXIII, 13-19); c. CXVII (le seul sacrifice agréable à Dieu).

2. *Le rite.* — Saint Justin parle deux fois de la célébration de l'eucharistie. Il relate d'abord comment elle se fait après le baptême. LXV-LXVI. Puis il décrit la manière dont elle s'opère chaque dimanche à l'assemblée des chrétiens. LXVII, 3-7. Les deux descriptions concordent pour ce qui est des rites proprement eucharistiques. Mais les cérémonies qui ont lieu au début de la réunion dominicale ne se font pas après la collation du baptême; elles ont été remplacées par tout ce qui s'est passé pendant l'administration de ce sacrement.

a) *Le jour dit du soleil, tous ceux* (*des chrétiens*) *qui habitent les villes ou la campagne... se réunissent en un même lieu. Apol.*, LXVII, 3. — L'assemblée a lieu régulièrement *chaque dimanche*. Écrivant à des païens, l'apologiste désigne ce jour sous son nom païen. On l'a choisi, affirme-t-il, parce que c'est le premier de la création et aussi celui où le Christ ressuscita. L'heure n'est pas déterminée. — L'eucharistie pouvait être célébrée en dehors de ce jour, elle l'était par exemple après la collation du baptême. *Apol.*, LXV. Ce qui caractérise la réunion du dimanche, c'est que tous les chrétiens y assistent. Saint Justin en fait deux fois la remarque. LXVII, 3, 7.

On notera le vague de la formule employée pour dire aux païens le lieu de la réunion : « Les fidèles se réunissent *en un même lieu* ». « On conduit le baptisé là où les frères sont assemblés. » Rien de plus naturel.

b) *On lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes autant qu'il y a lieu.* — Justin nous apprend que le *lecteur* est différent de la personne qui fait l'homélie. Est-ce un membre du clergé qui est spécialement chargé de cet office? Le texte est trop vague pour qu'on puisse répondre avec certitude. Les *Mémoires des apôtres* sont l'Évangile : Justin lui-même le dit, LXVI, 3. Ainsi sont lus à l'assemblée des morceaux de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Ancien et le Nouveau Testament. Les mots *autant qu'il y a lieu* peuvent signifier : on lit aussi longtemps que c'est possible — ou bien : dans la mesure où il le faut pour que le prédicateur ait un texte à commenter — ou enfin : d'après des règles alors reçues et que saint Justin ne juge pas utile de faire connaître. Cet usage semble bien venir de la Synagogue. Là on lisait à l'office du sabbat la Loi et les Prophètes. Baumstark, *Ecclesia orans, Von dem geschichtlichen Werden der Liturgie*, Fribourg-en-B., 1923, p. 15; Lietzmann, *op. cit.*, p. 258.

c) *Le lecteur s'étant arrêté, celui qui préside...* — Saint Justin distingue donc l'assemblée des frères et leur *chef*. C'est pour lui confier ici le soin de faire l'homélie; plus tard de nouveau il sera nommé comme recevant le pain et la coupe. LXV, 3; faisant la prière et l'action de grâces auxquelles tous répondent par un *Amen*. LXV, 3, 5; LXVII, 5. C'est encore lui qui reçoit les collectes pour les pauvres et les distribue. LXVII, 6. Il serait difficile d'insister davantage sur la distinction entre le peuple et la hiérarchie. Il est clair que ce « président » est l'évêque ou, comme disait

saint Ignace, son délégué. Peut-être Justin a-t-il employé à dessein ce mot, parce qu'il est apte soit à désigner le chef de l'Église locale, soit son représentant le prêtre.

d) Celui qui préside prend la parole pour l'instruction morale et pour exhorter à imiter ces beaux enseignements. Apol., LXVII, 4. — Nouvelle imitation de l'usage juif : à l'office du samedi matin, après la lecture des saints Livres, le commentaire en était fait. Jésus a rempli parfois cet office : Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15 sq.; XIII, 10; Joa., VI, 59; XVIII, 20. L'union de l'eucharistie et de la prédication prouve qu'on tenait ces deux actes pour les plus importants du culte; on voulut donc qu'à l'assemblée dominicale où tous les frères se réunissaient, ils eussent leur place assignée. Lietzmann, *op. cit.*, p. 258. C'est un fait accompli à Rome en 150. Et peut-être pour ce motif, l'eucharistie d'abord célébrée le soir le fut à l'office du matin où, selon l'usage hérité de la Synagogue, avaient lieu la lecture et l'homélie morale.

e) Ensuite, nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières. Apol., LXVII, 5. — De même dans la description de la cérémonie qui suit le baptême on lit : *Nous faisons avec ferveur les prières communes.* LXV, 1. — Désormais les deux descriptions de saint Justin concordent et se complètent. Dans l'eucharistie célébrée après le baptême la lecture et la prédication ne sont pas mentionnées. Elles ont été remplacées par les cérémonies antérieures.

Cette fois encore, l'Église chrétienne conserve l'usage des synagogues : le samedi matin, après la lecture et l'homélie, venait la prière. Nous voudrions être renseignés sur cette supplication. On comprend que l'apologiste n'ait pas pu satisfaire davantage notre curiosité, si la prière est en partie ou totalement improvisée, le peuple ne répondant que par des *Amen* ou des acclamations. Une des deux descriptions indique le thème général de l'oraison (*collecte* serait-on tenté de dire, puisque *tous* se lèvent *ensemble*) : « Nous la faisons pour nous, pour le baptisé, pour tous les autres qui sont partout, afin d'être trouvés, nous qui avons connu la vérité, gens de bonne vie et fidèles aux préceptes reçus pour opérer notre salut éternel. » LXV, 1. Ainsi nous voyons que cette prière est vraiment catholique. Les assistants ne s'oublient pas, mais ils pensent aussi à tous leurs frères. Ce qui est demandé ce sont les biens spirituels, une bonne vie et le salut.

On lit encore dans le *Dialogue* : « Nous prions pour nous et pour tous les autres hommes afin que changeant d'opinion, d'accord avec nous, vous ne blasphémiez pas... le Christ Jésus, mais qu'au contraire croyant en lui, vous soyez sauvés... » XXXV, 3. « Nous prions pour vous (les juifs), afin que vous soyez pris en pitié par le Christ », XCVI, 3; « pour que vous trouviez tous miséricorde auprès du Père compatissant et très miséricordieux ». CVIII, 3. « Nous tous prions pour vous et pour tous les hommes. » CXXXIII, 6. Saint Justin ne dit pas que la prière dont il parle soit la supplication de la messe, mais on peut le penser. Thibaut, *op. cit.*, p. 48, fait remarquer que deux fois en ces passages il est parlé de la *pitié du Christ* et de celle du Père, et que ces mots pourraient être une allusion au *Kyrie eleison* dont l'usage est fort ancien. Duchesne, *op. cit.*, p. 58, le fait remonter à la Bible. Cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 306.

f) Puis nous nous embrassons les uns les autres, suspendant les prières. Apol., LXV, 2. — Cet usage n'est mentionné que dans la description de l'assemblée eucharistique qui suit le baptême. Il est alors tout à fait de circonstance : il convient qu'un signe de fraternité soit donné par les *frères* à ceux qui viennent d'être introduits dans leur famille. Bien que Justin ne signale pas ce rite comme une des cérémonies de la réunion dominicale, on peut croire qu'il s'y accomplissait, puisqu'il se rencontre dans toutes les liturgies dès la plus haute antiquité et qu'il est recommandé par le Nouveau Testament.

L'apologiste fait observer qu'on *cesse de prier.* LXVII, 5, cf., LXV, 2. Ces mots soulignent assez bien le passage du service imité de la synagogue et appelé parfois « messe des catéchumènes » *au service essentiellement chrétien*, et nommé pour ce motif « messe des fidèles ». Justin ne dit pas s'il y a un renvoi d'une partie de l'assistance à ce moment.

g) Du pain est apporté, du vin et de l'eau, lit-on dans la description de l'assemblée dominicale. *Apol.*, LXVII, 5. Même affirmation dans le texte parallèle : *Alors est présenté à celui qui préside les frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé.* LXV, 3. De même, il est affirmé que les diacres distribuent aux assistants *le pain, le vin et l'eau.* LXV, 5.

Notons d'abord que les deux éléments, l'un *sec* et l'autre *humide*, comme dit Justin, sont tous deux, à n'en pas douter, également partie essentielle et nécessaire de l'eucharistie. Aux textes déjà cités, on peut, pour le prouver, adjoindre des attestations tirées du *Dialogue* où il est parlé *du pain et de la coupe.* CXVII, CXLI, CXLII.

Il faut rappeler, ne serait-ce que pour mémoire, la thèse soutenue par A. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891 : « Justin n'a jamais parlé de vin à propos de l'eucharistie. » Sans doute, ce paradoxe n'avait guère été accepté d'abord que par Brandt et avec des réserves par O. Holtzmann. Déjà en 1907, dans l'art. *Aquariens*, du *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2853, P. Batiffol, pouvait dire avec raison que cette opinion singulière avait rallié contre elle tous ceux qui ont étudié la question. Aux noms qu'il citait alors, de Duchesne, Weymann, Zahn, Funk, Jülicher, Grafe, Bardenhewer, Ehrhard, on pourrait ajouter encore ceux de Struckmann, Goguel. Dans la 4[e] édit. de la *Dogmengeschichte*, t. I, 1909, p. 233, n. 2, Harnack lui-même reconnaît que ses contradicteurs ont peut-être raison. Néanmoins, tout récemment, Lietzmann, *op. cit.*, p. 240, pour démontrer qu'à l'origine on employait indifféremment de l'eau et du vin, fait encore appel à l'argumentation de Harnack. D'autre part, Völker, *op. cit.*, p. 125, 126, estime qu'elle oblige au moins à reconnaître que Justin n'a pas exclu l'eau comme élément de l'eucharistie. Force est donc de tuer de nouveau ce qui paraissait bien mort.

Harnack fait observer que Justin cite sept fois la bénédiction de Juda, Gen., XLIX, 8-12, où il est écrit : « Il lavera sa robe dans le vin, dans le sang de la vigne », sans faire allusion à la cène. En deux passages, il songe à ce rapprochement, mais il semble que là on a fait une correction malheureuse οἶνος, vin, pour ὄνος, âne. Cette dernière affirmation est contestable. Fût-elle admise, il resterait à démontrer qu'on ne peut expliquer cette prophétie sans parler de la cène. Le contraire est établi. Comme l'a prouvé T. Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Leipzig, 1892, p. 7, Irénée, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Origène ont mentionné la bénédiction de Juda sans la mettre en rapport avec la cène.

Si un second argument est un peu plus spécieux, il n'est pas convaincant. A trois endroits, voir plus haut, le texte de saint Justin que nous lisons aujourd'hui parle du *vin*. Dans l'un d'eux on lit qu'est présenté ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Or, κρᾶμα indique déjà un *mélange d'eau et de vin.* La traduction littérale de cette phrase devrait donc être la suivante : « On présente une coupe d'eau et de vin mêlé d'eau. » Cette conclusion est irrecevable. Donc : κρᾶμα est une glose. D'autre part, d'après l'*Apologie*, il y a simi-

litude entre l'eucharistie et les mystères de Mithra, où, écrit saint Justin, « on présente du pain et une coupe d'eau ». LXVI, 4. Pour qu'existe entre les deux rites la ressemblance dont il est parlé, il faut donc admettre que l'eucharistie elle aussi se compose de *pain et d'eau.* Plus tard des mains chrétiennes auraient ajouté le mot *vin,* pour harmoniser les affirmations de l'*Apologie* avec l'usage général des chrétiens. Il faut donc lire : *On apporte à celui qui préside du pain et une coupe d'eau;* il y a lieu de supposer que, dans les deux autres endroits de l'*Apologie* où le vin est nommé, il y a eu interpolation.

A cet argument ont été opposées de solides réponses. Κράμα pouvait désigner non un mélange d'eau et de vin, mais seulement ce dernier élément, du moins dans la langue du peuple : tel est le sens en grec moderne vulgaire du mot κρασί. Saint Justin dirait donc qu'on apporte du « pain, de l'eau et du vin ». Batiffol, *op. cit.*, p. 7, n. 2. Quant à la comparaison faite par l'apologiste entre l'eucharistie chrétienne et l'initiation mithriaque, une similitude générale permet de la justifier, il n'est pas nécessaire que tous les détails soient identiques. Même si le calice de l'eucharistie contient du vin et celui de la cérémonie mithriaque de l'eau, saint Justin peut écrire que les démons contrefont le rite chrétien, puisqu'il y a dans les deux cas une coupe avec une boisson et des formules prononcées sur les éléments.

Harnack tire un dernier argument du fait que Justin voit une prophétie de l'eucharistie dans un texte d'Isaïe, XXXIII, 16 : « Du pain leur sera donné et son eau sera fidèle » (d'après les Septante). Mais la similitude absolue de matière n'est pas indispensable pour que l'apologiste puisse rapprocher la promesse d'Isaïe et la réalité eucharistique. Il suffit qu'il y ait dans le rite chrétien deux éléments, l'un *sec* et l'autre *humide.* Il n'est pas nécessaire que ce dernier soit de l'eau. Justin ne tient pas compte de la matière. D'ailleurs à cet endroit même ce qu'il oppose à l'*eau* d'Isaïe, c'est la *coupe,* sans se préoccuper de son contenu. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung*, Fribourg-en-B., 1902, t. I, p. 238. — Il n'y a donc aucune raison de supprimer le mot *vin* dans les endroits où il se trouve. A la thèse de Harnack on a d'ailleurs opposé cet argument : Justin écrit à Rome, au IIe siècle; or, nous savons par les fresques des catacombes que le vin était alors en cette ville un élément de l'eucharistie. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 76.

S'il n'y a pas lieu d'exclure cet élément, il convient de noter la présence de l'eau. Il est à supposer que l'usage du mélange remonte à l'origine du christianisme. Fortescue, *op. cit.*, p. 404. Rien de plus naturel : la coutume était répandue dans le monde antique; les Juifs la suivaient. Le mélange devait se faire pendant la manducation de l'agneau pascal. La coupe eucharistique présentée par Jésus à la cène avait donc contenu du vin et de l'eau. Les chrétiens imitèrent le Maître.

h) Celui qui préside adresse des prières semblablement et des actions de grâces autant qu'il a de force et le peuple répond. Amen. Apol., LXVII, 5. *Celui qui préside prend le pain et la coupe, exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint, et il fait une action de grâces abondamment parce que Dieu a daigné nous accorder ces dons. Apol.*, LXV, 3.

Le rôle du président est souligné avec précision. C'est lui seul qui dit les *prières et l'action de grâces*, qui parle au nom de tous. L'oraison n'est plus collective comme celle qui a précédé. Cette fois le peuple, le λαός se tait, il n'a la parole que pour dire à la fin *Amen,* en d'autres termes pour ratifier ce qui a été fait au nom des *frères.* On est en face de l'*action* sainte entre toutes, de la prière qui est au centre de la liturgie, réservée au président de l'assemblée et qu'on appellera bientôt l'*anaphore.*

Elle comprend deux opérations distinctes : il y a des *prières* et des *actions de grâces* ou *eucharisties.* Justin l'affirme en termes exprès dans la description du rite dominical. Il distingue les deux opérations dans le récit parallèle de la liturgie qui suit le baptême. Deux fois encore, dans le *Dialogue,* il mentionne *les prières et les eucharisties.* CXVII, 2, 3.

Ces actes ne se font pas comme en d'autres circonstances où l'on peut prier ou remercier. Il y a ici une corrélation entre la présence des éléments et les paroles prononcées par le président : « Il prend le pain et la coupe, exprime louange et gloire au Père... fait action de grâces pour ces dons. » *Apol.*, LXV, 3. C'est surtout ce dernier acte, l'*eucharistie*, qui est mis en rapport avec les éléments matériels. De nombreux passages le montrent. Il est parlé des « objets eucharistiés », *Apol.*, LXV, 5; LXVII, 5; « du pain de l'eucharistie »; « de l'eucharistie du pain et de la coupe », *Dial.*, XLI, 1, 3; du « calice de l'eucharistie », *Dial.*, XLI, 3; de « l'eucharistie du pain et de la coupe », *Dial.*, CXVII 1; de « l'aliment qui s'appelle eucharistie ». *Apol.* LXVI, 1.

Cet acte, le président l'accomplit « autant qu'il a de force ». *Apol.*, LXVII, 5. Ces mots semblent prouver que l'officiant a le devoir de « faire de son mieux » et partant le droit de choisir les paroles qui lui semblent les plus expressives, les plus puissantes, pour exprimer les sentiments de l'assemblée chrétienne et les siens. Une faculté d'improviser les formules lui est donc reconnue. Évidemment, il ne peut choisir que des mots qui répondent au but poursuivi. Il y a un thème traditionnel, les mots seuls varient. Si les présidents adressaient des centaines de fois cette prière, ils étaient inévitablement amenés à répéter les mêmes formules, dont un grand nombre devait leur être suggéré par l'Écriture.

Le thème de la prière ne nous est signalé qu'en deux mots : Le président « adresse *louange et gloire* au Père de l'univers ». *Apol.*, LXV, 3. Le renseignement est maigre, mais il est très clair. Il établit une différence radicale entre cette prière et la supplication collective de l'assemblée où tous ont prié pour tous. Cette fois on s'adresse à Dieu uniquement pour le louer, pour le glorifier. — A cet hommage d'adoration, se joint l'*action de grâces.* Elle est abondante, c'est-à-dire assez longue. Justin nous apprend que le président rendait grâces à Dieu pour le don du *pain et de la coupe*, *Apol.*, LXV, et aussi « de ce qu'il a créé le monde, avec tout ce qu'il contient en vue de l'homme, et de ce qu'il nous a délivrés du péché dans lequel nous étions nés, et de ce qu'il a détruit par un anéantissement absolu les principes et les puissances (malfaisantes) par celui qui a été fait passible selon sa volonté ». *Dial.*, XLI, 2. Si on admet que *Dial.* XIII doit lui aussi s'entendre de l'eucharistie, à l'énumération des dons pour lesquels on rend grâces doivent s'ajouter la vie et la santé, les vicissitudes des saisons. Mais, comme on le constatera, il est au moins fort douteux que ce morceau s'applique à l'eucharistie.

Cette action de grâces du président et de l'assemblée est une *anamnèse.* L'eucharistie s'opère « en souvenir du Christ et de la cène », *Apol.*, LXVI, 3, « en mémoire de la passion qu'il a endurée afin de nous délivrer du péché ». *Dial.*, XLI, 1; CXVII, 3. On « *fait* en rendant grâces » « le pain en souvenir de son incarnation pour ceux qui croient en lui et pour qui il a souffert, la coupe en souvenir de son sang. » *Dial.*, LXX, 4. Dorsch, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, et quelques autres ont essayé de soutenir que le mot *faire* signifiait ici *sacrifier.* Il

est difficile de le prouver. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 91-92.

Et il en est ainsi de par l'institution du Christ. Six fois, il est parlé de l'*ordre* donné par Jésus d'accomplir cette eucharistie. Justin ne se contente pas de le dire, il le prouve par « les Mémoires des apôtres qu'on appelle Évangiles ». En ces écrits ils nous ont rapporté « qu'il leur avait été ainsi prescrit : Jésus ayant pris du pain avait *rendu grâces* en disant : Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps. » Et ayant pris la coupe semblablement, il avait rendu grâces en disant : « Ceci est mon sang. » LXVI, 3. Comme on le voit, Justin ne reproduit ici mot à mot la narration d'aucun des témoins de la cène. Mais on sait qu'il a connu nos évangiles canoniques. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, 1911, p. 106. Comme d'autres écrivains chrétiens, Clément d'Alexandrie par exemple, l'apologiste ne se croit pas obligé de citer textuellement leurs paroles. Il est moins préoccupé des mots que de la pensée. Il estime qu'elle est conforme à celle des apôtres.

Un rappel quelconque de la mort du Seigneur suffirait à la commémorer. A la cène chrétienne, il y a plus. Ce souvenir est évoqué non par une simple lecture ou uniquement par une prière, il l'est à l'occasion de l'action de grâces sur le pain et la coupe : les textes cités plus haut l'affirment expressément. Comment les comprendre? Nul doute, il y a mémoire de Jésus, de son incarnation et de sa mort, parce que le Jésus jadis incarné et immolé pour notre salut redevient présent grâce à l'eucharistie du pain et du vin. Là même où l'apologiste décrit le rite, il propose la vérité dans les termes les plus clairs, les plus réalistes. Ce pain et ce vin ne sont pas « du pain vulgaire », « un breuvage vulgaire », mais la chair et le sang de Jésus fait chair », pareils à « la chair et au sang » que prit le Verbe dans l'incarnation. Et Justin prouve cette vérité par les paroles du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » LXVI, 3. Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1128; Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Vienne, 1905, p. 49-63.

Comment le pain et le corps cessent-ils d'être une nourriture *vulgaire* pour devenir le corps et le sang du Christ? Justin répond : « Cet aliment est *eucharistié par une parole de prière qui vient de lui* », c'est-à-dire de Jésus. *Apol.*, LXVI, 2. Aucun doute n'est possible, ces paroles qui remontent au Christ, ce sont celles qu'il a prononcées lui-même à la cène et que Justin reproduit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Apol.*, LXVI, 3. L'apologiste l'affirme en termes formels, LXVI : Il compare le Verbe qui a fait l'incarnation, διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός, au verbe qui opère l'eucharistie, τῆς δι'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ εὐχαρισθεῖσαν τροφήν. Ou bien, on croit que le *Logos*, le Verbe désigne dans les deux cas le Fils de Dieu et on traduit : « De même que, fait chair par *le Verbe de Dieu*, Jésus-Christ eut une chair pour notre salut, de même l'aliment eucharistié par la prière du *Verbe qui vient de Dieu* est la chair et le sang de Jésus », et l'unique formule connue de nous à laquelle ce titre peut être donnée, ce sont les mots du Christ cités par Justin : *Ceci est mon corps*. Ou bien on estime que, dans le premier terme de comparaison, le *Logos*, le Verbe désigne une personne divine, et que dans l'autre il s'applique à des paroles, à des mots. Mais, puisqu'ils viennent de Jésus, ils sont ceux qu'il a prononcés lui-même et que rapporte en cet endroit l'apologiste : *Ceci est mon corps*. Ou enfin on pense que dans les deux endroits le *Logos*, le Verbe, désigne une parole de commandement qui produit des effets merveilleux. Justin dirait donc : « De même que Jésus-Christ, fait chair par une parole de Dieu, a pris une chair pour notre salut, de même l'aliment eucharistié par une parole de prière qui vient de Jésus est la chair et le sang de Jésus. » Quelle que soit l'hypothèse admise, la conclusion est le même : la parole, la prière qui rend la chair de Jésus-Christ présente sur l'autel, ce sont les formules : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Fortescue, *op. cit.*, p. 31 sq.; P. Batiffol, *op. cit.*, p. 29, fait remarquer que des non-catholiques, par exemple, Drews, Swete, adoptent ce sentiment.

Cette présence de la chair et du sang du Christ font de la commémoraison du Sauveur un sacrifice. Le pain et la coupe de l'eucharistie sont devenus le corps de l'incarnation et le sang de la passion, et nous pouvons ainsi les offrir en action de grâces au Père. Telle est l'oblation chrétienne. « L'offrande de farine prescrite pour ceux qui sont purifiés de la lèpre était une figure du pain de l'eucharistie qu'en souvenir de la passion... Jésus-Christ nous a prescrit de faire afin que nous rendions grâces. » *Dial.*, XLI, 1. Nos « sacrifices, c'est le pain de l'eucharistie et semblablement le calice de l'eucharistie ». *Dial.*, XLI, 3. Saint Justin répète avec insistance cette affirmation. Pour lui « les sacrifices que Jésus a prescrit d'offrir, ce sont ceux qui par l'eucharistie du pain et de la coupe sont présentés par tous les chrétiens ». *Dial.*, CXVII, 1. « Ce sont, dit encore l'apologiste, les seuls qu'il ait ordonné aux chrétiens de faire, dans la commémoraison de leur aliment sec et humide où est rappelé le souvenir de la passion. » *Dial.*, CXVII, 3. Citons une dernière formule encore plus claire : « Les prières et les eucharisties faites par des personnes dignes sont les seuls sacrifices parfaits et agréables. » *Dial.*, CXVII, 2. Cf. Brinktrine, *op. cit.*, p. 91 sq.

Ils sont offerts par le nom de Jésus. *Dial.*, CXVII, 1. Justin exprime encore deux autres fois cette pensée : il déclare qu'il n'est pas une seule race d'hommes où « *au nom* du crucifié des prières et des eucharisties ne soient faites au Dieu maître de l'univers ». *Dial.*, CXVII, 5. Même remarque dans la description de l'assemblée chrétienne. Le président prend le pain et le vin, « exprime louange et gloire au Père par le *nom* du Fils ». *Apol.*, LXV, 3. Rien de plus vrai, puisque Jésus est présent. C'est sans doute ce qui fait l'excellence des sacrifices chrétiens. Ils sont ceux qu'avait prédits Malachie, *Dial.*, XLI, 2 et 3, donc ceux qui glorifient le nom de Dieu, *Dial.*, XLI, 3, ceux qu'il accepte, *Dial.*, CXVII, 1, les seuls qui, parfaits, lui sont agréables, *Dial.*, CXVII, 2, ceux qui se font en toute nation. *Dial.*, CXVII, 5.

Il ne faudrait pas laisser sans le souligner un mot, glissé en passant par l'apologiste dans sa description de l'assemblée chrétienne, mais qui n'a pas dû être écrit sans raison. Il observe que le président « exprime louange et gloire au Père de l'univers par le nom du Fils et de l'*Esprit-Saint* ». *Apol.*, LXV, 3. Cette courte mention de la troisième personne divine donne à croire que déjà elle était nommée par l'officiant au cours de sa prière. Les paroles de Jésus eucharistiaient le pain et la coupe; mais c'est par le Fils et l'Esprit que le sacrifice était présenté au Père. Ne faut-il pas voir là une vague allusion, sinon à une *épiclèse*, du moins à un usage, à une prière ou forme d'oraison qui lui donna naissance?

Il n'est pas nécessaire de discuter l'hypothèse d'après laquelle l'action de grâces serait à rapprocher des simples prières de la table. Le président ne remercie pas Dieu uniquement pour la nourriture quotidienne, mais pour tous les bienfaits de la création, pour toutes les grâces dues au Rédempteur. Son acte est une offrande, un sacrifice. Batiffol, *op. cit.*, p. 22-23. Pour un autre motif encore il est impossible de confondre les prières et actions de grâces dont parle Justin avec des prières de table, un *Benedicite*. En réalité il n'y

a pas de banquet, pas d'agape, rien qui les rappelle de près ou de loin. Batiffol, *op. cit.*, p. 18; Bardy, art. JUSTIN *(Saint)*, ici, t. VIII, col. 2271-2272. Le mot *nourriture*, τροφή, employé pour désigner l'eucharistie, *Apol.*, LXVI, 1, l'affirmation que les corps sont nourris par le pain et le vin, *Apol.*, LXVI, 2, ne doivent pas nous donner le change. « Du pain et une coupe d'eau mêlée de vin ne pouvaient pas constituer un repas pour un groupe aussi nombreux que devait l'être la communauté de Rome au temps de Justin Martyr. » Goguel, *op. cit.*, p. 272, 317. On ne trouve dans l'*Apologie* aucune trace d'agape. Vœlker, *op. cit.*, p. 103.

Plus spécieuse est l'hypothèse de Wieland d'après laquelle l'eucharistie de saint Justin n'aurait été qu'un *sacrifice de prières*. *Mensa et confessio*, p. 51 sq.; *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 76 sq. Il est vraiment impossible de comprendre ainsi les textes cités plus haut. Justin assimile l'eucharistie à l'offrande de farine; elle est le sacrifice prédit par Malachie et qui remplace les antiques oblations. *Dial.*, XLI, 1, 2, 3. Ces divers rites ne sont pas de simples prières. L'apologiste déclare que les chrétiens offrent quelque chose. *Dial.*, CXVII, 1. Ils ne se contentent donc pas de réciter ou d'improviser les formules d'oraison. Justin précise : « Les sacrifices qui par l'eucharistie du pain et de la coupe sont offerts. » *Dial.*, CXVII, 1. Rien de plus clair ni de plus décisif : il n'y a pas ici que des prières, elles sont inséparables d'un aliment, d'une créature matérielle et c'est par elle que se fait l'oblation. Il faut aussi souligner l'emploi répété des locutions : « Le pain de l'eucharistie que Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a prescrit de *faire*, ποιεῖν. » *Dial.*, XLI, 1. Mêmes expressions dans *Dial.*, LXX, 4; CXVII, 2, 6. Comme le fait observer Batiffol, *op. cit.*, p. 23, n. 2, ces expressions « donnent à comprendre que la prière prononcée n'est pas tout, et si elle n'est pas tout, la théorie de Harnack et de Wieland est inadéquate; quoi qu'il en soit d'ailleurs du sens de θύειν donné à ποιεῖν. » Voir aussi De la Taille, *op. cit.*, p. 218-219; Brinktrine, *op. cit.*, p. 91-105, et surtout Lamiroy, *op. cit.*, p. 278-284.

De même dans la description qu'il donne du rite, l'apologiste ne dit pas que le président prie, mais « qu'il prend le pain et le vin et qu'il loue Dieu, puis lui rend grâces ». *Apol.*, LXV, 3. Il y a des prières, mais elles *eucharistient* l'aliment et l'*offrent* à Dieu. *Apol.*, LXVI, 2; LXV, 5; LXVII, 5.

Wieland croit pouvoir s'appuyer sur *Apol.*, XIII. On ne peut discuter ce texte sans le citer. « Quel homme sensé ne le reconnaîtrait : ils ne sont pas des athées ceux qui adorent le Créateur de l'univers. Sans doute, nous déclarons comme on nous l'a enseigné qu'il n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens. Mais, en tout ce que nous mangeons, nous le louons, autant qu'il est en notre pouvoir, par des paroles de prière et d'action de grâces, pour le bienfait de la création pour tout ce qui aide à garder une bonne santé, pour les propriétés des êtres divers et les vicissitudes des saisons, et en raison de la foi que nous avons en lui, nous le prions afin de devenir immortels. On nous a en effet appris que cette seule manière de l'honorer est digne de lui, à savoir de ne pas détruire par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous l'offrir pour nos besoins et ceux des pauvres et, l'âme reconnaissante, de le célébrer par des cérémonies spirituelles et des hymnes. »

Wieland fait observer qu'ici Dieu est représenté comme n'ayant besoin d'aucun sacrifice proprement dit : les chrétiens ne lui offrent donc que des « prières », des « actions de grâces », « des louanges », « leur foi et leurs supplications ». Pas d'immolation rituelle destructive de ses dons. Pour l'honorer, on les distribue aux pauvres et on en fait bon usage avec reconnaissance. Donc, il n'y a pour les chrétiens que des sacrifices de prières.

Peut-être y a-t-il lieu de faire à cette argumentation une réponse péremptoire. Le texte en question parle, non de l'eucharistie, mais des repas ordinaires et des prières que les chrétiens font à leur occasion. Lamiroy, *op. cit.*, p. 27 sq. En fait la plupart des historiens renoncent à se servir de ce chapitre pour découvrir la doctrine de Justin sur l'eucharistie. D'abord il n'est parlé ici ni du pain ni de la coupe. Or, dès que Justin fait mention de l'eucharistie, ces deux mots apparaissent. D'autre part, les dons pour lesquels le chrétien remercie sont d'ordre purement naturel, ce sont des faveurs qui toutes intéressent le corps et l'existence présente : « création, santé, propriétés des êtres, vicissitudes des saisons. » Tout autre, on s'en souvient, est l'énumération des bienfaits pour lesquels le président rend grâces en faisant l'eucharistie. Sans doute la création n'est pas exclue, mais il est parlé de la délivrance du péché, de la victoire sur les mauvais esprits. *Dial.*, XLI, 1. Tous les anciens témoins de la liturgie sont d'accord avec Justin pour l'affirmer. Enfin, il est à observer qu'avant de faire connaître l'assemblée dominicale, l'apologiste écrit, *Apol.*, LXVII, 2 : « Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, *dans tout ce que nous offrons* ou *dans tout ce que nous mangeons*, nous bénissons le Créateur par son Fils, Jésus-Christ, et par l'Esprit-Saint. » Ces mots ne peuvent viser l'eucharistie, puisqu'ils précèdent immédiatement la description de l'assemblée chrétienne. C'est donc aux repas ordinaires qu'ici fait allusion saint Justin. Or, il se sert des mêmes expressions au c. XIII : « Ἐφ'οἷς προσφερόμεθα, *dans ce que nous prenons*, nous bénissons le Créateur par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. » Puisqu'il y a identité de formules, on peut conclure que la circonstance signalée est la même. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un repas ordinaire. Toute l'argumentation de Wieland s'évanouit.

Au contraire, certains critiques ou historiens ont pensé que le c. XIII s'applique non à des repas ordinaires, mais à l'eucharistie. Récemment Thibaut, *op. cit.*, p. 40 sq., a soutenu cette opinion. Elle paraît peu probable. Même si on l'admet, il n'est pas nécessaire de conclure que saint Justin n'admet que des sacrifices de prières. Qu'est-il affirmé en effet? Que Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'encens, en d'autres termes qu'il ne veut ni des sacrifices des païens, ni de ceux des Juifs. Que si ensuite Justin n'indique comme moyen d'honorer le Très-Haut que des prières et des vertus, son silence sur le pain et la coupe ne pourrait pas être tenu pour une négation. Sans doute, il affirme que, pour honorer Dieu, il suffit de s'offrir à soi-même ou de présenter aux pauvres les créatures de Dieu. Cette remarque n'oblige nullement à croire que seuls existent des sacrifices de prières. Conclusion : ou bien il n'est pas parlé ici du pain et de la coupe eucharistiques, mais de repas ordinaires; s'il en est ainsi, on ne saurait dégager de ce texte aucune preuve contre le caractère sacrificiel des éléments eucharistiques. Ou bien on croit que saint Justin désigne ici le pain et la coupe de l'assemblée chrétienne; mais il estime que le chrétien se l'*offre* pour la mettre à profit et qu'ainsi en utilisant le don de Dieu il l'en remercie. Il y aurait donc à côté de la prière une action de grâces. Si on ne peut conclure de cette seule affirmation que l'eucharistie est un sacrifice, on ne saurait s'en servir pour démontrer le contraire.

i) *Quand le président a terminé l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : Amen. Apol.*, LXV, 3; cf. LXVIII, 5. — Il n'est nullement dit que cet *Amen* soit nécessaire pour la validité des actes accom-

plis par le président. Cet *ainsi soit-il* atteste seulement la solidarité des fidèles et de l'officiant. L'acclamation prouve qu'il parlait bien en leur nom et que son eucharistie est aussi leur eucharistie. Mais Justin le déclare : Les prières et l'action de grâces sont *achevées* par celui qui préside, au moment où le peuple répond : *Amen. Apol.*, LXV, 3.

j) Quand celui qui préside a fait l'eucharistie et que tout le peuple a répondu, les ministres que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain de l'eucharistie, le vin et l'eau. Apol., LXV, 5; cf. LXVII, 5. — Ici intervient un nouveau ministre. A côté du peuple, du lecteur, du président qui est l'évêque ou un prêtre, son délégué, nous voyons le diacre. Comme on l'a observé, la réunion a un caractère rituel bien marqué. Chacun a son rôle déterminé. Aux diacres il appartenait de distribuer les éléments eucharistiques. Les frères recevaient les deux espèces.

Saint Justin fait savoir à quelles conditions cette faveur est accordée. « A personne il n'est permis de prendre part à cette nourriture, s'il ne croit vrai ce que nous enseignons, s'il n'a été baptisé du baptême de la rémission des péchés ou de la nouvelle naissance, et s'il ne vit comme le Christ l'a prescrit. » *Apol.*, LVI, 1. Cf. *Didachè*, IX, 5; XIV, 1.

De cette participation au pain et à la coupe, quels sont les effets? Saint Justin les décrit d'un mot : « Par cet aliment eucharistié notre chair et notre sang sont nourris κατὰ μεταβολήν, en vue d'une transformation. » Bon nombre d'interprètes (Weizsäcker, Engelhardt, Loofs, Gœtz, Struckmann, Batiffol, Bardy) estiment que le changement obtenu pour notre chair et notre sang, c'est l'acquisition de l'immortalité. Prétendre qu'il est parlé ici de la simple digestion naturelle (Réville), c'est vouloir que Justin ait exprimé sous une forme presque incompréhensible une pensée très simple et sans intérêt. Au contraire, l'autre interprétation se justifie pleinement. Il est naturel que la chair du *Logos* incarné dont parle l'apologiste confère à celui qui la reçoit ses propriétés. Goguel, *op. cit.*, p. 275. Ce don est d'ailleurs celui sur lequel l'attention se porte alors avec complaisance : Justin est l'écho d'Ignace, *Eph.*, XX, 2 : φάρμακον ἀθανασίας; de la *Didaché*, X, 2 : ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας. Cf. Joa., VI, 51-59.

A côté de cette immortalité du corps, se placent les effets proprement dits du sacrifice. Il loue Dieu et glorifie son nom. *Apol.*, LXV, 3; *Dial.*, XLI, 1. Il lui rend grâces pour le bienfait de la création et la grâce de la rédemption. *Apol.*, LXV, 3, 4, 5; LXVII, 5; XLI, 1; LXX, 4. Puisqu'il est agréable à Dieu et accepté par lui, *Dial.*, CXVII, 1, il est apte à obtenir à tous et à chacun ce qu'ils ont demandé pour eux et pour autrui : *bonne vie et salut*, *Apol.*, LXV, 1, et la continuation des dons pour lesquels le président a remercié. *Dial.*, XLI, 1.

k) Par les diacres on envoie aux absents leur part du pain et du vin de l'eucharistie. Apol., LXVII, 5, cf. *Apol.*, LXV, 4. — Cette coutume atteste combien la célébration de l'eucharistie est un rite de toute l'Église, accompli par le président au nom de chacun et auquel chacun doit participer.

l) La collecte. — C'est sans doute d'elle qu'il est parlé en la phrase finale de la description de l'eucharistie qui suit le baptême : « Ceux qui possèdent secourent tous ceux qui sont indigents. Nous nous assistons toujours les uns les autres. » LXVII, 1. La seconde relation est très claire, très précise : « Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent (bien le faire) donnent chacun ce qu'il veut selon son gré; ce qu'on recueille ainsi est porté à celui qui préside et il secourt les orphelins et les veuves, et ceux qui sont dans l'indigence par suite de la maladie ou de toute autre cause, et ceux qui sont dans les chaînes et les étrangers qui sont de passage. Bref, il a cure de quiconque est dans le besoin. » LXVII, 6.

Le texte se suffit. Il y a des aumônes et non une agape. Elles ne sont pas obligatoires et chacun donne ce qu'il veut. Ce qui est recueilli par les collecteurs est porté par eux à celui qui préside, à l'évêque, et c'est lui qui secourt les malheureux de toute catégorie. L'acte est lié au sacrifice du pain et de la coupe. Il le complète et l'achève. Justin a mis en relief le côté social de l'eucharistie. L'assemblée est une cérémonie qui relie les fidèles entre eux. Cette union est favorisée par la rencontre en un même lieu de tous les chrétiens. Ils sont réunis en qualité de *frères*. Ils se donnent le baiser de paix et ainsi se réconcilient ou se rapprochent davantage s'il est besoin. Il y a communauté de foi. Tous prient ensemble pour tous, d'abord pour chacun des assistants, mais aussi pour les membres de l'Église qui sont absents. Le peuple entier s'unit au président qui fait les prières et l'action de grâces (l'eucharistie) au nom de chacun et de la collectivité; chacun et la collectivité répond : *Amen.* Tous les assistants participent à un même banquet spirituel, tous reçoivent le même aliment, le *Logos*, fait chair pour passer en notre chair. Cet aliment est envoyé aux absents afin qu'eux aussi soient unis à l'Église.

L'exercice de la charité se trouve donc tout à fait à sa place. Puisque les chrétiens sont frères, ils le deviennent davantage, ils fraternisent en mettant leur bien en commun. Ainsi encore ils observent le précepte du Maître : « Faites ceci en mémoire de moi. » A ses disciples Jésus a donné la nourriture de la cène, sa chair et sa personne. Les chrétiens offrent du pain et ils s'offrent eux-mêmes aux indigents.

Wetter, on le sait, veut aller beaucoup plus loin et faire de cette offrande le sacrifice chrétien primitif. Chacun, à l'origine, apportait pour la cène chrétienne les mets à consommer. Afin de prévenir ou de corriger les abus, dont parle I Cor., XI, 20 sq., on transforma ces libres apports individuels en une offrande collective et rituelle qui, devenant avec le temps toujours plus solennelle et se surchargeant d'actions de grâces, de *memento* des donateurs, de supplications pour eux et pour autrui, prit la forme d'un sacrifice. En ce passage on saisirait une trace du rite primitif, du sacrifice alimentaire.

En vérité, il est difficile de trouver une affirmation qui démente davantage les textes. Quiconque lit le *Dialogue* constate aussitôt que, pour Justin, le sacrifice, c'est l'action de grâces sur le pain et la coupe, que ce sacrifice est le seul prescrit, le seul agréable à Dieu. Ces affirmations sont répétées avec une insistance singulière et qui ne laisse place à aucun doute. D'autre part, si on étudie les deux récits de l'*Apologie*, on voit aussitôt que ce sacrifice de l'action de grâces du pain et de la coupe est terminé avant qu'ait lieu la collecte finale. Enfin, l'examen de cette dernière prouve qu'elle n'est pas un sacrifice. A cet acte de charité Justin ne donne même pas ce titre en un sens métaphorique, comme le font parfois l'Écriture et les écrivains catholiques anciens et modernes. Il ne parle que de *secours*, d'*assistance*, de *dons*, de *collectes*. Sont évités même les mots qui pourraient être équivoques, désigner soit un acte rituel, soit une œuvre charitable, par exemple le mot *offrir*. La collecte est d'ailleurs libre : donne qui veut. Il n'y a donc pas ici un sacrifice de l'assemblée chrétienne, une oblation de tous les fidèles.

Il est vrai qu'en un autre endroit de la même *Apologie*, au c. XIII, Justin opposant les coutumes chrétiennes aux usages juifs ou païens écrit : « On nous a en effet appris que cette seule manière de l'honorer est digne de lui : à savoir de ne pas détruire

par le feu ce qui a été créé par lui pour notre nourriture, mais de nous l'*offrir* pour nos besoins et ceux des pauvres et, l'âme reconnaissante, de le célébrer par des cérémonies spirituelles et des hymnes. » Mais, comme nous l'avons montré, il n'est pas certain que ce chapitre parle de l'eucharistie : l'opinion contraire semble bien établie. Peu importe d'ailleurs : On le voit par tout le contexte, les dons de Dieu que s'*offre* le chrétien à lui et à ses frères, au lieu de les offrir à Dieu, ce sont les animaux qu'il mange ou dont il donne une part au prochain, au lieu de les sacrifier, de les détruire par le feu. Rien ici ne permet de découvrir de prétendus sacrifices d'offrandes alimentaires qui auraient lieu à l'assemblée chrétienne. En ce texte, Justin « raille les sacrifices païens, les effusions de sang, les libations et les offrandes d'encens; il leur oppose l'usage droit des créatures sanctifié par la distribution des aumônes et les prières d'action de grâces au Créateur. Les offrandes alimentaires ne sont pas mentionnées. » Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. v, Louvain, 1927, p. 112. De ce que dit Justin des collectes qui suivent l'assemblée eucharistique, LXVII, 6, écrit Vœlker, *op. cit.*, p. 132, on ne peut rien tirer en faveur de la théorie de Wetter.

Conclusion. — A l'assemblée chrétienne, les paroles prononcées par Jésus à la cène sont redites par le président sur le pain et sur une coupe de vin mélangé d'eau. Elles en font la chair du *Logos* incarné, le sang de Jésus crucifié. Ainsi est commémorée la mort du Sauveur pour les hommes. Cet acte est un sacrifice, celui qui a été prédit par Malachie et institué par Jésus, celui qui est en usage chez les chrétiens dans tout l'univers, le seul qui soit agréable à Dieu. C'est en effet celui qui loue et glorifie son nom, celui qui constitue l'action de grâces, l'*eucharistie*, pour tous les bienfaits, bienfaits de la création comme de la rédemption. C'est donc celui auquel les chrétiens assistent chaque dimanche, celui auquel on ne peut participer si on ne professe pas la vraie foi, si on n'a pas été baptisé, si on ne mène pas une vie conforme à la loi chrétienne. C'est celui auquel on rattache tous les grands actes de la nouvelle religion : lecture des saints Livres, homélie, prière collective de tous pour tous, réconciliation fraternelle, aumône en faveur des indigents. C'est celui auquel chacun communie, d'abord en s'unissant au président qui prie pour tous, et en répondant *Amen* à son action de grâces, mais plus encore en recevant de la main des diacres le corps et le sang du Christ, transmis aux absents eux-mêmes pour les unir à l'assemblée : ce pain et ce vin, chair incorruptible du *Logos*, font passer dans la chair des fidèles l'immortalité.

2° *Affirmations de plusieurs apologistes de l'époque sur le caractère purement spirituel du sacrifice chrétien.* — Certains défenseurs de la cause chrétienne ont, comme saint Justin, déclaré que tout le culte, toutes les oblations des fidèles consistaient dans la prière ou la vertu. On a parfois voulu conclure de ce langage que, pour eux et leurs coreligionnaires, la cène n'était pas un sacrifice. Récemment encore, Wieland prétendait qu'Aristide et Athénagore n'avaient connu que l'offrande de la prière. *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 65. Il suffit de lire les textes pour découvrir la véritable pensée de ces apologistes.

Aristide (vers 140) déclare que Dieu « n'a nul besoin d'hosties, de libations ou d'autres objets visibles ». *Apol.*, I, cf. XIII, dans *Texte und Untersuch.*, 1893, t. IV, fasc. 3, p. 6, 32.

Athénagore (vers 176-178) écrit : « Si nous n'offrons pas à Dieu les mêmes sacrifices que vous, c'est que le Père et créateur de toutes choses n'a nul besoin du sang, de l'odeur ou de la fumée des victimes. Il est pour lui-même le parfum le plus suave, car on ne saurait ajouter à sa plénitude. Voulez-vous lui faire l'offrande la plus agréable de toutes? Essayez de connaître celui qui a étendu les cieux et les a déroulés comme une sphère immense, qui a établi la terre comme un centre et réuni les eaux dans la mer, qui a séparé la lumière des ténèbres et orné d'astres le firmament, qui a fait produire toute semence à la terre, qui a créé les animaux et formé l'homme. Qu'est-il besoin d'hécatombes pour le Tout-Puissant? Élevez vers lui des mains pures : c'est une victime non sanglante, un culte spirituel qu'il vous demande. » *Legat.*, XIII, *P. G.*, t. VI, col. 916.

Apollonius (martyr sous Commode 180-192), dans l'apologie qu'il prononça devant le tribunal et qu'on croit avoir retrouvée, tient le même langage : « Je présente un sacrifice non sanglant et pur, moi et tous les chrétiens, au Dieu qui est le maître du ciel, de la terre et de tout ce qui a souffle de vie, sacrifice qui se fait surtout par des prières. » *Texte und Untersuch.*, t. XV, fasc. 2, c. VIII, p. 98. Il souhaite aussi que son juge offre à Dieu un sacrifice de prière et d'aumône, c. XLIV, p. 126.

Dans l'*Épître à Diognète* (IIe siècle?) on lit, c. III : «... Les Juifs en croyant que Dieu a besoin de leurs sacrifices font un acte d'extravagance plutôt que de religion. Car celui qui a créé le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment... n'a nul besoin de ce qu'il donne lui-même à ses créatures : celles-ci ne peuvent s'imaginer sans folie qu'elles lui rendent un service quelconque. Si donc les Juifs croient faire grand honneur à Dieu par le sang de leurs victimes, il ne me paraissent différer en rien de ceux qui accordent le même hommage à des divinités insensibles; non moins que ces derniers, ils s'imaginent donner quelque chose à Dieu qui n'a besoin de rien. » Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 394.

Minucius Félix (entre 175 et 197, si on estime l'*Octavius* antérieur à l'*Apologétique* de Tertullien; — après cette date, si on admet l'hypothèse contraire) fait une observation semblable. « Offrirai-je au Seigneur comme hosties et victimes ce qu'il a produit à mon usage de telle sorte que je lui renvoie son bienfait? C'est de l'ingratitude. Puisque l'hostie à offrir c'est une âme bonne, une intelligence pure et un langage sincère, celui donc qui observe l'innocence, supplie Dieu. Qui respecte la justice, présente à Dieu une libation; qui s'abstient de la fraude, se rend Dieu propice et qui arrache un homme au péril, immole la meilleure victime. Voilà nos sacrifices, voilà ce qui est voué à Dieu. » *Oct.*, XXXII, *P. L.*, t. III, col. 354.

On le voit à la seule lecture, ces textes n'établissent nullement que la cène chrétienne n'est pas un sacrifice. Ils affirment que Dieu n'a besoin ni de sang, ni de libations, ni d'aucun être matériel; que nous n'avons pas à lui rendre ce qu'il a tiré du néant pour notre usage; que nul objet sensible n'est digne de sa majesté; qu'en un mot rien de créé ne saurait lui être offert (Aristide, Athénagore, Épître à Diognète, Minucius Félix). Mais à la cène, les chrétiens ne présentent pas à Dieu du pain vulgaire et une coupe banale de vin. C'est la chair, c'est le sang du Fils de Dieu et non ceux d'une créature qui sont l'objet de l'oblation. On n'attribue donc pas au Très-Haut le désir ou le besoin de se nourrir à la manière des mortels. On n'a pas la prétention de l'enrichir d'un objet qui lui manque, de lui rendre le plus léger service ou d'augmenter sa perfection, son bonheur. On ne rejette aucun de ses bienfaits : le chrétien communie à la chair et au sang du Christ en les offrant à Dieu. Les apologistes ne condamnent donc nullement le sacrifice de l'autel.

De même, s'ils s'accordent à désapprouver toute oblation sanglante, toute offrande faite par la main des hommes (Athénagore, Apollonius, Épître à Diognète), ils ne disent rien qui désapprouve le rite en sage dans l'assemblée chrétienne, rite qui ne comporte la mise à mort d'aucun être vivant, rite qui requiert sans doute l'action d'un officiant créé, mais qui pourtant s'opère en réalité, comme le dit saint Justin, par Jésus-Christ et en son nom.

Enfin, l'éloge par les apologistes de sacrifices non sanglants et d'oblations mentales, l'affirmation que pour les chrétiens l'unique offrande c'est la prière, la foi ou d'autres vertus (Athénagore, Apollonius, Minucius Félix) ne contredisent nullement la thèse de l'existence du sacrifice de la messe. Des hommes Dieu n'attend et il ne peut obtenir que des supplications, des louanges et des actes de vertus. Déjà sous l'Ancienne Loi, on les appelait des sacrifices et les apologistes en leur donnant ce nom ne faisaient que commenter nos saints Livres. Dans l'eucharistie il y a aussi une opération morale, l'acte par lequel on offre la chair et le sang de Jésus; on peut donc l'appeler une prière, car c'est par une prière qu'elle s'accomplit. Ce qui est agréable à Dieu, ce n'est pas le corps en tant que corps, le sang comme sang, mais ce corps et ce sang unis à l'âme de Jésus, à ses dispositions intérieures, à sa sainteté. Enfin les fidèles et l'officiant lorsqu'ils assistent à cet acte ou en sont les ministres ne peuvent plaire à Dieu que s'ils se présentent avec leur foi, leur piété, leur vertu. Cf. Lebreton, *Diction. apolog.*, art. *Eucharistie*, t. I, col. 1576-1577. De la Taille, *op. cit.*, p. 228-229; Lamiroy, *op. cit.*, p. 269 sq.; Brinktrine, *op. cit.*, p. 111 sq.

On est bien obligé d'admettre la justesse de ces remarques si on se souvient du langage de saint Justin. Lui aussi, il s'exprime comme les autres apologistes et cependant pour lui l'eucharistie est un sacrifice, celui qui remplace les oblations rituelles de l'Ancienne Loi et qui a été institué par Jésus-Christ. Bien plus, comme on l'a fait justement remarquer, on trouverait chez des écrivains chrétiens postérieurs d'un ou de plusieurs siècles et qui, de l'aveu de tous, voient dans la messe un sacrifice proprement dit et non pas seulement une prière, des déclarations tout à fait semblables à celle des apologistes sur le culte purement spirituel des chrétiens. De la Taille, *op. cit.*, p. 228, nomme par exemple saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Éphrem, Théodoret et, parmi les Latins, saint Hilaire et Zénon de Vérone.

Pourtant une question se pose. A ceux qui les accusent de n'avoir pas de sacrifice, pourquoi les apologistes ne répondent-ils pas : Nous en avons un, l'eucharistie?

Recourir à la loi de l'arcane parut longtemps commode. Mais son existence à cette époque n'est pas démontrée. Voir Batiffol, art. ARCANE, t. I, col. 1738 et sq. D'ailleurs, Justin ne cachait rien à personne. On peut toutefois admettre que, par prudence ou religion, d'autres apologistes se tenaient sur la réserve et craignaient de livrer les choses saintes aux chiens. Il faut avouer d'ailleurs qu'il n'était pas facile d'expliquer à des païens comment l'eucharistie était un sacrifice. Aux fidèles des idoles qui leur offraient des mets ou des parfums pour les satisfaire ou capter leur bienveillance, comment faire comprendre l'oblation à un Dieu invisible d'un corps invisible et mis à mort depuis des années? La réplique eût aussitôt surgi : Ce sacrifice n'en est pas un.

Il est une dernière explication. L'histoire est d'accord avec la théologie catholique pour affirmer que les chrétiens ont peu à peu acquis des connaissances progressivement plus claires et moins imprécises, plus explicites et moins discutées de vérités révélées dès l'origine, mais qui n'étaient pas textuellement affirmées dans l'Écriture ou enseignées en termes exprès par les Apôtres. A l'époque des premiers apologistes, les fidèles possédaient les écrits de Malachie, les évangiles et les lettres de saint Paul. Dès l'origine, les chrétiens rompaient le pain et participaient à la coupe eucharistique, ils le faisaient en mémoire de Jésus pour rendre grâces, commémorer la passion et participer au corps et au sang immolés sur la croix. De ces textes, de cet usage, Justin et Irénée concluaient sans hésiter que le repas religieux chrétien est un sacrifice proprement dit. Leur langage prouve que beaucoup de leurs contemporains tiraient la même conclusion. Mais ce corollaire se dégageait-il avec la même évidence dans l'esprit de tous les fidèles? Puisque ni l'Écriture, ni le symbole de foi ne disaient en termes formels : *L'offrande du pain et du vin par l'évêque ou le prêtre est un sacrifice,* il est tout naturel d'admettre que cette vérité n'était pas alors aussi clairement perçue, aussi explicitement admise, aussi universellement professée qu'elle le deviendra un peu plus tard, par exemple à l'époque de saint Cyprien. Si donc certains apologistes ne l'opposaient pas aux païens, c'était peut-être parce qu'eux-mêmes ne la connaissaient pas avec certitude, ou parce que cette notion n'étant pas explicitement professée par tous, ils ne pouvaient la présenter comme la pensée commune à tous ceux qu'ils défendaient. Brinktrine, *op. cit.*, p. 126.

Au contraire, ils devaient tout naturellement être portés à réfuter leurs adversaires en leur montrant que la Divinité ne réclame ni nourriture ni parfum. Cette idée leur était très familière. On la trouve en des textes scripturaires d'une ironie et d'une force inoubliables pour qui les a lus. Ps. XLIX (Vulg.) 8-14; L, 17-18; Is., I, 12-13; Jerem., VI, 20; Amos, V, 22.

Venus du judaïsme ou du monde païen, les premiers chrétiens devaient se répéter souvent à eux-mêmes ces pensées pour se démontrer qu'en réalité ils n'étaient pas athées. De semblables notions se trouvaient d'ailleurs chez les philosophes grecs, surtout chez les stoïciens. Cf. Rohr, *Griechentum und Christentum*, dans *Bibl. Zeitfragen*, v^e Folge, fasc. 8, p. 16 sq., Munster, 1912; Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, dans *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* de Bäumker, t. XIII, fasc. 2-4, p. 238 sq., Munster, 1914. Or, les apologistes de cette époque étaient moins des avocats que des philosophes. Donc ils philosophaient, aux païens ils opposaient les penseurs païens : c'était de bonne guerre. Aucun moyen ne leur paraissait meilleur pour fermer la bouche aux ennemis du nom chrétien. Brinktrine, *op. cit.*, p. 125.

3° *Saint Irénée* († vers 202-203; le *Contra hæreses* a été composé entre 180 et 198).

1. *Les textes.* — L'évêque de Lyon est amené à parler à plusieurs reprises du sacrifice chrétien, mais il est quelques passages où il en traite *ex professo.*

a) *Cont. hæres.*, l. IV, c. XVII, n. 4-6, *P. G.*, t. VII, col. 1023-1024. — Le texte est tout à fait classique et de capitale importance : Les Juifs n'ont pas compris quels sacrifices Dieu réclamait, mais Jésus par l'institution de l'eucharistie a enseigné la nouvelle oblation. En recommençant le geste du Maître, l'Église réalise la prophétie de Malachie.

b) *Cont. hæres.*, l. IV, c. XVIII, n. 1-6, col. 1024-1029. — Le texte est plus important encore, car il esquisse toute une théorie du sacrifice, soit en général, soit chez les Juifs, soit chez les chrétiens. L'offrande faite à Dieu ne vaut que pour autant qu'elle est le signe des dispositions intérieures. En particulier elle doit manifester une foi parfaite et sans contamination d'hérésie. Les diverses aberrations doctrinales des sectes contemporaines sont en contradiction avec les pratiques mêmes du sacrifice eucharistique.

c) *Cont. hæres.*, l. IV, c. XXXIII, 2, col. 1073. — Incompatibilité entre le marcionisme et la doctrine sur l'eucharistie.

d) *Cont. hæres.*, l. V, c. II, 2-3, col. 1124-1127. — Incompabibilité entre les hérésies qui nient la résurrection de la chair et la doctrine sur l'eucharistie.

A ces textes il convient d'ajouter la *Lettre au pape Victor*, relative à l'affaire quartodécimane, conservée par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, n. 12 sq., *P. G.*, t. XX, col. 500 sq. Elle rapporte la visite faite par Polycarpe au pape Anicet et comment, malgré la persistance du dissentiment sur la question pascale, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, ce que l'on traduit d'ordinaire : « Anicet céda (la célébration de) l'eucharistie à Polycarpe. » — La même lettre rapporte que les anciens papes restaient en bons rapports avec les tenants de l'usage asiatique et leur envoyaient l'eucharistie. *Ibid.*, col. 505.

2. *Doctrine de saint Irénée.* — *a*) *Analyse : les diverses affirmations doctrinales.* — Relevons d'abord les affirmations de saint Irénée sur le sens desquelles aucune discussion ne semble possible. Dans le rite chrétien de l'eucharistie figurent du pain et une coupe. *Cont. hæres.*, IV, XVII, 5; XVIII, 4; XXXIII, 2; V, II, 2. Celle-ci contient du *vin*. Irénée parle du *cep de la vigne* qui produit la matière de l'eucharistie. V, II, 3. A ce vin est ajouté un autre élément qu'Irénée ne nomme pas, mais qui évidemment est de l'eau : il parle plusieurs fois du *mélange* de deux liquides dans la coupe. IV, XXXIII, 2; V, II, 3. Déjà il voit dans le vin une figure de la divinité; l'eau représente sans doute à ses yeux le siècle, la nature humaine. V, I, 3.

L'évêque de Lyon le répète au moins trois fois : « Le pain provenant de la terre et *recevant l'invocation de Dieu*, n'est plus du pain ordinaire, mais l'eucharistie, composée de deux éléments, l'un terrestre et l'autre céleste. » IV, XVIII, 5. « Le calice avec son mélange et ce dont on a fait du pain *reçoivent la parole de Dieu et deviennent l'eucharistie*, corps du Christ. » V, II, 3. « Le cep de vigne et le grain de blé donnent des mets qui *recevant la parole de Dieu* deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. » V, II, 3. Sur le sens des mots « parole ou invocation de Dieu », voir art. ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, col. 233. Ce qui est sûr, c'est que l'effet produit ne saurait être attribué à la récitation de n'importe quelles paroles. Il y a « une prière arrêtée et traditionnelle ». Batiffol, *op.. cit.*, p. 182. Il semble nécessaire d'admettre qu'elle est la même partout, puisque Polycarpe, évêque de Smyrne, venant à Rome peut y être invité par l'évêque de cette ville Anicet à y célébrer l'eucharistie à sa place. *Lettre d'Irénée à Victor.*

Les mots déjà cités nous apprennent ce qu'est l'eucharistie: *Le corps et le sang du Christ.* V, II, 3. Cette affirmation se retrouve encore ailleurs. « Le Seigneur a déclaré, écrit saint Irénée, que le pain est son corps, le calice son sang.» IV, XXXIII,2. L'évêque de Lyon reproduit les mots de I Cor., X, 16 : « La coupe est communion à son sang, le pain communion à son corps. » V, II, 2. Deux lignes plus loin, on trouve une affirmation semblable, en termes plus expressifs encore, si c'est possible : « Jésus l'a déclaré : le calice... est son propre sang, le pain... son propre corps qui nourrit notre corps. » V, II, 2. Dans le paragraphe qui suit, l'affirmation revient quatre fois : l'eucharistie est appelée « corps du Christ », il est affirmé que notre chair est « nourrie du corps et du sang du Seigneur », que notre nature s'alimente à « la coupe qui est son sang » et croît par le pain « qui est son corps »; enfin de nouveau l'eucharistie est appelée corps et sang du Christ. V, II, 3. Sur le sens précis de ces mots, voir ici art. EUCHARISTIE, col. 1129-1130, de plus Struckmann, *op. cit.*, p. 66-88; Batiffol, *op. cit.*, p. 173-183. La présence réelle du corps et du sang du Christ n'est pas douteuse.

Un tel rite n'a pu être institué que par le Christ. Irénée l'affirme : « Jésus prit du pain... rendit grâces en disant : Ceci est mon corps; il saisit ensuite la coupe... et déclara qu'elle était son sang. » IV, XVII, 5. La même affirmation se retrouve en deux autres passages, IV, XXXIII, 2, et V, II, 2. C'est ainsi que le Christ enseigna aux apôtres l'*oblation du Nouveau Testament, leur donna le moyen d'offrir à Dieu les prémices de ses créatures.* IV, XVIII, 1. Dieu veut que nous lui fassions cette offrande, IV, XVIII, 6; il faut donc que nous la lui présentions. IV, XVIII, 1.

L'*Église* obéit à cette prescription. Ayant reçu des apôtres cette oblation, elle la présente dans tout l'univers. IV, XVII, 5. Seule elle peut l'offrir. Ni les Juifs, ni les hérétiques ne sont aptes à faire cette oblation, IV, XVIII, 3, qui est vraiment « l'offrande de l'Église ». IV, XVIII, 2, 5, 6. Par cette manière de parler, Irénée n'entend pas signifier que chaque chrétien peut consacrer l'eucharistie, puisqu'à Rome, c'est l'*évêque* Anicet ou son délégué, un autre chef d'Église, Polycarpe de Smyrne, qui fait l'opération. L'eucharistie est envoyée non par des particuliers à des particuliers, mais par des presbytres, ceux de Rome, aux fidèles des Églises quartodécimanes, qui étaient de passage dans la ville. Et Irénée nomme « ceux qui dirigent l'Église » : Anicet, puis Hygin, Télesphore, Xystus. *Lettre à Victor.* fr. III. Le rôle de la hiérarchie et ses droits sont ainsi expressément signalés. Mais, parce que l'offrande est faite au nom de tous, elle apparaît comme celle de l'Église, et Irénée peut dire d'elle : « Nous la présentons, elle est notre oblation à chacun. »

C'est un *sacrifice*. Les termes déjà cités le prouvent. Les mots *offrir* et *oblation* si fréquemment employés par saint Irénée désignent vraiment chez lui un acte rituel et ils doivent s'entendre au sens littéral et technique, en usage chez les Juifs et dans le monde contemporain d'Irénée. Ces offrandes succèdent aux sacrifices d'Israël, IV, XVII, 5, et peuvent leur être assimilés : « Il y avait chez les Juifs *oblation* et il en est de même chez les chrétiens; il y avait des *sacrifices* dans le peuple de Dieu et il y en a dans l'Église. La qualité seule est changée... Ce qui a été réprouvé, ce n'est pas l'acte d'offrir. » IV, XVIII, 2. L'oblation chrétienne est celle qu'avait prédite Malachie, IV, XVII, 5, le « sacrifice pur » et qui doit être offert dans l'univers entier pour glorifier Dieu dans toutes les nations. IV, XVII, 6; XVIII, 1, 3. C'est aussi « l'oblation du Nouveau Testament », IV, XVII, 5, donc celle qui primitivement a fondé et qui maintenant commémore l'alliance conclue dans le sang de Jésus entre Dieu et son peuple nouveau.

Aussi ce sacrifice glorifie-t-il le Père par Jésus-Christ. IV, XVII, 6. Notre offrande rend honneur à Dieu et lui prouve notre affection. IV, XVIII, 2. Par elle, nous lui faisons *action de grâces* pour ses bienfaits, IV, XVII, 1, XVIII, 1, 3, 4, 6, en lui présentant les prémices des créatures, IV, XVIII, et même en lui donnant tous nos biens. IV, XVIII, 2.

Mais offrir ainsi au Très-Haut un tribut qui lui est agréable, c'est pour nous-même un honneur et un profit, IV, XVIII, 1, 3; en retour, Dieu nous accorde ses bienfaits. IV, XVIII, 6. Ainsi le sacrifice *sanctifie* la création, IV, XVIII, 6; en y participant par la communion, notre chair reçoit la vie et l'immortalité. V, II, 3. Cette dernière vérité est une de celles sur lesquelles l'évêque de Lyon insiste davantage. Enfin le sacrifice symbolise et entretient l'unité de l'Église. *Lettre au pape Victor.*

Pour que ses heureux effets soient obtenus, des

dispositions morales sont nécessaires. Comme don de l'Église, le sacrifice nouveau est agréable à Dieu, car elle l'offre « avec simplicité ». IV. XVIII, 4. Il n'y a pas opposition entre sa croyance et son sacrifice, contrairement à ce qui se passe chez les sectes hérétiques. IV, XVIII. 5. A leur tour, les fidèles doivent offrir les prémices des créatures avec une doctrine pure et une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité. IV, XVIII, 4. Il faut qu'ils craignent Dieu et qu'ils aient à l'égard du prochain les sentiments requis. Enfin, ils sont tenus de présenter leurs oblations non à la manière des esclaves, mais comme des enfants, avec joie, et générosité, librement. IV, XVIII, 2. Dieu veut qu'ils offrent ainsi fréquemment et sans cesse leurs dons à l'autel et dans le temple du ciel. IV, XVIII, 6.

Sur les rites de l'assemblée chrétienne, Irénée ne donne pas beaucoup d'indications. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 36, 37. Il met en relief les trois principaux actes : l'offrande, la récitation de la parole de Dieu qui fait du pain le corps du Christ, et enfin la communion qui donne l'immortalité à notre chair.

b) La conception du sacrifice chrétien dans Irénée : erreurs de Renz, Wetter et Wieland. — Il serait difficile de contester ce que nous venons de relever. Tout est parole formelle de saint Irénée lui-même. Mais un problème difficile se pose : Qu'est-ce qui constitue pour lui le sacrifice pur de la Nouvelle Loi?

Parce que l'évêque de Lyon répète avec insistance que l'eucharistie donne à notre chair l'immortalité, Renz, *op. cit.*, t. I, p. 191 sq., conclut que pour lui le sacrifice est dans le repas, ou du moins dans sa préparation. Nulle part on ne trouve dans Irénée pareille proposition. A coup sûr, il se plaît à montrer dans le corps du Christ un principe de résurrection et de vie éternelle pour notre chair. V, II, 2-3. Mais il signale en cette efficacité un fruit de la communion et non un sacrifice. Au contraire, tout lecteur des c. XVII et XVIII du l. IV ne peut s'empêcher d'observer qu'Irénée parle sans cesse d'*oblation*, et que ce mot est pour lui synonyme de *sacrifice*. Il le dit d'ailleurs en termes formels : « Jésus prit du pain, rendit grâces et dit : ceci est mon corps. De même il saisit la coupe et déclara qu'elle était son sang. C'est ainsi qu'il enseigna *la nouvelle oblation du Nouveau Testament* et qu'il donna le moyen d'*offrir* à Dieu les prémices de ses créatures. C'est de cet acte que parle le prophète Malachie lorsqu'il prédit le *sacrifice* pur et universel. » Cf. Rauschen, *op. cit.*, p. 68. Il serait facile d'apporter d'autres preuves à l'appui de cette proposition.

Un second problème se pose aussitôt : Quel est l'objet ainsi offert à Dieu? Afin d'établir que le sacrifice chrétien primitif était une simple oblation alimentaire, l'offrande des mets nécessaires au repas sacré des fidèles ou utiles aux indigents, Wetter. *Das christliche Opfer*, Gœttingue, 1922, p. 92 sq., croit pouvoir s'appuyer sur le témoignage de saint Irénée, IV, XVII, 5-6; XVIII, 4, 5, 6.

Mais il est évident pour tout lecteur des textes allégués que l'évêque de Lyon ne fait pas offrir à Dieu le simple sacrifice des aliments qui sont présentés au Très-Haut. *Le pain devenu le corps, la coupe devenue le sang du Seigneur*, telle est, d'après Irénée, la nouvelle oblation du Nouveau Testament. IV, XVII, 5. Il ajoute que le sacrifice pur prédit par Malachie fait glorifier Dieu par Notre-Seigneur dans tout l'univers, IV, XVII, 5-6 : de telles expressions ne s'expliquent pas si l'offrande des chrétiens consiste uniquement dans la présentation de mets utiles au repas collectif des fidèles. Les chrétiens, dit encore Irénée, offrent au Seigneur « tout ce qui est à eux », IV, XVIII, 2 : ces mots ne sont pas d'une interprétation facile, mais il est sûr qu'ils désignent tout autre chose que le sacrifice d'un peu de et de pain vin. Autre opposition entre ce texte et l'interprétation de Wetter : les buts assignés à l'offrande chrétienne, honorer Dieu, lui rendre grâces et lui témoigner de l'affection, IV, XVIII, 1-4, diffèrent de la fin proposée par le critique moderne : apporter les mets de la cène. Et puis, comment expliquer l'invitation faite aux chrétiens de faire parvenir leurs dons « sur l'autel céleste », IV, XVIII, 6, s'ils n'offrent que du pain et du vin! Sans doute, Irénée parle sans cesse de l'oblation des prémices; mais il ajoute aussitôt que ces créatures deviennent le corps et le sang du Seigneur, et c'est ainsi en qualité de *prémices* du monde régénéré qu'elles sont présentées à Dieu. Ce mot convient à merveille pour désigner le Christ, « premier-né d'un grand nombre de frères », Rom., VIII, 29, « premier-né de toute créature », Col., I, 15, « premier-né d'entre les morts », Col., I, 18, « premier-né du Père introduit par lui dans le monde ». Hebr., I, 6. Ce n'est pas au pain et au vin en tant que créatures que convient ce terme de prémices auquel Irénée semble attacher tant d'importance. De la Taille, *op. cit.*, p. 209-212.

Pourtant, au c. XVIII du l. IV, s'il faut en croire Wetter, Irénée semble ne plus penser au corps et a sang du Christ. IV, XVIII, 3 sq. Il ne le mentionne plus. Les fidèles deviennent les sacrificateurs. *Si quis... offerre tentaverit.* Mais il n'est pas possible d'isoler deux ou trois phrases de tout ce qui les précède et des autres affirmations très claires d'Irénée sur l'offrande de l'eucharistie, corps et sang du Seigneur. Au reste, l'évêque de Lyon n'affirme nullement ici que tout chrétien est prêtre. En ce morceau il traite des dispositions intimes nécessaires au fidèle pour que son oblation soit agréée de Dieu : donc, il est naturel qu'à cet endroit Irénée ne parle pas du corps et du sang du Christ. Si, en quelques phrases, il ne parle plus de la chair du Sauveur, ce n'est nullement pour lui substituer le pain et le vin, mais bien pour exposer soit les enseignements de l'Écriture, soit des principes moraux sur ce qui donne sa valeur au sacrifice. Wetter lui-même d'ailleurs semble s'en apercevoir, et il avoue que dans Irénée on trouve en germe toute la doctrine sur le sacrifice. Voir Coppens, *op. cit.*, p. 109-110, 119.

Wieland a bien compris que, pour Irénée, les prémices à offrir, c'est le pain et le vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il accuse l'évêque de Lyon d'avoir été un novateur. Avant lui, on ne connaissait qu'un sacrifice véritable et proprement dit, celui de la croix, une seule victime et un seul prêtre, le Christ. Les fidèles n'offraient que des oblations spirituelles : actions de grâces, prières, vie sainte. Le corps et le sang du Christ n'étaient pas présentés à Dieu par l'homme, mais donnés par Dieu à l'homme. Avec saint Irénée tout change : il fait abstraction de la mort du Christ sur la croix. Désormais le chrétien devra présenter à Dieu un objet visible; ce sera le pain et la coupe, corps et sang du Christ, prémices de la nature régénérée.

Soutenir que saint Irénée oublie le mystère de la croix ou ne fait pas à la rédemption la place qui lui revient, c'est nier l'évidence. Nous n'avons pas à exposer ici la sotériologie de l'évêque de Lyon : elle n'est pas laissée dans l'ombre, forme un tout important et se rattache à l'enseignement soit des Livres saints, soit des premiers écrivains chrétiens,

Même quand sainr Irénée parle de l'eucharistie et de l'offrande des prémices, il se garde bien d'oublier la croix. Deux fois il le déclare : le pain et le vin, corps et sang du Christ sont l'oblation du Nouveau Testament. IV, XVII, 5. Ces mots rappellent évidemment les paroles de Jésus au repas d'adieu : « Ceci est la coupe de *l'alliance.* » Irénée fait allusion au sang du Calvaire dans lequel fut scellé le pacte conclu entre

Dieu et son nouveau peuple. C'est encore à ce mystère que pense l'évêque de Lyon quand il compare les sacrifices des Juifs à ceux des chrétiens : les premiers étaient des oblations d'esclaves, les seconds sont des offrandes de créatures libres. Or, on sait que d'après saint Irénée la rédemption a payé la *rançon* de notre liberté. Il faut donc admettre que, dans sa pensée, le sacrifice chrétien de prémices est celui qu'offre un monde racheté par le Christ. Il n'aurait pas été possible sans l'incarnation et la mort du Seigneur. Irénée lui-même d'ailleurs affirme la connexion des mystères du salut et de l'eucharistie : « Si la chair n'est pas sauvée, le Seigneur ne nous a pas rachetés avec son sang, et ainsi la coupe de l'eucharistie n'est pas communion à son sang. » Irénée insiste sur cette pensée. Il la répète deux fois encore au même endroit : « Le Verbe de Dieu vraiment incarné nous a rachetés en son sang... Nous avons en Jésus par son sang la rédemption avec la rémission des péchés. » V, II, 2. On voit par ce développement que l'offrande de l'eucharistie fait passer dans la chair et le sang de l'homme, avec la chair et le sang du Rédempteur les fruits de sa mort : la vie éternelle.

Il reste vrai qu'Irénée parle sans cesse de la création. Il ne peut pas dire que nous offrons à Dieu quelque chose, et il est incapable de mentionner l'eucharistie sans faire observer que cette oblation, ce corps et ce sang du Christ, viennent du pain et du vin, de fruits de *notre* sol, d'êtres de *notre* monde, tirés du néant par Dieu et qui lui appartiennent. — Cette insistance, qui est une véritable nouveauté, s'explique fort bien. Irénée écrit contre des hérétiques. Certains, les marcionites, prétendaient que le Père n'était pas l'auteur de ce monde. Irénée leur pose cette question : « Pourquoi faites-vous l'eucharistie? Pourquoi offrez-vous au Père ce qui n'est pas à lui, des êtres de notre monde créé, et dont vous semblez croire qu'il est cupide? » D'autres hérétiques, les valentiniens, vilipendaient notre univers qui serait œuvre de faiblesse, d'ignorance et de passion : mais alors, leur fait observer l'évêque de Lyon, puisque l'eucharistie est une de ces créatures que vous méprisez, pourquoi l'offrez-vous à Dieu? Le grand adversaire des gnostiques est hanté par le souvenir de ces erreurs, voilà pourquoi il fait ce à quoi n'avaient pas besoin de penser les écrivains antérieurs : il ne nomme ni les dons ni l'eucharistie sans ajouter : « ils sont partie de la création, et partant ils condamnent votre erreur. »

Aux hérésies nouvelles, Irénée oppose donc une manière toute nouvelle de présenter une doctrine des plus anciennes et que le christianisme avait héritée des Juifs, celle de la création. Les écrivains antérieurs ne l'oublient pas. La *Didachè*, x, 3, invite le communiant à remercier « le Maître tout-puissant qui a créé l'univers »; saint Justin nous apprend aussi que le président adressait louange et gloire au « Père de l'univers », I *Apol.*, LXV, 3 et « rendait grâces à Dieu de ce qu'il a créé le monde ». *Dial.*, XLI, 2.

Tout ce qu'on découvre en Irénée d'ailleurs, on le trouve chez ses devanciers. L'eucharistie se compose de pain et d'une coupe de vin (*Didachè*, Ignace, Justin), mélangé d'eau (Justin); qui au cours d'un acte liturgique accompli par la hiérarchie légitime (*Didachè*, Clément, Ignace, Justin) reçoivent la parole de Dieu (Justin) et deviennent ainsi corps et sang du Christ (*Didachè*, Ignace, Justin) pour être de par sa volonté (Clément, Justin) le sacrifice (*Didachè*, Justin) prédit par Malachie, sacrifice pur et universel (*Didachè*, Justin), sacrifice qui succède aux oblations d'Israël (Clément, Justin), sacrifice qui honore Dieu et lui rend grâces (*Didachè*, Clément), sacrifice qui assure ses bienfaits (*Didachè*, Clément, Ignace, Justin) et en particulier l'immortalité du corps (*Didachè*, Ignace, Justin) aux fidèles bien disposés (*Didachè*, Ignace, Justin). Irénée n'est donc pas le novateur, le révolutionnaire imaginé par Wieland. Il apparaît ce qu'il se montre toujours : le fidèle disciple du passé, de Polycarpe et des presbytres asiates, « l'homme par excellence de la tradition ». Tixeront, *op. cit.*, p. 261.

c) *La conception du sacrifice chrétien dans Irénée : première synthèse doctrinale.* — Mais, on ne peut hésiter à le reconnaître. Il y a de l'inédit en saint Irénée : la première synthèse dogmatique et morale de toutes les données éparses qu'on recueille chez ses devanciers. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Paris et Lyon, 1894, p. 8. Il pose des principes sur le sacrifice, en montre l'application dans l'Ancien Testament, puis chez les chrétiens.

a. *Principes généraux sur les sacrifices.* — A un roi, on offre des dons pour lui faire honneur et lui témoigner de l'affection. Dieu est l'auteur, le maître du monde. Certes, il n'a nul besoin de nos présents, Irénée ne cesse de le redire, mais nous avons besoin de lui offrir quelque chose, afin de n'être ni ingrats ni stériles. IV, XVIII, 1-6. Ainsi nous sommes tenus de l'honorer, de rendre grâces à sa souveraineté, de lui prouver notre amour. IV, XVIII, 1, 2, 6. Il faut donc que l'homme ne se présente pas devant le Très-Haut les mains vides : nous devons lui offrir les prémices de la création. IV, XVIII, 1. Puisqu'il n'a que faire de nos présents, ce qui leur assure de la valeur, ce sont nos sentiments. Les sacrifices sont purs auprès de Dieu et ils le glorifient, s'ils sont offerts avec innocence et simplicité, sans hypocrisie, IV, XVIII, 1, 3; car ils sont alors à ses yeux les présents d'un ami. IV, XVIII, 3. Fussent-ils accomplis extérieurement de la manière la plus parfaite, si l'âme qui les offre est coupable, ces oblations ne peuvent qu'être réprouvées; c'est comme si, au lieu d'immoler un veau, elle sacrifiait un chien. IV, XVIII, 3. — Quand, au contraire, les dispositions intérieures sont ce qu'elles doivent être, l'homme retire pour lui-même du profit de son sacrifice. IV, XVIII, 6. Pour ce second motif encore nous devons faire des offrandes : il importe que nous ne nous privions pas des fruits à recueillir de nos dons. D'abord il est glorieux pour nous de voir nos présents agréés de Dieu. Quelque chose de l'honneur qui est rendu au Créateur, revient à la créature. Puis, par le fait qu'il rend grâces, l'homme trouve grâce. IV, XVIII, 1. Accueillies auprès de Dieu, nos bonnes œuvres nous obtiennent en récompense ses bienfaits. Ainsi on voit comment le sacrifice non seulement remercie le Très-Haut, mais sanctifie la créature. IV, XVIII, 6. Il y a là un nouveau motif pour lequel il doit être accompagné des dispositions intérieures convenables. En vain l'acte rituel est accompli selon toutes les prescriptions du cérémonial, si nous sommes coupables, il ne trompe pas Dieu qui connaît les sentiments des cœurs. Si donc le péché habite en une âme, si l'homme ne craint pas le Seigneur et n'aime pas ses semblables, comme il le doit, loin de lui être utile, l'oblation en apparence la plus parfaite ne peut que lui devenir nuisible, le rendre plus coupable et faire de lui son propre meurtrier. IV, XVIII, 3. Car ce n'est pas le sacrifice qui sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. IV, XVIII, 3.

b. *Le sacrifice de l'Ancien Testament.* — Saint Irénée montre comment se vérifiaient sous l'Ancienne Loi ces prescriptions. Dieu agréa le sacrifice d'Abel offert avec simplicité et justice; au contraire, il se détourna des oblations de Caïn, à cause de la jalousie et de la malice de son cœur. IV, XVIII, 3. Chez les Juifs il voulut qu'il y eût des sacrifices, afin de leur apprendre comment ils devaient le servir. IV, XVIII, 6. Mais ce

qu'il désirait obtenir d'eux, ce n'était pas tant les holocaustes et les oblations que la foi et l'obéissance, la justice et la miséricorde. Il le leur rappela par les prophètes, IV, XVII, 4, et leur annonça par Malachie le sacrifice pur de l'avenir. IV, XVII, 5. Lui-même leur reprocha l'hypocrisie dont ils faisaient preuve en lui offrant des dons extérieurement convenables, alors que leur conscience était souillée. IV, XVIII, 3. Ils le mirent à mort, aussi demeurent-ils incapables d'offrir désormais des sacrifices, puisque leurs mains sont pleines de sang, et puisqu'ils n'ont pas reçu le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, XVIII, 4. Le sacrifice juif a donc cessé. IV, XVII, 4.

c. Le sacrifice des chrétiens. — Mais Dieu n'a pas repoussé les offrandes et les sacrifices. Comme il y en avait chez les Juifs, il doit y en avoir chez les chrétiens. IV, XVII, 2. Jésus a institué l'oblation du Nouveau Testament, XVII, 5, lorsqu'il a dit sur du pain : « Ceci est mon corps », sur une coupe de vin trempé : « Ceci est mon sang. » IV, XVIII, 5. C'est ainsi qu'il apprit à ses disciples le moyen de lui offrir « les prémices de ses créatures ». IV, XVII, 5. Saint Irénée ne se lasse pas de répéter cette affirmation. Il la prouve : le pain et le vin sont pris dans le monde créé, où ils sont à notre usage. La parole de Dieu est prononcée sur eux et ils deviennent l'eucharistie, corps et sang du Seigneur. IV, XVIII, 5. Puisque c'est elle qu'on offre à Dieu, nous lui présentons vraiment un de ses bienfaits, IV, XVIII, 5; les prémices des créatures, IV, XVIII, 4, etc..., ce qui est le plus apte à représenter le monde nouveau. D'une part, le pain et le vin sont les aliments substantiels de la vie; d'autre part, Jésus est le premier-né des créatures par sa place dans l'univers, le premier-né des morts par l'antériorité de sa résurrection. Enfin, le pain et le vin changés au corps et au sang du Christ sont les prémices de cette terre où s'établira le royaume futur, et où croîtront d'innombrables grappes de raisin qui réclameront à l'envi le privilège d'être consacrées à Dieu dans l'eucharistie. V, XXXIII, 3. Vacant, *op. cit.*, p. 13.

Par là se manifeste la supériorité du sacrifice nouveau sur celui des Juifs : leurs oblations étaient celles des *esclaves*, ils donnaient par force, ils offraient peu afin d'obtenir beaucoup, ils accordaient la dîme. IV, XVIII, 2. Notre offrande est celle de créatures *libres* qui ont été rachetées par le sang du Christ. Donc, puisque nous lui appartenons tout entiers, nous lui donnons tout ce que nous avons avec joie et librement. IV, XVIII, 2. Nous présentons en effet au Très-Haut le monde de la matière et le monde des hommes, la « chair et l'esprit », l'élément terrestre et l'élément céleste, la créature et le Verbe qui s'offre à Dieu. IV, XVIII, 5; XVIII, 4.

Quelque sublime que soit en lui-même ce sacrifice, il exige de ceux qui l'offrent de saintes dispositions. L'Église qui a reçu le rite de la main des apôtres présente cette offrande avec simplicité. IV, XVII, 5; XVIII, 4. Il n'y a en elle aucune hypocrisie, pas d'opposition entre l'oblation extérieure et ses sentiments, sa doctrine. Le sacrifice confirme son enseignement et l'enseignement s'accorde avec son sacrifice. IV, XVIII, 5. Mais il ne suffit pas que la société comme telle soit pure pour que l'oblation le soit : tout fidèle qui veut offrir ce sacrifice doit en faire une action de grâces que rien ne dément : il est tenu d'avoir une doctrine pure, une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité. IV, XVIII, 4.

Qu'il en soit ainsi, et alors vraiment l'offrande sera le sacrifice pur annoncé par Malachie et qui doit louer Dieu dans tout l'univers. Le nom de Notre-Seigneur est, en effet, par l'eucharistie glorifié dans tous les peuples et par lui est glorifié le nom du Père. En tout lieu avec ce sacrifice pur est offert au Très-Haut l'encens, c'est-à-dire les prières des saints, IV, XVII, 6, il apparaît comme l'eucharistie, l'action de grâces par excellence. Partout notre don doit être « fréquemment et sans cesse » présenté dans le temple, sous le tabernacle et à l'autel du ciel. IV, XVIII, 6. Ainsi réapparaît une pensée qui depuis l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse semblait avoir été oubliée.

Alors il est impossible que notre bonne œuvre ne porte pas en elle-même sa récompense. IV, XVII, 4; XVIII, 6. De ce que nous offrons, nous retirons du fruit. IV, XVIII, 6. Nous présentons à Dieu le corps et le sang du Seigneur : Dieu nous les rend. Cette chair du Christ qui fut rédemptrice est une source de vie éternelle. Elle ne s'introduit donc en notre chair, et la coupe ne se glisse en notre sang, que pour sanctifier la créature, IV, XVIII, 6, et nous donner l'immortalité. V, II, 2-3. C'est ainsi que le sacrifice trouve sa place dans le plan universel de Dieu. V, II, 2. On sait ce qu'il est d'après Irénée : « Le Verbe s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire ce qu'il est. » V, præf., col. 1014. L'opération s'est développée en cinq actes : 1) en l'homme, Dieu a par la main du Verbe créé une vie faite à l'image de la sienne; 2) par le péché nous avons perdu cette vie semblable à celle de Dieu; 3) le Verbe s'est fait chair pour racheter l'homme et réintroduire en notre chair la vie divine; 4) par l'eucharistie, il fait passer en notre chair sa propre chair douée d'une vie divine et partant d'immortalité; 5) ayant reçu le corps et le sang du Christ, nous ressusciterons pour une vie éternelle. On voit la place que tient dans cette économie du salut le sacrifice qui se termine par « la communion au corps et au sang du Christ Rédempteur ». II, V, 2. Quand nous faisons notre offrande, notre chair « nourrie du corps et du sang du Christ devient un de ses membres », elle obtient la vie éternelle. Sans doute, elle sera d'abord soumise à la mort, « tombera en terre et deviendra corruption, mais ce sera pour ressusciter en son temps, par le don du Verbe, pour la gloire du Père ». V, II, 3.

Après avoir reconstitué la pensée de saint Irénée, il est permis de se demander, si jamais la notion du sacrifice est entrée dans une synthèse plus complète, plus grandiose, plus féconde en conséquences pratiques. Plus d'une expression est gauche, et il est des affirmations qui ne sont pas sans danger (l'eucharistie avec double élément, céleste et terrestre; notre corps nourri du corps du Christ) Mais l'idée maîtresse est des plus heureuses, les principes métaphysiques et les règles morales sont du meilleur aloi, et la synthèse lie étroitement toutes les données de la raison et de l'Ancienne Loi à tous les enseignements du Nouveau Testament et de l'antique tradition. Qu'on précise le langage, comme on peut le faire aujourd'hui, qu'on laisse tomber ce qui, écrit contre les gnostiques, a perdu toute actualité, et on garde une théorie du sacrifice qui peut soutenir la comparaison avec toutes celles qu'on a imaginées depuis. Cf. Vacant, *op. cit.*; A. d'Alès, *La doctrine eucharistique de saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, t. XIII, p. 24-46.

IV. EN ORIENT, JUSQU'AU MILIEU DU IIIe SIÈCLE. — 1° *Clément d'Alexandrie* († entre 211 et 216). — Nous ne signalons pas les textes dont il est impossible ou difficile d'affirmer qu'ils parlent du sacrifice chrétien au sens propre. Sans doute, quand Clément allégorise, la figure fait connaître quelque peu la réalité; mais les conclusions à dégager restent incertaines.

Clément rappelle que le Christ a institué le rite chrétien. « Le Sauveur, ayant pris du pain, d'abord parla et rendit grâces; puis, ayant rompu le pain, il le servit afin que nous mangions spirituellement.

Strom., I, x, *P. G.*, t. VIII, col. 744. Quand on renouvelle la cène, on doit employer *du pain et du vin*; la règle de l'Église, κανὼν τῆς ἐκκλησίας, le veut. Les hérétiques qui font usage d'eau sont en désaccord avec l'Écriture. *Strom.*, I, XIX, col. 813. Déjà intéressant par ce menu détail, ce court passage l'est plus encore parce qu'il appelle l'eucharistie chrétienne une προσφορά, une offrande.

Si le sens de ce mot n'est pas déterminé en cet endroit, une autre phrase de Clément nous renseigne davantage sur sa pensée : « Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Dieu Très Haut, *offrit* le pain et le vin comme une nourriture *sanctifiée* en figure de l'eucharistie. » *Strom.*, IV, XXV, col. 1369. Aucun doute ne subsiste. Cette oblation du pontife-roi de l'Ancien Testament est pour l'auteur un véritable sacrifice. Le mot « sanctifié », ἡγιασμένην, ici employé, achève de le démontrer. Déjà nous avons cru, en étudiant le IVe évangile, pouvoir lui attribuer ce sens. Joa., XVII, 19. Clément écrit ailleurs que le Christ immolé comme notre agneau pascal a pour nous été *sanctifié*, ὑπὲρ ἡμῶν ἁγιαζόμενος, en d'autres termes que sa mort sur la croix fut un *sacrifice*. *Strom.*, V, x, t. IX, col. 101. On le constatera : les Africains de la même époque entendent ainsi le mot latin *sanctificare*. Il est naturel de conclure que l'eucharistie, comme l'oblation de Melchisédech et la passion du Sauveur, est aux yeux de Clément un véritable sacrifice; quant aux déclarations de Clément relatives aux oblations spirituelles prières et vertus, seules agréables au Très-Haut, elles s'expliquent comme celles des apologistes, déjà rencontrées. Voir *Strom.*, VII, III, VI, t. IX, col. 417 sq., 439 sq.

A relever encore quelques indications liturgiques : « Ceux qui distribuent l'eucharistie, selon l'usage, invitent chacun du peuple à prendre sa part. » *Strom.*, I, I, t. VIII, col. 692 B. Sur cette communion un autre renseignement nous est donné. Le Christ parle ainsi au fidèle : « Je suis celui qui te nourrit. Comme pain, je me donne moi-même : qui me goûte ne fait plus l'expérience de la mort et chaque jour je me donne en breuvage d'immortalité. » *Quis dives salv.*, XXIII, t. IX, col. 628. Il y a donc dans l'assemblée où se célèbre l'eucharistie le *peuple* et les *officiants*. Parmi ces derniers, il en est qui sont chargés de distribuer la communion. Chacun des assistants est invité à la recevoir, non seulement par le Christ, mais encore par la hiérarchie : peut-être le distributeur usait-il déjà d'une formule consacrée, pareille au *Sancta sanctis*. Le fruit de l'eucharistie que signale Clément est celui qu'ont fait connaître tous les écrivains antérieurs: l'immortalité. Enfin, nous apprenons que ce don peut être reçu chaque jour.

Sur l'effet de cette nourriture, et sur une autre particularité du rite, on recueille des données en un développement un peu moins clair, mais précis sur ces deux points : « Double est le sang du Seigneur. Car l'un est charnel, c'est par ce sang que nous sommes rachetés de la corruption; et l'autre est spirituel, c'est par ce sang que nous sommes oints. Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc, le vin se mêle à l'eau et l'esprit à l'homme. Si le vin trempé rassasie la foi, l'esprit introduit en l'homme l'incorruptibilité. Et l'union des deux, à savoir du vin et du Verbe, est appelée eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui selon la foi y participent sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père formant mystérieusement le divin mélange de l'homme avec l'esprit et le Verbe. » *Pædag.*, II, II, t. VIII, col. 409 sq. A coup sûr, plus d'une proposition de ce morceau n'est pas facile à interpréter. Il est certain du moins qu'ici Clément atteste l'usage de mêler de l'eau au vin dans l'eucharistie. Il déclare aussi que le sang du Christ nous fait participer à l'incorruptibilité du Seigneur, nous sanctifie corps et âme.

Pour Clément donc, l'eucharistie est une *offrande* rituelle, un *sacrifice* institué par le Christ. On y renouvelle la cène, l'offrande par Jésus du pain et du vin trempé d'eau. Le rite s'opère selon un règlement fixé par l'Église et par les soins d'une hiérarchie distincte du peuple. Le fidèle qui participe à cette nourriture et à ce breuvage, *mange et boit Jésus* lui-même. Il est *sanctifié, corps et âme.* Le sang du Christ lui assure l'*immortalité.*

On a essayé d'enlever au mot *offrande*, προσφορά, le sens de sacrifice. Il désignerait la présentation par les fidèles à l'évêque des dons destinés à l'eucharistie ou au soulagement des pauvres. Wieland, *Opferbegriff*, p. 119; Wetter, *Altchrist. Liturgien*, t. II, p. 95-96. Sans doute Clément parle en maints endroits soit de l'agape, voir Völker, *op. cit.*, p. 153-160, soit des banquets spirituels du chrétien, du gnostique. Mais il ne lie pas les repas amicaux et charitables des fidèles à l'eucharistie. Völker, *loc. cit.*, p. 160-161. Pour les agapes dont parle Clément les fidèles apportent des offrandes, mais l'auteur ne dit pas qu'elles constituent le sacrifice chrétien, elles sont un acte de charité. Cet usage n'explique en rien pourquoi Clément appelle le rite qui s'opère sur le pain et le vin, une προσφορά, une *oblation rituelle*, ni pourquoi il l'assimile au *sacrifice de Melchisédech.* Wetter ne peut recourir au témoignage de Clément qu'en forçant les textes. Voir Coppens, *op. cit.*, p. 112.

Reste un autre morceau attribué au même écrivain et dont le contenu mérite l'attention. Toutefois l'authenticité n'en est pas certaine. C'est un commentaire de Luc., XV, *P. G.*, t. IX, col. 760-761. Il y est parlé « d'un veau gras qui est immolé, θύεται, veau qui est encore appelé un agneau et pas un petit, mais un très grand, l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde. Comme une brebis, il est conduit à l'immolation. C'est une victime, θῦμα, pleine de moelle, dont toute la graisse, selon la loi sacrée, est devenue la part de Dieu : tout entier il a été consacré, voué au Seigneur. Il est si élevé, si grand... qu'il rassasie ceux qui se nourrissent et jouissent de lui : car cette chair est du pain, et puisqu'elle est l'un et l'autre, elle s'offre à nous pour être mangée. Lors donc que les fils se présentent, le Père leur donne le veau qui est immolé, θύεται, puis mangé. » L'exégèse de chacun des mots de ce morceau n'est pas sans difficulté, mais le sens général ne semble pas discutable. Le Christ est présenté comme la victime qui fut immolée sur la croix, pour être à la fois offerte à Dieu et consommée par les fidèles sous la forme du pain eucharistique. C'est donc sa chair immolée en sacrifice que le Christ donnerait aux communiants. Si cette affirmation émane de Clément d'Alexandrie, elle complète fort bien ce qu'il dit de la προσφορά, de l'oblation rituelle et du sacrifice des chrétiens. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 296 sq.; De la Taille, *op. cit.*, p. 226-227.

Sur d'autres détails purement liturgiques à glaner dans Clément d'Alexandrie (lecture des prophètes et de l'Évangile, chants et hymnes, prières de supplication, baiser de paix, usage de flambeaux, *Sanctus*), on consultera Fortescue, *op. cit.*, p. 39-40; plus d'un texte allégué d'ailleurs appelle des discussions.

2° *Origène.* († 254 ou 255). — On sait que le grand docteur alexandrin cède sans cesse à la tentation d'allégoriser : il lui arrive donc de parler en un sens spirituel de l'offrande et du sacrifice, du pain et du vin, même du corps et du sang de Jésus-Christ. Ne seront pas cités ici les textes où il n'est pas certain

qu'Origène ait en vue l'eucharistie proprement dite des chrétiens.

Il affirme qu'elle est un bienfait du Christ et remonte à lui, comme à son auteur. « Si tu montes avec lui (le Sauveur) au cénacle pour fêter la Pâque, il te donne le calice de la Nouvelle Alliance, il te donne aussi le pain de la bénédiction (de l'eulogie), il te donne son corps et son sang. » *In Jerem.*, hom. XVIII, 13, *P. G.*, t. XIII, col. 489 (traduction Batiffol; texte corrigé ici par celui de l'édit. Klostermann, du *Corpus* de Berlin, *Origenes Werke*, t. III, p. 169). On relève donc, à côté de l'affirmation de la présence réelle, l'emploi de la locution biblique d'après laquelle le sang du Christ a scellé le pacte d'alliance entre Dieu et le nouvel Israël. Voir encore une allusion à l'institution, *In Matth. comment.*, 85, *P. G.*, t. XIII, col. 1734.

Le docteur alexandrin a eu l'occasion dans son traité *Contre Celse* de compléter la précédente déclaration : « Rendant grâces au Créateur de l'univers, écrit-il, nous mangeons *le pain que nous* (*lui*) *offrons* avec actions de grâces et prières pour ces dons; ils sont alors devenus un corps par la prière, quelque chose de saint qui sanctifie ceux qui en usent avec une intention saine. » *Cont. Cels.*, VIII, 33, *P. G.*, t. XI, col. 1565. « Celse, écrit encore Origène, veut que nous offrions des prémices aux démons. Pour nous, c'est à celui qui a dit : « Que la terre fasse germer la verdure », que nous offrons des prémices et que nous portons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel, Jésus, Fils de Dieu. » *Ibid.*, VIII, 34, col. 1565. « Non, nous le déclarons, ajoute-t-il, nous ne sommes pas des hommes au cœur ingrat. Sans doute, nous ne sacrifions pas, nous n'accordons pas de culte à des êtres qui sont nos ennemis, bien loin de nous octroyer leurs bienfaits. Mais à l'égard du Dieu qui nous a comblés de faveurs... nous craignons d'être des ingrats. Le signe de cette reconnaissance envers Dieu, *c'est ce pain qu'on appelle l'eucharistie.*» *Ibid.*, VIII, 57, col. 1604.

La suite de ce développement prouve mieux encore peut-être que l'oblation de cet aliment n'est pas une simple prière de louange, mais l'*acte rituel* par excellence, le *sacrifice* réservé à la divinité. « Bien plus, écrit Origène, si nous savons que les anges et non les démons sont préposés à la production des fruits de la terre et à celle des animaux, nous les louons et les déclarons bienheureux... mais nous ne leur rendons pas l'hommage qui est dû à Dieu. Car, ni Dieu, ni eux... ne le voudraient. Au contraire, ils nous approuvent beaucoup plus de ce que nous évitons de leur *offrir des sacrifices* que si nous leur en présentions. »

Ainsi les chrétiens présentent quelque chose à Dieu, et lui réservent un culte qui est pour lui seul. Il s'agit ici d'une véritable *oblation rituelle*, puisqu'elle s'oppose à celle que les païens font aux démons et aux louanges que nous rendons aux bons esprits. C'est une *offrande de prémices* : on retrouve ici le mot de saint Irénée. Elle est un *sacrifice.* Ce qui est offert, c'est le *pain de l'eucharistie.* Il est le signe de notre gratitude envers Dieu. Car la prière fait de lui un corps saint et sanctifiant : c'est à coup sûr la chair du Seigneur qui est ainsi désignée. Pendant que nous l'offrons, nous rendons grâces au Créateur de l'univers : de nouveau la pensée d'Origène rejoint celle d'Irénée. Puisque Jésus est le grand pontife du ciel, c'est par lui, en raison de sa présence à nos côtés et près de Dieu, que nous remercions le Très-Haut de ses faveurs. Mais ce pain, après avoir été offert à Dieu, est mangé par nous avec remerciements et prières. Rien de plus naturel, car ce pain nous sanctifie, à condition toutefois que notre intention soit saine. La similitude entre cette courte synthèse eucharistique et celle d'Irénée apparaît indéniable. Les idées se rejoignent et certains mots essentiels sont identiques.

Sur la manière dont l'eucharistie est efficace, Origène exprime clairement sa pensée. Ce qui sanctifie l'homme, ce n'est pas la manducation en tant que telle, c'est la conscience qu'on a en se livrant à cette opération. « Puisqu'il s'agit du pain du Seigneur, l'efficacité en est perçue par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation ne nous prive d'aucun bien, et manger ne nous fait abonder d'aucun bien; car la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions. » *In Matth.*, tom. XI, 14, t. XIII, col. 948 sq. De nouveau nous sommes en face de la pensée qu'exprimait Irénée : « ce n'est pas le sacrifice qui sanctifie l'homme, c'est la conscience pure de l'homme qui sanctifie le sacrifice. » La pensée d'Origène est semblable : il n'y a qu'une légère différence commandée par le sujet : le docteur alexandrin écrit *manger* là où l'évêque de Lyon avait mis *offrir.* Les deux idées sont connexes : *sancta sanctis.* Dans le même morceau, trois fois à quelques lignes de distance, Origène parle du pain sanctifié par *la parole de Dieu et l'invocation.* Cette locution exprime donc avec exactitude sa pensée. Déjà le témoignage de Clément d'Alexandrie invite à voir dans ce mot *sanctifié* comme un terme technique synonyme de *sacrifié.* Nous saisissons de plus ici une nouvelle similitude entre la formule d'Origène employée trois fois et celle d'Irénée, redite elle aussi à trois reprises. Les mêmes paroles doivent exprimer une pensée semblable. Cette parole de Dieu qui est une *prière prononcée sur le pain*, (cf. *Selecta in Ezechiel*, VII, 22, t. XIII, col. 793 : ἐπεύχεσθαι τῷ τῆς εὐχαριστίας ἄρτῳ) désigne sans doute les mots du Christ à la cène, encadrés dans une prière et considérés eux-mêmes comme une prière, puisqu'ils appellent le changement du pain au corps du Christ. Tel était déjà le langage de saint Justin. Batiffol, *op. cit.*, p. 278.

Autre trait de ressemblance entre Origène et Irénée. On n'a pas oublié la pensée sur laquelle insiste tant l'évêque de Lyon : le sacrifice nous *revient*, il est accueilli par Dieu qui en retour accorde ses bienfaits. Voici maintenant ce que dit Origène : « Ce que nous avons donné à Dieu, *il nous le rend*, avec ce que nous n'avions pas auparavant. Dieu exige et demande de nous qu'il ait l'occasion de donner... Debout donc prions Dieu, afin que nous soyons dignes de lui offrir les dons qu'il nous rendra, de telle sorte qu'à la place des biens terrestres, il offrira les biens célestes dans le Christ Jésus. » *In Luc.*, hom. XXXIX, t. XIII, col. 1900. Les deux écrivains chrétiens ont été amenés par l'étude de la Bible à la même conclusion. Leur langage désigne à merveille l'eucharistie sacrifice, pain qu'on offre à Dieu et qu'il nous rend; nous apportons une créature terrestre, et elle devient le Christ, nous l'offrons et recevons en retour les biens célestes, le Christ lui-même que nous mangeons.

Nous voudrions être renseignés davantage sur les effets du sacrifice. Comment le pain sanctifié et devenu un corps saint, *nous sanctifie-t-il ?* Origène ne fournit pas une longue réponse, mais elle dit tout. Parlant des pains de propositions de l'Ancienne Loi, il fait cette remarque : « Si tu reviens à ce pain qui est descendu du ciel et qui donne au monde la vie, ce pain de proposition que Dieu a proposé comme une *propitiation* par la foi en son sang, et si tu regardes cette commémoraison dont parle le Seigneur quand il dit : « Faites ceci en mémoire de moi », tu découvriras que c'est cette commémoraison seule qui rend Dieu propice à l'homme. » *In Levit.*, hom., XIII, 3, t. XII, col. 547. La formule est des plus heureuses. Irénée avait enseigné que le sacrifice nous attire les bienfaits

de Dieu; Origène expose la même idée, mais rattache en termes exprès l'effet à la cause, les fruits du sacrifice chrétien à ceux de la passion. Il trouve les mots de l'avenir : le rite est *propitiatoire* parce qu'il commémore le *sang* du Christ.

Ailleurs encore il a souligné l'union qui existe entre la passion et l'eucharistie. « Lorsque tu verras les peuples venir à la foi, les églises s'élever, *les autels recevoir non plus le sang des animaux, mais le sang précieux du Christ...* » *In Jesu Nave*, hom. II, 1, t. XII, col. 835. Il n'y a pas à se servir de ce passage pour établir l'existence chez les chrétiens d'autels proprement dits semblables à ceux qu'ont les païens : il n'y en a pas, dit Origène à Celse, ils seraient pour nous des abominations. *Contr. Cels.*, VIII, 20, t. XI, col. 1548. Mais le contexte montre qu'ici le docteur alexandrin met en parallèle les victimes juives et la victime chrétienne, Jésus, l'oblation de l'une et l'oblation de l'autre. Il ne pense pas seulement à l'immolation sanglante de la croix, mais au rite qui la commémore, à ce qui se passera, *quand les païens auront la foi.*

Une troisième fois d'ailleurs cette valeur que le rite eucharistique tient de son rapport avec la passion est affirmée par Origène : il a parlé du rite propitiatoire par le sang des animaux qui existait chez les Juifs, et il ajoute : « Mais toi qui es venu au Christ, pontife vrai, lequel par son sang t'a rendu Dieu propice et t'a réconcilié avec le Père, ne t'arrête pas au sang de la chair, mais rends-toi compte plutôt de ce qu'est le sang du Verbe et entends-le lui-même te dire : « Ce « sang est le mien qui sera répandu pour vous en vue « de la rémission des péchés. » Celui qui a été initié aux mystères connaît la chair et le sang du Seigneur. » *In Levit.*, hom. IX, 10, t. XII, col. 523. Il serait difficile de dire plus clairement que le rite chrétien remplace les sacrifices propitiatoires d'Israël, en commémorant et en faisant passer en nous le sang du Verbe, du Pontife éternel, jadis versé sur la croix et aujourd'hui offert à Dieu, comme l'était autrefois celui des victimes lévitiques.

Ainsi l'originalité de la conception d'Origène vient précisément, on le voit, de cette pensée que la cène rappelle la croix. C'est donc bien à tort que Wetter, *op. cit.*, t. II, p. 96, a cru pouvoir découvrir en Origène le prétendu sacrifice alimentaire des premiers chrétiens. Le docteur alexandrin ne connaît qu'une seule oblation : celle du pain sanctifié par la prière et l'action de grâces, devenu ainsi un corps saint et sanctifiant. On ne saurait faire d'Origène le partisan d'une conception qui n'a jamais été celle des chrétiens, et qui aurait été pour eux un scandale, celle de l'existence d'un sacrifice du pain et du vin. Comme Irénée, Origène parle d'une offrande de prémices, mais celles-ci ne sont présentées qu'après avoir été *sanctifiées*, qu'après être devenues le corps et le sang du Christ. Plus qu'Irénée même, il établit que le rite eucharistique est en rapport intime avec celui de la croix, avec l'immolation physique du Sauveur.

Cette constatation vaut la peine d'être soulignée. On sait que, d'après Lietzmann, il y aurait eu deux types primitifs d'eucharistie : l'un d'eux, représenté par l'*anaphore* de Sérapion, serait propre à l'Égypte, où Paul n'a pas créé d'Églises, s'opposerait à celui des chrétientés visitées par l'Apôtre, que l'*anaphore* d'Hippolyte nous conserverait. Or, affirme Lietzmann, dans le rite égyptien primitif, il n'y avait pas de mention de la mort du Seigneur et l'auteur n'hésite pas, pour prouver sa thèse, à voir dans la commémoraison de la passion que contient aujourd'hui l'anaphore de Sérapion une interpolation. *Op. cit.*, p. 178-180; 190-196; 238; 249 sq. On peut constater que cette audacieuse chirurgie n'est nullement justifiée par la tradition égyptienne. Ce qui caractérise au contraire la conception eucharistique d'Origène, ce qu'on ne trouve chez aucun autre écrivain ancien aussi fortement affirmé, c'est la relation entre la passion et le rite chrétien.

Il est un second trait qui donne au témoignage d'Origène son originalité. Plus que personne il insiste sur la *sainteté* de l'eucharistie. Voir Struckmann, *op. cit.*, p. 146-151. Batiffol, *op. cit.*, p. 263-269, a souligné cinq passages très importants où, dans les termes les plus clairs, le docteur alexandrin rappelle les dispositions exigées du communiant, les motive par l'Écriture et des arguments de raison, menace des pires châtiments les fidèles qui ne discerneraient pas le corps du Seigneur. Ces textes sont surtout précieux pour démontrer la présence réelle : il n'y a donc pas à les examiner ici. Mais ils confirment ce que nous savons déjà : l'eucharistie, la communion et le rite sont pour Origène la chose sainte par excellence, τὰ ἅγια. Pour dire que le pain est offert en sacrifice, Origène dit qu'il est *sanctifié.* Pour faire savoir ce qu'il devient grâce à cette opération, il affirme que c'est un corps *saint.* Enfin pour montrer quels sont ses fruits, il le présente comme sanctifiant. Les anciens Pères, même Irénée, avaient insisté surtout sur la *vie éternelle.* Par là même ils disent tout, car, si le corps du Christ fait de nous des immortels, il divinise notre chair, notre nature. Origène met l'accent sur la sainteté.

Il exige donc une grande pureté morale de quiconque approche de l'eucharistie. Le fidèle reçoit dans ses mains le corps du Seigneur, il le porte avec vénération, avec toute sorte de précaution, pour ne pas en laisser tomber la plus petite parcelle, pour que rien de consacré ne se perde. Si pareil malheur arrivait par négligence, « on se tiendrait à bon droit pour coupable ». *In Exod.*, hom. XIII, 3, t. XII, col. 391. Ce n'est pas seulement la communion faite par un pécheur qui est une faute, c'est aussi l'offrande par lui du sacrifice : « Celui-là est inconsidérément à l'intérieur du sanctuaire de l'église qui, après une union illicite, sans se soucier de l'impureté de sa personne, consent à prier sur le pain de l'eucharistie : un tel acte profane le sanctuaire et produit une souillure. » *Selecta in Ezech.*, VII, 22, t. XIII, col. 793. Qu'il s'agisse ici de la faute du ministre ou de celle du fidèle qui unit sa prière à celle du célébrant, ce qui est affirmé, c'est la sainteté requise non seulement pour communier, mais déjà pour prendre part aux mystères.

Les liturgistes ont cru pouvoir relever dans Origène un assez grand nombre d'allusions à la liturgie eucharistique : lectures de la Bible, homélie, hymnes, prières, baiser de paix, *Sanctus*, emploi d'une anaphore ayant des ressemblances avec celle de la liturgie de saint Marc et qui, comme cette dernière, comprendrait : une doxologie, des prières de louange à Dieu remercié pour la création et la rédemption, des intercessions pour toutes sortes de personnes, la demande de pardon des péchés, une doxologie finale. La communion est faite sous les deux espèces et on reçoit debout le pain consacré dans sa main, on l'emporte parfois hors de l'assemblée pour se communier. La formule : *Sancta sanctis* serait employée. On a même cru pouvoir découvrir dans certaines paroles d'Origène des formules pareilles à des textes de l'anaphore que contient la liturgie de saint Marc. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 40-45, qui fait observer avec raison qu'Origène ayant été aussi en Palestine, certains traits cités par lui peuvent être des allusions à la liturgie de ce pays.

Conclusion. — D'après Origène, les chrétiens offrent à Dieu et à lui seul une oblation de prémices, un sacrifice, celui du pain et du vin sanctifiés par la prière et l'invocation, devenus ainsi un corps saint et sancti-

fiant, celui dont le sang a été versé sur la croix pour rendre Dieu favorable aux hommes. Le rite chrétien commémore cet acte, et ainsi il acquiert une valeur propitiatoire au profit de ceux qui s'en approchent avec une conscience pure. C'est la conception d'Irénée; mais l'alexandrin souligne davantage le rapport de la cène et de la passion, et il insiste plus que personne sur la pureté requise de qui s'approche du Saint des Saints.

3° *Denys d'Alexandrie* († 265). — Dans une lettre au Pape Xyste II, Denys d'Alexandrie lui expose les scrupules d'un chrétien qui a été baptisé par les hérétiques, et qui maintenant se demande ce que vaut son baptême. « Il a entendu l'eucharistie, il y a répondu *Amen* avec les autres, il s'est présenté à la table, il a étendu les mains pour recevoir le *saint* aliment, il l'a reçu, il a participé longtemps au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ... et maintenant il n'ose plus approcher de la table et ce n'est qu'avec peine qu'il assiste aux prières... » Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, IX, *P. G.*, t. XX, col. 653. Denys attribue une telle puissance de *sanctification* à l'eucharistie qu'il croit qu'elle a en fin de compte suppléé le baptême. La description liturgique vaut la peine d'être remarquée. Il y a d'abord une prière d'action de grâces du président. Suit l'*Amen* du peuple. On se présente à la table et on étend les mains pour recevoir l'eucharistie.

Dans une autre lettre (à Basilide, cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXVI, 3) qui a été conservée par les canonistes grecs, Denys étudie la délicate question de la pureté corporelle requise du communiant. Dans l'exposé des solutions, il parle de la « maison du Seigneur », de la « table sainte » et de la manière dont était distribuée la communion : le fidèle la recevait dans sa main, puisqu'il « touchait le corps et le sang du Seigneur ». *P. G.*, t. X, col. 1281, 1284, 1288, et mieux dans C. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904, p. 102. — Enfin dans une lettre à Fabius d'Antioche, Denys est amené à dire qu'en punition de fautes très graves, par exemple de l'apostasie, les fidèles étaient excommuniés. Il raconte comment un de ceux qui avaient été soumis à cette peine, étant sur le point de mourir, obtint son pardon. Il envoya pendant la nuit son petit-fils appeler un prêtre. Celui-ci, malade, ne put venir. On remit à l'enfant une parcelle de l'eucharistie, en lui ordonnant de la mouiller et de la faire passer dans la bouche du vieillard. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629. Ainsi les aliments de la cène sont chose sacrée dont on prive les grands pécheurs. L'eucharistie est le lien qui met le fidèle en rapport avec la communauté. Enfin elle est le viatique porté aux malades et sans lequel ils ne veulent à aucun prix mourir. Sans doute il faut admettre qu'on a déjà la coutume de garder en réserve l'eucharistie.

Il est intéressant de noter combien Denys insiste sur la sainteté déjà si fortement exaltée par Origène. On refuse, très longtemps et jusqu'à la mort, l'eucharistie à un apostat; enfin on se préoccupe même de la pureté corporelle qui convient au communiant. — Un dernier détail liturgique : il semble bien que Denys fasse allusion aux prières dites pour les empereurs : « Nous vénérons le Dieu unique et créateur de toutes choses, qui a donné l'empire aux très pieux augustes Valérien et Gallien, nous lui offrons de *continuelles* prières pour leur empire, afin qu'il demeure ferme et inébranlable. » Dans Eusèbe, *H. E.*, VII, XI, 8; cf. Fortescue, *op. cit.*, p. 46.

4° *Firmilien de Césarée* († 268). — Dans sa lettre à saint Cyprien, *P. L.*, t. III, col. 1101 sq., Firmilien dénie aux hérétiques le pouvoir d'imposer les mains, de baptiser *et de faire quoi que ce soit saintement et spirituellement*, *ibid.*, 7, donc sans doute d'accomplir l'eucharistie : Tel avait été aussi le sentiment des Pères de Galatie, de Cilicie et de Cappadoce réunis au concile d'Iconium. C'est la fameuse doctrine que soutenait Cyprien et que condamna le pape Étienne.

Firmilien raconte aussi le scandale causé par une femme qui se disait prophétesse : « Fréquemment, écrit l'évêque de Césarée, elle a osé ce qui suit : faire croire que par l'invocation non méprisable elle sanctifiait le pain et faisait l'eucharistie, qu'elle offrait le sacrifice au Seigneur sans prononcer la formule sacrée de la prédication habituelle » : *Etiam hoc frequenter ausa est, et invocatione non contemptibili sanctificare panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino sine sacramento solitæ prædicationis. Ibid.*, 10. Batiffol, *op. cit.*, p. 300, propose de corriger ainsi : *Sacrificium Domino non sine sacramento solitæ prædicationis offerret*, et il donne à *prædicatio* le sens de *prex*, prière eucharistique. Firmilien dirait alors que cette femme prétendait offrir le sacrifice eucharistique en usant des paroles sacramentelles consacrées par l'usage. La proposition est ingénieuse, mais il faudrait admettre que l'évêque de Césarée redit ici ce qu'affirme déjà la phrase précédente, *invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet.* Quoi qu'il en soit, l'eucharistie est pour Firmilien un sacrifice que nous offrons au Seigneur; elle s'accomplit quand le ministre sacré *par une formule traditionnelle consacre le pain.*

Firmilien s'indigne encore contre ceux qui, après avoir reçu des hérétiques un baptême invalide, ont la témérité, par une communion illégitime, de *toucher le corps et le sang du Seigneur.* Quelle n'est pas leur faute et celle de ceux qui les admettent! » *Ibid.*, 21. Ce texte s'accorde avec celui de Denys d'Alexandrie pour nous apprendre comment était reçue la communion : on déposait le corps et le sang du Seigneur entre les mains du fidèle.

Ces quelques fragments ne permettent pas à coup sûr de retrouver ce que pouvait avoir d'original la conception de Firmilien. On peut noter toutefois qu'ici encore le concept mis en relief, c'est celui de la sainteté. On *sanctifie* le pain, il faut être sans hérésie pour qu'on puisse le *faire saintement*, et les ministres du sacrement doivent être assez *saints* pour ne pas permettre à ceux qui n'ont pas été *sanctifiés* par un baptême valide, de toucher le corps et le sang du Seigneur.

5° *Didascalie des Apôtres* (entre 250 et 300, Palestine ou Syrie). — On y relève de précieuses données sur le rite eucharistique.

Par le ministère des évêques, le fidèle « participe à la seule eucharistie de Dieu ». II, 33, édit. Funk, Paderborn, 1906, t. I, p. 116. Les chrétiens sont donc invités à se rendre aux réunions liturgiques; ils sont sans excuse si le dimanche ils ne viennent pas « entendre la parole de salut et se nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement ». II, 59, p. 172. Ils doivent apporter à l'évêque les offrandes sur lesquelles celui-ci prélève la matière du sacrifice, le reste étant destiné aux pauvres. II, 26, p. 102. Aussi l'auteur adresse-t-il à tous l'appel suivant qu'il est nécessaire de reproduire dans le texte, VI, 22, p. 376 : *Vos vero secundum evangelium et secundum Sancti Spiritus virtutem et in memoriis congregantes* (le syriaque met ce verbe à l'impératif) *vos et sacrarum Scripturarum facite lectionem et ad Deum preces indesinenter offerte, et eam quæ secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte, tum in collectis vestris quam etiam et in cœmeteriis et in dormientium exitibus, panem mundum præponentes qui per ignem factus est, et per invocationem sanctificatur, sine discretione* (sans hésitation, syr.) *orantes offerte pro dormientibus.*

A cet important passage, il faut ajouter un dernier texte où il est dit que l'Esprit qui reçoit l'oraison de

celui qui prie, est la voix qui se fait entendre dans les Écritures et sanctifie l'eucharistie. L'auteur conclut que la femme, même au moment critique du mois, ne doit pas se priver de la communion. Elle possède l'Esprit, donc elle peut recevoir le fruit de l'Esprit, *le pain sanctifié par l'Esprit.* VI, 21, p. 370.

De cet ensemble de textes se dégage tout un petit traité sur l'eucharistie. Elle est une offrande rituelle. L'auteur ne la confond nullement avec l'oblation des fidèles et l'en distingue. Il parle de l'offrande de l'eucharistie du corps du Christ et de la présentation d'un pain pur, *panem mundum præponentes.* Le sens de ce verbe n'est pas douteux, il est l'équivalent de προσφέρετε, Batiffol, *op. cit.*, p. 291; Lamiroy, *op. cit.*, p. 321, n. 2. A noter encore qu'*offrir* est employé en un endroit sans complément direct, encadré dans un contexte qui oblige à lui donner le sens de « sacrifice » *orantes offerte pro dormientibus.*

L'eucharistie se célèbre le *dimanche*, peut-être même plus souvent, puisque, dans un passage où il est parlé d'elle, on mentionne une prière qui se fait *sans cesse.* Du moins les fidèles sont sans excuse s'ils ne viennent pas à la réunion du dimanche. Le rite se célèbre dans les assemblées ordinaires à l'église, mais aussi dans les cimetières, peut-être aux funérailles, *in exitibus* (le mot est obscur, Nau, *La Didascalie*, Paris, 1902, p. 157) et aux *anniversaires* : est-ce le sens de *in memoriis?*

Les fidèles apportent des dons sur lesquels une part est réservée pour les pauvres. Une autre devient la part du sacrifice. C'est le pain cuit au feu. Il y a une *lecture* privée de la parole du salut, le dimanche du moins. Puis ont lieu des prières. C'est l'évêque qui fait l'eucharistie, mais il agit au nom de tous; aussi tous sont-ils invités à offrir avec lui : *offerte.* Il prie. L'Esprit qui déjà s'est fait entendre par les Écritures reçoit cette prière, « il sanctifie le pain » et avec lui « l'action de grâces ». On peut donc dire qu'elle est « son fruit ». Ainsi offre-t-on « une eucharistie agréable et qui est à l'image du corps royal du Christ. » L'action de l'Esprit est soulignée plus qu'elle ne l'a été par les écrivains antérieurs. L'équivalent du mot *antitype* est aussi appliqué pour la première fois à l'eucharistie. Batiffol, *op. cit.*, p. 292.

Autre renseignement non moins intéressant et qui n'a pas encore été relevé en Orient : on offre pour les morts, *offerte pro dormientibus.* Cette recommandation s'ajoute à ce qui est dit de l'eucharistie agréable à Dieu, pour démontrer qu'on attribue à l'offrande chrétienne une heureuse efficacité. L'assemblée ménage d'ailleurs aux fidèles une faveur non moins précieuse : ils y communient. Le dimanche, ils doivent se nourrir de l'aliment divin qui demeure éternellement.

En vérité, il serait difficile de trouver plus de choses en moins de mots : la *Didascalie* rappelle et complète toutes les dépositions des écrivains orientaux antérieurs sur le sens du rite eucharistique.

V. En Occident, jusqu'a saint Cyprien (milieu du IIIe siècle). — 1° *Saint Hippolyte* († peu après 235). — Dans ce qui nous reste de ses traités, on trouve de rares mais d'utiles renseignements sur le rite eucharistique.

Le *Commentaire sur le Cantique* en parle comme du *sacrifice nouveau*, donc de celui qui s'oppose aux oblations juives, et qui est comme elles une oblation proprement dite, celle qu'avait prédite Malachie. *In Cant.*, III, 4, dans *Texte und Unters.*, t. XXIII, fasc. 2, p. 66. Une autre affirmation confirme la précédente : « Quand l'Antéchrist viendra, alors disparaîtra le sacrifice, θυσία, et la libation, σπονδή, qui sont maintenant offerts, προσφερομένη, à Dieu dans toutes les nations. » *Comment. in Daniel*, IV, 35, édit. du *Corpus* de Berlin, t. I *a*, p. 280. Cf. *De Antichristo*, 43, t. I *b*, p. 27. Ainsi dans la même phrase se trouvent trois mots techniques employés chez les Juifs ou les païens pour désigner le sacrifice proprement dit. C'est bien de lui qu'il s'agit, puisqu'il est parlé d'oblation prédite par Malachie comme devant être offerte pour tous les peuples, et du rite qui cessera au temps de l'Antéchrist, alors que la prière, la mortification, l'aumône ne semblent pas appelées à disparaître. D'ailleurs la parole d'Hippolyte fait allusion au texte de Daniel, IX, 27 : « Il (le Christ) confirmera son alliance avec un grand nombre dans une semaine et au milieu de la semaine cesseront *l'oblation et le sacrifice*, et l'abomination de la désolation continuera jusqu'à la consommation et la fin. » Or, le prophète juif parlait du sacrifice proprement dit en cet endroit.

Sur cette oblation chrétienne, les phrases citées ne nous donnent à peu près aucune indication. Hippolyte atteste qu'il y a *sacrifice et libation.* Les chrétiens offrent donc un aliment solide et un breuvage : « *le pain et le vin* que nous a préparés le Christ.» *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199. Ce pain, c'est le *corps* du Christ, *In Gen.*, XXXVIII, 19, édit. de Berlin, t. I *b*, p. 36, sa chair divine qu'il donne à manger, *In Prov.*, IX, 1-5, édit. de Lagarde, p. 199, « chair céleste à laquelle l'humanité souhaite d'unir sa propre chair ». *In Cant.*, III, 4, *Texte und Unters.*, t. XXIII, fasc. 2, p. 66. Ce *vin, délicieux entre tous*, *In Cant.*, I, 5, p. 34, c'est le sang précieux que le Sauveur nous donne à boire pour la rémission de nos péchés, *In Prov.*, IX, 1-5, éd. de Lagarde, p. 199, « sang qui est le gage de la vie éternelle pour quiconque s'en approche avec humilité ». *In Gen.*, XXXIII, 19, édit. de Berlin, t. I *b*, p. 36.

On voit que la matière du sacrifice chrétien n'est pas pour Hippolyte *le pain et le vin en tant que créatures.* Le mot *chair céleste* vaut la peine d'être noté : il fait penser aux prières qui demandent que l'oblation eucharistique soit transportée sur l'autel du ciel, afin qu'ensuite nous y participions pour trouver en elle les dons divins. C'est la rémission des péchés et la vie éternelle qu'obtient le fidèle par l'eucharistie, ces grâces sont présentées ici, non comme les fruits du sacrifice, mais comme les effets de l'union de notre chair à la chair du Sauveur, si nous la recevons avec humilité. Telles sont les données que nous recueillons dans les ouvrages de saint Hippolyte parvenus jusqu'à nous.

Mais on sait que dans ces dernières années, les travaux de Schwarz et de Connolly ont permis de restituer à Hippolyte l'anaphore qui se trouve dans l'*Ordonnance ecclésiastique égyptienne* (*ægyptische Kirchenordnung*). Cette attribution semble aujourd'hui communément admise.

Il est à noter que cette anaphore suit le rite de l'ordination de l'évêque et qu'elle sert pour une concélébration faite par le nouvel élu et les prêtres. Les diacres apportent l'oblation. Suit le dialogue entre le célébrant et le peuple.

L'évêque : *Dominus cum omnibus vobis.* — Le peuple : *Cum spiritu tuo.* — E. *Sursum corda vestra.* — P. *Habemus ad Dominum.* — E. *Gratias agamus Domino.* — P. *Dignum et justum.*

L'évêque dit alors suivi par ceux qui l'assistent, *episcopum præeuntem sequentes* :

Nous te rendons grâces, Seigneur, pour ton cher Fils Jésus-Christ, que dans les derniers jours tu nous as envoyé pour Sauveur et Rédempteur, messager de ta volonté. Il est le Verbe ton inséparable, par lequel tu as tout fait et cela te fut pleinement agréable. Du ciel tu l'as envoyé dans le sein d'une vierge. Il a été fait chair, porté dans ses entrailles, il s'y est incarné. Il a été manifesté ton fils né de l'Esprit-Saint et de la Vierge. Pour accomplir ta volonté et t'acquérir un peuple saint, il a étendu ses

mains pendant sa passion afin de délivrer de la souffrance ceux qui croient en toi. Il s'est livré volontairement à la douleur pour abolir la mort, briser les liens du diable, fouler au pied l'enfer, illuminer les justes, établir le statut [nouveau] et manifester la résurrection.

« Prenant le pain, te rendant grâces, il a dit : « Prenez mangez. Ceci est mon corps qui sera brisé pour vous. »

« Pareillement aussi (prenant) la coupe, il a dit : « Ceci est mon sang qui est versé pour vous. »

« Quand vous faites cela, vous faites ma commémoration. »

« Nous rappelant donc, *Memores igitur*, sa mort et sa résurrection, nous t'offrons le pain et le calice, te rendant grâces parce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir.

« Et nous demandons que tu envoies ton Saint-Esprit sur l'oblation de la sainte Église, et que, la ressemblant en un seul tout, tu donnes à tous les saints qui communient d'être remplis du Saint-Esprit pour être confirmés dans la foi de la vérité, afin que nous te louions et te glorifiions par ton Fils Jésus-Christ, par lequel à toi soit gloire et honneur, Père et Fils avec le Saint-Esprit dans ta sainte Église et maintenant et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. » Traduction de dom Cabrol, art. *Hippolyte*, dans *Diction. d'archéol.*, t. VI, col. 1416.

Suit une oraison pour la bénédiction de l'huile avec réponse du peuple.

Nous n'étudions ces textes que pour en dégager la théologie d'Hippolyte. L'eucharistie chrétienne est pour lui un sacrifice qui commémore la première cène et la passion du Christ. Il y a offrande du pain et du calice, mais du pain et du calice après que l'officiant a rappelé les actes et les paroles du Christ à la première cène. Après quoi vient une invocation à l'Esprit-Saint, une épiclèse, mais elle ne demande pas que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ. Elle supplie Dieu d'envoyer son Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Église afin que les communiants soient remplis de lui. Ainsi les trois personnes interviennent et chacune a son rôle. Le Père a envoyé le Fils et par lui il nous a créés, il a opéré notre salut; Jésus a lui-même accompli cette œuvre et la continue par l'eucharistie; le Saint-Esprit doit l'achever dans l'Église et en chaque fidèle.

C'est la hiérarchie qui célèbre. L'évêque préside, mais il y a concélébration : les prêtres le suivent. Tous parlent au nom du peuple entier : l'oblation est celle de l'Église, *oblationem Ecclesiæ sanctæ*. Ce sacrifice est institué pour rendre grâces au Père par le Fils. Le rite est une *eucharistie* au sens étymologique : le bienfait de la création n'est pas totalement oublié, mais il n'est rappelé que d'un mot et rattaché à la personne du Christ : « Nous te rendons grâces pour ton cher Fils Jésus, le Verbe inséparable de toi par lequel tu as tout fait. » Les dons de Dieu sur lesquels on insiste sont l'incarnation et la mort du Christ, la rédemption de l'humanité, l'appel des fidèles à la foi, à l'Église et à la résurrection. Le sacrifice est aussi *impétratoire* : on demande spécialement pour l'Église l'union de ses fils, sans doute et sur terre et dans le royaume à venir, puis pour chacun des participants l'Esprit-Saint, et par lui la confirmation dans la foi, la grâce de louer et de glorifier Dieu.

Dom Connolly estime que les prières qui suivent ne sont pas d'Hippolyte, mais remontent en partie au moins à une époque voisine de la sienne. Nous ne les étudierons pas d'ailleurs en liturgiste, mais en théologien. L'évêque et les assistants demandent que les mystères sanctifient les fidèles, les fortifient, les délivrent de tout mal et augmentent leur foi. Autant d'effets attribués au saint sacrifice. Il semble bien qu'on attendait de lui tous les dons, comme le prouve la post-communion : « Que la réception des saints mystères ne soit pas pour notre condamnation, mais pour le salut de l'âme et du corps. »

Cette anaphore d'Hippolyte à laquelle les liturgistes accordent tant de valeur n'est pas moins importante pour le théologien; elle lui révèle une doctrine sur le sacrifice chrétien reçue à Rome dans la première moitié du IIIe siècle.

2° *Le pape Corneille* dans sa lettre à Fabien, évêque d'Antioche, raconte le fait suivant : Quand Novatien célèbre l'*eucharistie*, il exige des assistants qu'ils jurent de lui rester fidèles. Ils doivent pour obtenir la communion prononcer ce serment avant de recevoir le pain consacré. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, 18. A noter l'expression employée par Corneille pour dire *célébrer l'eucharistie*, ποιεῖν τὰς προσφοράς, faire les offrandes *rituelles*, le *sacrifice*.

3° *Novatien*. — On ne découvre à peu près rien chez lui. Peut-on relever une allusion au *Sanctus? De Trinitate*, VIII, *P. L.*, t. III, col. 899. Il est permis d'en douter. Fortescue, *op. cit.*, p. 50. Faut-il rapprocher de formules liturgiques bien connues un ou deux textes de Novatien (énumération des bienfaits de Dieu)? Drews et C. Weymann l'ont pensé. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 50, 86.

Dans le *De spectaculis* de pseudo-Cyprien, attribué par plusieurs érudits à Novatien, on relève un passage qui offre un certain intérêt. L'office eucharistique est appelé le *dominicum*. On y reçoit la chair du Christ, et il est à noter qu'en trois lignes, l'auteur l'appelle une fois le *sanctum corpus*, une autre fois le *sanctum*. Même insistance donc sur la sainteté que chez les Orientaux et les Africains de l'époque. Et les fidèles ont l'habitude, *ut assolet*, d'emporter ce corps avec eux : l'un d'eux ne s'oublie-t-il pas jusqu'à ne pas s'en dessaisir quand il se rend au spectacle et à un établissement de péché. *De spectaculis*, dans *Cypriani opera*, édit. Hartel, t. III, p. 313.

4° *Tertullien* († vers 240-245. Son dernier ouvrage connu, le *De pudicitia*, est de 215-222). — 1. *Le rite chrétien est un sacrifice.* — Tertullien appelle les exercices de l'assemblée eucharistique : *sacrificiorum orationes*, les oraisons des sacrifices. *De oratione*, 19, *P. L.*, t. I (édit., de 1844), col. 1181, et la communion, une participation au sacrifice. *Ibid.*, col. 1183. De même il se sert du mot « offrir » pour désigner le rite chrétien et on voit qu'il pense alors à une oblation proprement dite; il observe que les époux veufs *offrent le sacrifice* pour leur conjoint défunt. *De monogamia*, 10, t. II, col. 942; *De exhortatione castitatis*, 10; t. II, col. 926. Il rappelle que dans l'assemblée chrétienne les femmes n'ont pas le droit de faire l'oblation, *offerre*. *De velandis virginibus*, 9, t. II, col. 902. Il note que, comme dans le christianisme, on célèbre dans les mystères de Mithra l'oblation du pain. *De præscript.*, 40, t. II, col. 55. On relève même en Tertullien une phrase où les deux mots sont unis : le dimanche on *offre le sacrifice*. *De cultu fœminarum*, II, 11, t. I, col. 1329.

C'est le rite préfiguré par l'oblation de l'ancienne Loi, pour la guérison de la lèpre. *Adv. Marcionem*, IV, IX, t. II, col. 375. Plusieurs fois Tertullien reproduit la prophétie de Malachie, mais c'est surtout pour montrer dans le *sacrifice pur* qui est prédit, la prière d'un cœur innocent ou les louanges accordées à Dieu. *Adv. Marc.*, III, XXII; IV, I, t. II, col. 353, 362.

2. *Ce rite a été institué par le Christ.* — Jésus a nommé le pain son corps, *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460, et il a transformé *le vin en une chose sacrée*. *De anima*, 17, t. II, col. 676. Ayant pris du pain et l'ayant distribué aux disciples, le Christ en a fait sa chair par ces mots : *Ceci est mon corps*. *Adv Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460. Ainsi le « corps du Christ est une espèce de pain », *in pane censetur* (sur le sens de ce mot : A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 366; Batiffol, *op. cit.*, p. 216). Voir encore *De orat.*, 6, t. I, col. 1160.

3. *Quelle espèce de sacrifice ?* — Tertullien ne se pose pas la question. Les noms qu'il donne à l'eucharistie nous font connaître quelque peu sa pensée. Pour lui, elle est le « corps du Seigneur », *De idol.*, 7, t. I, col. 669; *De orat.*, 6, t. I, col. 1160, « son corps et son sang », *De resur.*, 9, t. II, col. 806, « le repas du Seigneur ou de Dieu », *Ad uxorem*, II, 4, t. I, col. 1294; *De pud.*, 9, t. II, col. 998. Tertullien l'appelle encore « le dévot service de Dieu », *De orat.*, 19, t. I, col. 1192, la « chose sainte », *De spect.*, 25, t. I, col. 657, « l'œuvre divine ». *De pud.*, 9, t. II, col. 998. Il déclare que le Christ « est immolé, *mactabitur* », *De pud.*, 9, t. II, col. 998, et que le vin est « consacré en mémoire de son sang ». *De anima*, 17, t. II, col. 676.

4. *Matière du sacrifice.* — Nul doute, c'est le « pain et la coupe ». *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460-461. Dans celle-ci il y a du vin. *De anima*, 17, t. II, col. 676.

5. *Forme consécratoire.* — Tertullien reproduit l'antique formule. Il y a, dit-il, « oraison et action de grâces ». *Adv. Marc.*, IV, IX, t. II, col. 376. On reconnaît les εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι des premiers chrétiens. L'action de grâces est dite sur les aliments à consacrer. *Adv. Marc.*, I, XXIII, t. II, col. 274. Cette prière ne peut être que celle qu'a prononcée le Christ pour faire du pain son corps : *Ceci est mon corps. Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460.

Ces paroles produisent un effet qui se prolonge au delà de l'assemblée chrétienne. Le pain et le vin qui sont devenus le corps et le sang du Christ le demeurent. On les réserve, on les emporte à domicile, *De orat.*, 19, t. I, col. 1183; *Ad uxorem*, II, 5, t. II, col. 1296, pour se communier soi-même.

6. *Ministre de l'eucharistie.* — Ici se fait sentir l'influence du montanisme. Le Seigneur, dit Tertullien, avait imposé à tous le précepte de célébrer l'eucharistie, pourtant nous ne la recevons que de la main des présidents, des membres de la hiérarchie. *De corona*, 3, t. II, col. 79. Voilà pourquoi encore il dit que la veuve, que le veuf « offrent » pour leur conjoint défunt; c'est par le prêtre qu'ils le font, car c'est par lui, qu'ils « recommandent ces âmes ». *De monog.*, 10, t. II, col. 942; *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 926.

S'il revendique pour les laïques le droit d'offrir, c'est parce qu'il les tient pour des prêtres. *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 922-923. Il croit si bien à leur sacerdoce qu'il leur impose la monogamie. *Loc. cit.* Voici d'ailleurs la théorie que, devenu montaniste, Tertullien croit pouvoir proposer. Les laïques eux aussi sont prêtres. Mais l'autorité de l'Église et l'honneur concédé par sa sainte investiture établissent une différence entre la hiérarchie et le peuple. Là où cette investiture n'a pas lieu, et où il y a cependant trois personnes, il y a l'Église. Donc là le laïque peut offrir le sacrifice, mais il doit alors vivre à la manière des prêtres, par exemple pratiquer la monogamie. Toutefois cette affirmation même laisse entendre que là où il y a l'investiture de l'Église, c'est le prêtre qui doit offrir s'il se trouve présent. *De exhort. cast.*, 7, t. II, col. 922-923. Tertullien reconnaît, du moins en 211-212, que déjà pour distribuer l'eucharistie, il fallait entrer dans la hiérarchie ecclésiastique. *De idol.*, 7, t. I, col. 669.

A priori, on peut être sûr qu'il exige des ministres du sacrifice chrétien une grande pureté. Parlant des clercs qui donnent la communion, après avoir été jadis fabricants d'idoles, il s'écrie : « O crime! Les Juifs n'ont qu'une fois porté la main sur le Christ. Ceux-ci le font tous les jours. O mains qu'on devrait couper! » *Ibid.*

7. *De ceux qui participent à l'eucharistie.* — Les communiants doivent être à jeun. *Ad uxorem*, II, 5, t. I, col. 1296. Ils sont tenus d'avoir une grande pureté. Tertullien s'indigne non seulement contre les sculpteurs d'idoles qui distribuent, mais aussi contre ceux qui reçoivent, pour s'en communier, le corps du Seigneur en des mains qui donnent un corps aux démons. *De idol.*, 7, t. I, col. 669. De même, reprenant la parole de saint Paul, il n'admet pas que le fidèle mange le repas de Dieu et le repas des démons. *De spect.*, 13, t. I, col. 646. Il ne veut pas que le communiant passe de l'Église de Dieu à l'Église du diable, du ciel à la fange. Le fidèle n'a pas le droit de fatiguer par des applaudissements donnés à un histrion des mains qu'il a élevées auparavant vers le Seigneur. La bouche qui a répondu *Amen* en recevant la sainte communion ne peut pas donner son suffrage à un gladiateur. Elle ne saurait pousser des vivats « pour les siècles des siècles » en l'honneur d'un autre que Dieu et le Christ. *De spect.*, 25, t. I, col. 657. Tertullien ne veut même pas qu'on pardonne à l'impudique repentant ou au chrétien tombé, de telle sorte que le Christ soit encore immolé par lui, en d'autres termes ce malheureux n'est plus admis à participer au sacrifice du corps et du sang du Seigneur. *De pud.*, 9, t. II, col. 998. C'est encore le respect dû au sacrement qui oblige à être soucieux jusqu'à l'inquiétude, *anxie patimur*, de ne rien laisser tomber du pain et de la coupe eucharistique. *De corona*, 4, t. II, col. 80.

8. *Pour qui célèbre-t-on l'eucharistie?* — « Nous faisons pour les défunts des oblations au jour anniversaire de leur naissance. » *De corona*, 3, t. II, col. 79. Ce dernier mot montre qu'il s'agit des confesseurs de la foi dont la mort est considérée comme l'entrée dans la vraie vie; on fête donc l'anniversaire de leur passion par l'offrande du saint sacrifice.

Mais on recommande aussi à Dieu l'âme des simples fidèles. C'est une coutume ancienne, *De corona, ibid.*; on est tenu de l'observer. Tertullien parle de la veuve qui prie et « fait l'oblation » pour son mari défunt « au jour anniversaire de sa mort ». *De monog.*, 10, t. II, col. 942. De même dans son mépris de montaniste pour les secondes noces, il brosse le tableau grotesque du veuf remarié. « Tu ne peux pas, lui dit-il, haïr ta première épouse à laquelle tu réserves une affection d'autant plus religieuse qu'elle a été recueillie auprès du Seigneur; pour son âme, donc, tu pries, tu *présentes tes oblations annuelles.* Ainsi tu te tiendras devant le Seigneur avec autant d'épouses que tu en commémores dans ton oraison? Tu offriras pour deux? Tu recommanderas les deux par un prêtre... et tu auras le front assuré quand montera ton sacrifice! » *De exhort. cast.*, 11, t. II, col. 926-927. Ce texte peut paraître ridicule. Il est pour le théologien des plus précieux. L'affirmation de Tertullien prouve qu'on offrait l'eucharistie pour les vivants et pour les morts : le malheureux qu'il plaisante le fait pour ses deux femmes. On rendait aux défunts ce devoir surtout à l'occasion de l'anniversaire de leur décès. Le rite était accompli par un prêtre, mais le fidèle qui sollicitait son intervention lui était si bien uni qu'on pouvait dire de lui qu'il offrait le sacrifice. L'erreur montaniste est celle d'une petite chapelle, mais la croyance à la valeur du sacrifice de la messe pour les vivants et les défunts doit être celle de la grande Église, car le chrétien que Tertullien essaye de tourner en ridicule est un catholique et non un adversaire des secondes noces.

9. *Effets du sacrifice.* — Sur ce sujet, Tertullien est très sobre. Il indique un fruit de la communion : « la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme s'engraisse de Dieu. » *De resur.*, 8, t. II, col. 806. Le rite est une « eucharistie » au sens étymologique du mot, en d'autres termes il y a sacrifice d'actions de grâces. *Adv. Marc.*, IV, IX, t. II, col. 376. On rend à Dieu un « dévot hommage ». *De orat.*, 19, t. I, col. 1182.

L'homme n'est pas sans retirer du profit de l'immolation, puisqu'on *offre* pour les vivants et pour les morts. L'oblation pour ces derniers prouve que le rite obtient le pardon des péchés ou des peines par lesquelles on les expie. Il y a lieu de supposer que l'eucharistie offerte pour les vivants jouit de pareille efficacité. Tertullien d'ailleurs laisse entendre d'un mot que le Christ est « immolé » de nouveau par celui qui participe aux saints mystères : les fruits de la passion sont donc appliqués aux assistants. *De pud.*, 9, t. II, col. 998 A. Peut-être fait-il allusion à une prière de la messe dans le texte bien connu de l'*Apologeticus*, 30, t. I, col. 443 : « Les mains élevées... nous prions pour tous les empereurs afin qu'ils aient une longue vie, un empire solide, une maison sûre, des amis forts, un sénat fidèle, un peuple loyal, un territoire paisible, et tout ce que peuvent souhaiter les hommes de César. » Si ce passage fait allusion à une prière de la messe, ici est démontré en termes formels ce que l'ensemble des données recueillies par ailleurs prouve suffisamment : les fidèles se servent du sacrifice pour recommander à Dieu *tous les besoins*, ceux des vivants et ceux des morts. Tertullien dit ailleurs que « notre prière portée à l'autel nous obtient tout de Dieu ». *De orat.*, 28, t. I, col. 1195.

10. *Célébration du sacrifice.* — Le dimanche est le jour saint qui est sanctifié par la célébration de l'eucharistie, *dominica solemnia*. *De fuga*, 14, t. II, col. 119; *De anima*, 9, t. II, col. 659. Cet office peut avoir lieu aussi les jours de *station*, donc les mercredis et vendredis : Tertullien n'approuve pas qu'à ces dates on se prive de la communion pour ne pas rompre le jeûne. Au contraire, qu'on sanctifie la *station* par la participation aux saints mystères. Il est d'ailleurs facile d'associer la piété avec le jeûne. Pendant le sacrifice de la *station*, on recevra le corps du Christ, puis pour ne pas rompre le jeûne, on emporte chez soi l'eucharistie. Et on communie plus tard, à l'heure où il est permis de prendre de la nourriture. *De orat.*, 19, t. I, col. 1183. On célèbre encore l'eucharistie à l'anniversaire de la mort des martyrs, *De cor.*, 3, t. II, col. 79, et du décès des chrétiens. *De monog.*, 10, t. II, col. 942; *De exhort. cast.*, 2, t. II, col. 926. Un texte de Tertullien autoriserait peut-être à penser qu'on disait la messe chaque jour, *quotidie*, *De idol.*, 7, t. I, col. 669; *Adv. Marc.*, IV, XXVI, t. II, col. 425; en tout cas, c'était de bon matin, *De corona*, 3, t. II, col. 79, *antelucanis cœtibus*, au point du jour. Batiffol, *op. cit.*, p. 211.

Le lieu où se célèbre l'eucharistie est appelé par Tertullien « l'église » de Dieu. *De spect.*, 25, t. I, col. 57. Il y a un autel, « l'autel de Dieu », près duquel on se tient. *De orat.*, 19, t. I, col. 1182. On ne doit pas y monter avant d'avoir fait la paix avec ses frères. *Ibid.*, 11, col. 1166. On y porte l'hostie spirituelle de la prière. *Ibid.*, 28, col. 1194; *De exhort. cast.*, 10, t. II, col. 926; *De jejunio*, 16, t. II, col. 976. Un texte parle aussi « des âmes des martyrs qui sous l'autel reposent dans la paix », attendant avec confiance la justice de Dieu, revêtues de robes blanches, jusqu'à ce que d'autres complètent leur glorieuse société. *Scorpiace*, 12, t. II, col. 147. On a conclu que les corps des martyrs étaient placés sous l'autel. Il semble plutôt que ce texte reproduise simplement la parole de l'Apocalypse : VI, 9-11.

Avec plus d'à propos, les historiens de la liturgie ont relevé chez Tertullien de nombreux renseignements de détail sur le rite eucharistique. F. Cabrol, art. *Afrique* du *Diction. d'arch.*, t. I, col. 593; Fortescue, *op. cit.*, p. 52 sq. A la messe des catéchumènes on trouve les leçons d'entrée, le chant des psaumes, l'homélie, les prières, *De anima*, 9, *P. L.*, t. I, col. 660, « avec les frères », *De orat.*, 18, t. I, col. 1176-1178; elles se font debout, les mains élevées. *Apol.*, 16, t. I, col. 370-371; *Ad nat.*, I, 13, t. I, col. 579; *De spect.*, 25, t. I, col. 657; *De orat.*, 14, t. I, col. 1169. Il y a un baiser de paix. *Ibid.*, 18, col. 1176, 1177. On récite l'oraison dominicale. *Ibid.*, 3-4, col. 1156-1157. Et il est difficile de ne pas voir dans le passage suivant un morceau plus ou moins littéralement reproduit de la prière eucharistique ou anaphore : « Il est vraiment juste que Dieu soit béni par tous les hommes en tout lieu et en tout temps, pour le souvenir qu'on doit toujours garder de ses bienfaits... A celui que la cour angélique ne cesse de proclamer : Saint, Saint, Saint! C'est pourquoi, si nous méritons de nous associer aux anges, nous apprenons dès ici-bas cette divine parole [de louange] envers Dieu et l'office de la gloire à venir. » *Ibid.*, 3, col. 1156-1157. Les fidèles reçoivent les deux espèces, le célébrant remet le corps du Christ dans la main des fidèles, le diacre présente la coupe. *De cor.*, t. II, col. 79-80.

11. *Les textes sur le sacrifice spirituel.* — Il y a des passages où Tertullien affirme que les chrétiens n'ont ni victime ni sacrifice, et qu'ils n'offrent à Dieu que la prière.

Ces paroles ne contredisent en rien tous les témoignages cités plus haut. Par ces affirmations, l'apologiste fait savoir, que les chrétiens n'ont pas de rites pareils à ceux des païens et de l'Ancien Israël, pas d'objets matériels, de victimes animales, de sacrifices sanglants. Il suffit de lire les textes : « J'offre à Dieu une hostie opime et plus précieuse, celle qu'il m'a demandée; c'est la prière venue d'un cœur pudique, d'une âme innocente et de l'Esprit-Saint, ce ne sont pas des grains d'encens.., les larmes d'un arbre d'Arabie.., ni deux gouttes de vin, ni le sang d'un bœuf... Vous offrez vos dons par des prêtres remplis de vices et vous regardez les entrailles des victimes au lieu de l'âme du sacrificateur. » *Apol.*, 30, t. I, col. 444-445. — « Telle est l'hostie spirituelle qui a aboli les *anciens sacrifices*... Nous sommes les vrais adorateurs, les vrais prêtres, qui, priant en esprit, offrons en esprit la supplication propre à Dieu et qui lui est agréable, celle qu'il a cherchée, qu'il s'est choisie, une nouvelle forme de l'oraison du Nouveau Testament. » *De orat.*, 28, t. I, col. 1194. Voir encore *Ad Scapulam*, 2, t. I, col. 700 : « Nous sacrifions comme Dieu l'a ordonné, par une prière pure. » De même, on lit, dans le *De spect.*, XIII, t. I, col. 646 : « Parce que les démons et les morts sont une seule et même chose, nous nous abstenons de l'une et l'autre idolâtrie, et nous ne méprisons pas moins les temples que les monuments, nous ne connaissons pas d'autel, nous n'adorons pas de statue, nous ne sacrifions pas, nous ne faisons pas de festins funèbres et nous ne mangeons ni les mets des sacrifices, ni ceux des banquets en l'honneur des morts. »

Ces affirmations sont formelles. D'après Tertullien, Dieu a rejeté les sacrifices par lesquels on lui offre des créatures, par exemple ceux d'Israël ou ceux des païens. Pour le chrétien, il n'y a pas d'idoles ni d'autels, pas de culte des morts, pas de banquets sacrés. Les fidèles remplacent toutes ces formes impures et inefficaces de dévotion par la *prière*. Ce mot n'exclut nullement le sacrifice. Aujourd'hui encore, nous appelons la messe une *prière*, la principale de toutes. Du prêtre qui la célèbre on dit qu'il est l'homme de la prière, et si on attribue à ce rite une efficacité, c'est parce qu'il est une prière. Tertullien avait le droit de tenir le même langage. D'ailleurs, dans les expressions citées plus haut, il en est qui semblent faire allusion à l'eucharistie. Il est affirmé par exemple que les anciens sacrifices sont remplacés par une prière qui est le propre de Dieu, qui lui est agréable, qu'il a réclamée lui-même, qu'il a prévue pour lui et qu'elle est la nouvelle forme du Nouveau Testament,

prière qu'*on porte à l'autel et qui nous obtient tout de lui.* Si on ne peut pas dire avec certitude que cette description désigne l'eucharistie, on est obligé de reconnaître que cette interprétation demeure très probable. De même les mots de la lettre au païen Scapula que Tertullien n'avait pas besoin d'initier aux mystères chrétiens, et qui aurait mal compris une description plus précise du rite, semblent bien eux aussi désigner en termes voilés l'eucharistie. *Sacrificamus... quomodo præcipit Deus, pura prece.*

Est-ce à dire que le rite chrétien est une simple oraison sans offrande? Nullement. On a pu le voir, Tertullien emploie très fréquemment le terme *offrir.* Il y a prière dite sur le pain et le vin, et elle opère ce qu'a fait jadis celle du Christ : le corps et le sang du Seigneur, *Adv. Marc.*, IV, XL, t. II, col. 460-461. Voilà ce qui constitue le *sanctum,* la chose sainte, l'eucharistie, voilà donc ce qui est *offert* à Dieu. Cette oblation elle-même est une prière et Tertullien peut lui donner ce nom. Mais ce n'est pas une prière quelconque, c'est une prière d'offrande.

A plus forte raison est-il impossible d'admettre que pour lui le sacrifice chrétien soit une oblation de pain et de vin. Cette pensée est en contradiction formelle avec la conception de Tertullien. Il affirme avec la plus grande énergie que les fidèles n'offrent pas en sacrifice des créatures, animaux ou végétaux. Sans doute, comme l'a fait saint Justin, il parle des aumônes qui accompagnaient l'eucharistie. Les chrétiens ont une caisse, il le reconnaît. Chacun verse une modique offrande, une fois le mois ou lorsqu'il le veut, mais uniquement s'il le peut et si cela lui plaît. Les sommes recueillies servent à l'entretien et à la sépulture des indigents, à l'assistance des orphelins, des vieillards et des naufragés; de même les détenus condamnés pour la foi sont soutenus par les secours des fidèles. *Apol.*, 39, t. I, col. 470. Rien dans les affirmations de Tertullien sur ces offrandes des fidèles ne fait penser à un sacrifice d'aliments, tel que l'a imaginé Wetter.

Ce n'est pas davantage ce que nous apprend Tertullien des agapes qui permet de découvrir une telle oblation. Les chrétiens ont des repas communs, dit-il. Les pauvres en profitent. Rien de grossier, ni d'immodeste. Avant le repas, on prie Dieu, chacun mange selon sa faim, on boit comme il convient à la vertu, sans dépasser la juste mesure. Car on désire être en état d'adorer Dieu pendant la nuit. On s'entretient donc comme si on était en sa présence. Après qu'on s'est lavé les mains, les flambeaux sont allumés. Chacun est prié de chanter quelque cantique. Suit une prière et on se retire. Rien ici d'un sacrifice. C'est bien plutôt, comme le dit Tertullien, « une école de vertu », de pieuse fraternité. Pour le chrétien, l'oblation est un acte tout différent, c'est « l'œuvre sainte » par excellence. Ce n'est plus un simple banquet fraternel, mais le « repas du Seigneur ». Il y a, non un simple service matériel d'édification et de charité, mais un hommage rendu à Dieu. A une institution humaine même très louable, se substitue « l'œuvre divine ». Les offrandes des fidèles sont assurément un exercice de vertu très recommandable, mais on constate que bien au-dessus d'elles se place l'oblation du Seigneur Jésus.

Enfin, quiconque lit Tertullien avec attention constate que nulle part il ne présente la communion comme le sacrifice proprement dit. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 313-314.

5° *Saint Cyprien* († en 258). — L'évêque de Carthage a composé la plus ancienne étude que nous possédions sur le rite eucharistique : c'est la lettre à Cécilius, son collègue de Bithra. *Epist.*, LXIII. Souvent il en parle dans ses autres écrits. Avec toutes les données qu'il nous a laissées, on peut plus facilement encore qu'avec les textes de Tertullien composer un petit traité du sacrifice chrétien.

Il n'y a pas lieu de montrer ici qu'aux yeux de saint Cyprien l'eucharistie contient le corps et le sang du Seigneur. Voir Struckmann, *op. cit.*, p. 279 sq.; Batiffol, *op. cit.*, p. 227 sq.; A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 262 sq.; art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1132. Nous n'étudierons ici que le rite eucharistique.

1. *Éléments et forme consécratoire.* — Il y a du pain et une coupe, Cyprien ne cesse de le dire. Dans le calice, on verse du vin mêlé d'eau : toute la longue épître LXIII est écrite pour le démontrer. *P. L.*, t. IV, col. 373 sq., et mieux dans l'édit. Hartel, du *Corpus* de Vienne, t. III *b*, p. 701-717. (Nous citerons uniquement cette édition, où la numérotation des lettres n'est pas toujours conforme à celle de *P. L.*)

Un abus s'était introduit en certaines églises d'Afrique : on célébrait l'eucharistie, non avec du vin, mais avec de l'eau. L'évêque de Carthage oppose à cette coutume la tradition de l'Évangile et des Apôtres. Il faut renouveler ce que Jésus-Christ a fait. 1 et 2. Déjà l'Ancien Testament, par ses figures (Noé, Melchisédech) et par les enseignements des prophètes, 3-8, annonçait que Jésus se servirait de vin et non d'eau. Le récit de la cène montre comment ces oracles se sont réalisés. 9-10. Cyprien fait valoir ensuite les graves raisons qui motivent l'emploi de deux éléments. 11-15. Il conclut qu'on doit s'inspirer uniquement des leçons et de l'exemple du Christ, et il réfute les objections des aquariens. 16-19.

Comment ce pain et cette eau cessent-ils d'être des éléments profanes, revêtent-ils un caractère religieux, deviennent-ils le corps et le sang du Christ? Par la prière du célébrant : Cyprien parle de cette oraison que lui-même prononce, *precis nostræ;* il montre en elle la partie solennelle du rite, *solemnibus adimpletis. De lapsis*, 25, Hartel, t. III *a*, p. 255. Ailleurs encore, il se sert de termes semblables pour désigner ce qui donne à l'acte sa valeur, *orationes et preces. Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, Hartel, t. III *b*, p. 725. Voir encore *De unitate Ecclesiæ*, 17, H., t. III *a*, p. 225.

D'autre part Cyprien cite les paroles par lesquelles le Christ a déclaré que le pain était son corps et le vin son sang. *Epist.*, LXIII, 9, 10, H., t. III *b*, p. 708-709. Et dans cette même lettre où il reproduit les mots employés par le Christ à la cène, il insiste avec une extrême énergie sur la nécessité pour le prêtre de faire ce que Jésus-Christ a fait. On peut donc penser que, comme l'attestent d'ailleurs les deux plus anciennes anaphores connues, celle d'Hippolyte et celle de Sérapion, la prière eucharistique de Cyprien redisait sur le pain et le vin les paroles de Jésus : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

L'évêque de Carthage croit-il que l'Esprit-Saint donne à ces mots leur efficacité? On peut se le demander. Au cours d'une phrase dans laquelle il dénie à ceux qui ont perdu la foi le pouvoir de *sanctifier l'oblation*, il justifie son sentiment par cette pensée : Comment aurait-on cette puissance, *là où n'est pas l'Esprit-Saint ?* Mais, en cet endroit même, l'action de la troisième personne de la sainte Trinité n'est pas séparée de celle de la seconde : la stérilité de la prière des officiants qui ont abandonné la foi s'explique aussi parce que le *Seigneur* ne leur est pas favorable : *Quando nec oblatio sanctificari illic possit ubi Spiritus Sanctus non sit, nec cuiquam Dominus per ejus orationes et preces prosit qui Dominum ipse violavit. Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, H., t. III *b*, p. 725.

2. *Le rite eucharistique est un sacrifice proprement dit.* — Cyprien ne cesse de l'affirmer en des termes qui ne laissent aucun doute sur sa pensée.

Pour lui, l'eucharistie est, au sens littéral et tech-

nique, un sacrifice proprement dit. *De lapsis*, 16, 25, 28, H., t. III *a*, p. 248, 255, 257; *Epist.*, LXIII, 1, 4, 5, 9, 14, 17, H., t. III *b*, p. 701, 704, 708, 712, 714; *Epist.*, LXXII, 2, *ibid.*, p. 776; *Epist.*, LXXIII, 2, *ibid.*, p. 780. Sont *sacrifices* et le rite accompli par le Christ à la cène et tous ceux par lesquels les chrétiens le reproduisent. Sans doute, il arrive à saint Cyprien d'employer ce mot en un sens figuré, comme on l'a fait avant lui et comme on le fera toujours. Il écrit que la paix entre les chrétiens est le meilleur des sacrifices. *De dominica oratione*, 23, H., t. III *a*, p. 285. Mais il suffit de comparer ce texte aux autres et on voit aussitôt en quel cas le mot a un sens rituel.

L'évêque de Carthage emploie presque aussi souvent les termes *offrir* ou *oblation*. Le Christ a *offert*, *Epist.*, LXIII, 4, H., t. III *b*, p. 703, et nous aussi nous *offrons*. *Epist.*, XXXVII (ol. XV), 1, *ibid.*, p. 576. L'objet de l'*oblation*, ce qui est offert, c'est aussi bien le pain ou la coupe, *Epist.*, LXIII, 4, 9, 13, *ibid.*, p. 703, 707, 711, que le corps ou le sang du Seigneur, *id.*, 9, p. 708; *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725; c'est une passion du Seigneur, *passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*, *Epist.*, LXIII, 17, p. 714, c'est un sacrifice, *id.*, 9, 14; les deux expressions techniques, *sacrificium* et *offerre*, sont rapprochées dans la même phrase, par exemple : *si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus*, *Epist.*, LXIII, 9, p. 708; *in sacrificio quod Christus obtulit. Id.*, 16, p. 712.

Il est un troisième mot qui exprime la même pensée, le verbe *sanctificare* rendre saint ce qui était profane, faire du pain le *sanctum*, la chose sainte par excellence : *In calice dominico sanctificando*, *Epist.*, LXIII, 1, p. 701; *sacrificium Domini cum legitima sanctificatione celebrari*, *id.*, 9, p. 708; *nec oblatio sanctificari illic possit. Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. Les recommandations de la liturgie sur la nécessité de réserver les choses *saintes* aux *saints* peuvent expliquer l'emploi de ce mot. D'ailleurs, les plus anciens documents chrétiens, la *Didachè* par exemple, insistent sur la pureté morale nécessaire au communiant. A l'époque de saint Cyprien, il semble, on l'a constaté, qu'en Orient et en Occident, l'attention se fixe avec complaisance sur cette pensée : ce n'est pas seulement l'évêque de Carthage, mais Tertullien et les Alexandrins qui font du mot *sanctifier* un synonyme de *sacrifier*. Toutefois, si on observe le souci de Cyprien d'écarter de la communion les indignes, on est tenté de croire que personne plus que lui n'a vu en elle le *Saint des saints*.

Mieux encore que ces noms, les affirmations de saint Cyprien sur l'eucharistie démontrent qu'à ses yeux, elle est un sacrifice proprement dit.

Il oppose le *sanctum Domini*, l'opération sainte, la coupe et la table du Seigneur, aux victimes et aux autels du démon, les sacrifices païens aux sacrifices chrétiens. *De lapsis*, 2, 15, 25, H., t. III *a*, p. 238, 248, 255. De même l'évêque de Carthage déclare qu'aux animaux immolés sous l'ancienne Loi se substitue le sacrifice de louange et de justice des temps nouveaux prédit par les prophètes, notamment par Malachie. *Testimoniorum*, I, 16, H., t. III *a*, p. 49-50. Il applique à l'eucharistie les paroles du Lévitique, VII, 20, sur les oblations rituelles juives : « L'âme qui en état d'impureté aura mangé de la *chair du sacrifice pacifique* appartenant à Jahvé sera retranchée du peuple. » *De lapsis*, 15, H., t. III *a*, p. 248; *Testim.*, III, 94, H., t. III *a*, p. 176.

Plus significatif encore est un autre rapprochement : Le *sacrifice* du pain et du vin de Melchisédech est aux yeux de Cyprien une figure de celui que le Christ devait offrir avec les mêmes éléments, faisant ainsi succéder à l'image la pleine et parfaite réalité. *Epist.*, LXIII, 4, H., t. III *b*, p. 703. De même, écrit encore l'évêque de Carthage, le livre des Proverbes, IX, 1-2, annonce le sacrifice du Seigneur, ses hosties, son autel et ses apôtres, lorsqu'il parle de la Sagesse qui édifie une maison, taille ses colonnes, immole ses victimes, mêle son vin et dresse sa table. *Id.*, 5, p. 704.

Aussi le Christ est-il présenté comme l' « auteur et le docteur de ce sacrifice », en qualité de maître « il a commandé et agi », « il a fait et il a enseigné ». *Id.*, 1, p. 701. « Jésus-Christ, Notre-Seigneur et notre Dieu, est lui-même le nouveau prêtre de Dieu le Père et il s'est le premier offert en sacrifice à Dieu le Père. » *Id.*, 14, p. 713. C'est ainsi qu'il « a fait l'oblation du pain et du vin, de son corps et de son sang ». *Id.*, 4, p. 703.

Pour le démontrer, Cyprien fait appel aux témoignages de l'Évangile et de l'Apôtre. Il reproduit les paroles de l'institution, *Id.*, 9, 10, p. 708, telles qu'on les lit dans Matth., XXVI, 28 sq., et dans I Cor., XI, 23-26. Dans ce dernier morceau, on trouve l'ordre donné par Jésus de renouveler la cène. Cyprien rappelle avec insistance cette règle : « Il faut obéir au Christ, *faire* ce qu'il a *fait*, ce qu'il a ordonné de *faire* », « ce qu'il a prescrit d'accomplir en mémoire de lui ». Il est nécessaire de « le suivre », « d'imiter son acte », « d'offrir ce qu'il a offert », « de poser le rite tel qu'il l'a posé ». *Id.*, 1, 2, 10, 14, p. 701, 702, 709, 712. Alors le prêtre remplit vraiment le rôle du Christ quand il reproduit l'action du Christ. « S'il offre de la manière dont il voit que le Christ a lui-même offert, il offre alors dans l'Église à Dieu le Père un sacrifice vrai et auquel rien ne manque, *sacrificium verum et plenum.* » *Id.*, 14, p. 713.

3. *Qui offre le sacrifice?* — Saint Cyprien parle de sa propre oblation : *Sacrificantibus nobis, precis nostræ. De lapsis*, 25, H., t. III *a*, p. 255. Pourquoi se sert-il ici du pluriel, alors que, dans le même récit, deux lignes plus haut, parlant de lui, il emploie le singulier *præsente ac teste me ipso*, *loc. cit.* Sans doute parce qu'il y avait concélébration, tous ceux qui étaient revêtus du sacerdoce s'unissaient à Cyprien lorsqu'il offrait l'eucharistie.

A maintes reprises, il parle du « sacrifice célébré par le prêtre », *sacerdos*. *De lapsis*, 26, p. 256. Lorsqu'il l'offre comme il doit le faire, il est vraiment le représentant officiel du Christ. *Epist.*, LXIII, 14, H., t. III *b*, p. 713. Le prêtre a aussi le pouvoir de désigner nommément à l'autel des personnes pour lesquelles il prie et auxquelles s'appliquent les fruits du sacrifice. *Epist.*, LXII (ol. LX), 5, p. 701; I (ol. LXVI), 2, p. 466-467. Quiconque est revêtu du sacerdoce a encore le pouvoir d'accomplir seul le sacrifice, en l'absence de l'évêque et sans concélébrer avec ui. C'est si vrai qu'il peut bien arriver à des prêtres, *presbyteri*, d'abuser de ce droit. Saint Cyprien blâme sévèrement ceux qui accomplissent cet acte dans des conditions illicites. Ils ont offert pour des chrétiens apostats non réconciliés, *Epist.*, XV (ol. X), 1, H., t. III *b*, p. 514; ils ont fait le sacrifice en leur nom, les ont admis à la communion, leur ont donné l'eucharistie. *Ibid.*; cf. XVI (ol. IX), 2, 3, p. 519.

Cyprien parle de cette faute avec « très grande douleur »; il y a eu manque de respect à l'égard de Dieu et violation de l'évangile, oubli de l'honneur dû à l'évêque et à son siège, mépris de la volonté des confesseurs de la foi et profanation de l'eucharistie *Loc. cit.* L'évêque de Carthage ne considère pas toutefois ces sacrifices comme nuls. Mais il dénie toute validité à des oblations offertes par certains prêtres. Il écrit de Novatien : « Ce frère ennemi, méprisant les évêques et abandonnant les prêtres de Dieu, ose ériger un autre autel... profaner par de faux sacrifices la vérité de l'hostie du Seigneur. » *De unitate Ecclesiæ*, 17, H., t. III *a*, p. 226. « Il offre contre le droit » et « hors de l'Église s'arroge

une apparence de vérité ». *Epist.*, LXXIII, 2, H., t. III *b*, p. 779. « Comment (les Novatiens) peuvent-ils mener à bien ce qu'ils font ou obtenir de Dieu quelque chose par leurs tentatives illégitimes, eux qui trament contre Dieu ce qui ne leur est pas permis. » Coré, Dathan et Abiron rebelles ont subi la peine de leurs crimes. Et les sacrifices irréligieusement et illicitement offerts contre le droit établi par l'ordre de Dieu n'ont pu être ratifiés ni devenir efficaces. *Epist.*, LXIX (ol. LXXVI), 8, p. 756. Donc les oblations des schismatiques sont « fausses et sacrilèges ». *Epist.*, LXXII, 2, p. 776. Cyprien n'accorde pas plus de valeur aux sacrifices offerts par les apostats, Basilide, Martial et Fortunatien. *Epist.*, LXVII, 2, 3, p. 736, 737. Pour détourner le peuple de ce dernier, il fait observer « que l'oblation ne peut pas être sanctifiée là où n'est pas le Saint-Esprit, et que le Seigneur ne secourt pas quelqu'un en raison des oraisons et des prières de celui qui a lui-même outragé le Seigneur. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. « L'eucharistie, c'est l'huile sanctifiée à l'autel et dont sont oints les baptisés. Or celui qui n'a ni autel, ni Église ne peut sanctifier cette créature qui est l'huile. Cette onction spirituelle ne peut avoir lieu chez les hérétiques, puisqu'il est établi que chez eux l'huile ne peut être sanctifiée, et que l'eucharistie ne peut être faite. » *Epist.*, LXX, 2, p. 768. La même doctrine se trouve dans une lettre de Cyprien au pape Corneille qui exprime non seulement la pensée de l'évêque de Carthage, mais celle de soixante et onze de ses collègues réunis en concile dans la métropole de l'Afrique en 256. Voici ce que « d'un consentement et de par une autorité commune » ils avaient décidé : « Les prêtres ou les diacres qui, ordonnés d'abord dans l'Église catholique étaient ensuite devenus perfides et révoltés, comme aussi ceux qui, contrairement à l'ordre du Christ, avaient été par une ordination profane introduits dans la hiérarchie chez les hérétiques par des pseudo-évêques et des antéchrists, ces hommes qui *en face de l'autel unique et divin ont osé offrir des sacrifices faux et sacrilèges, s'ils font pénitence, ne pourront être reçus qu'à la condition de communier à la manière des laïques*... ils ne doivent pas, étant de retour parmi nous, garder les armes d'ordination et d'honneur avec lesquelles ils se sont révoltés contre nous ». *Epist.*, LXXII, 2, p. 776.

Nul doute, d'après les textes cités, le sacrifice offert par les personnes dont parle Cyprien est sans fruit, *sacrilège*, il ne saurait être « profitable », *proficere*, il « n'obtient rien », *impetrare*, le Seigneur ne secourt pas, *nec prosit*, ceux pour lesquels il est offert. Mais les affirmations de Cyprien vont plus loin : cette oblation est nulle, n'existe pas, *nec potuerunt rata esse*, elle est fausse, *falsa sacrificia*. Chez les hérétiques il ne peut pas y avoir d'eucharistie.

Les textes reproduits plus haut visent le cas de Novatien et de ses disciples, en d'autres termes des schismatiques ou encore celui des prêtres qui ont apostasié, tombant ainsi dans l'hérésie la plus complète et se séparant de l'Église qui, à son tour, se sépare d'eux. Afin de ne pas dépasser l'affirmation contenue dans ces témoignages, nous n'oserions pas généraliser. Nous ne voudrions donc pas écrire, avec P. Batiffol, que, d'après saint Cyprien, « le pouvoir de sanctifier l'oblation est un pouvoir que le ministre *indigne* a perdu par son *indignité* ». *Op. cit.*, p. 246; *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 453-454. L'évêque de Carthage applique à la consécration de l'euchatistie ce qu'il enseigne de l'administration du baptême : le ministre séparé de l'Église par l'hérésie ou le schisme a perdu son pouvoir d'offrir validement le sacrifice. Cyprien ne dit pas si à ses yeux tout prêtre coupable de faute grave est atteint de la même impuissance.

L'erreur de saint Cyprien signalée ici découle comme une conséquence naturelle de sa théorie sur l'Église. Elle est pout lui « la dépositaire des pouvoirs de Jésus-Christ et la dispensatrice de ses grâces. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1909, p. 388. Seule donc, par les ministres qui sont en communion avec elle, par ceux qui ne sont ni schismatiques, ni hérétiques, ni apostats, ni excommuniés, elle peut validement soit administrer les sacrements, soit offrir le sacrifice. Mais il ne découle pas du même principe que toute faute grave entraîne pareille conséquence. Un texte de Cyprien expose à merveille sa pensée : Commentant les paroles de l'Écriture d'après lesquelles on doit manger un agneau pascal, *par maison* et ne pas en jeter la chair dehors, Ex., XII, 3-4, 46, il dit : « L'agneau était le signe du Christ. Il n'y a qu'une maison dans laquelle on puisse le manger. La chair est le *sanctum*, les mets sacrés du Seigneur ne peuvent pas être jetés dehors, et pour les croyants il n'y a pas d'autre maison où on mange l'eucharistie que l'unique Église. » *De unitate Ecclesiæ*, 8, H., t. III *a*, p. 217. Il est sûr que saint Cyprien exige une vie et des dispositions *saintes* de celui qui fait *l'œuvre sainte* du Seigneur, le *sanctum Domini*. *Epist.*, LXV (ol. LXIV) 2, 4, H., t. III *b*, p. 723, 725. Une brève formule dit tout : *Oportet enim sacerdotes et ministros qui altari et sacrificiis observiunt, integros atque immaculatos esse.* Les mots se lisent dans la lettre, par laquelle Cyprien communique au pape Étienne les dispositions prises par le concile tenu à Carthage en 256. *Epist.*, LXXII, 2, p. 776.

Le diacre présente la coupe aux fidèles qui assistent au sacrifice. *De lapsis*, 25, H., t. III *a*, p. 255. Les chrétiens offrent eux aussi l'oblation en un certain sens : Pendant que s'accomplit l'eucharistie et que l'officiant récite « la prière solennelle pour sanctifier le pain et le vin », ils gardent le silence. *De oratione dominica*, 4, H., t. III *a*, p. 269. Mais c'est pour eux, en leur nom, que l'officiant offre le sacrifice. Bien plus, par leurs offrandes, les fidèles rendent possible l'accomplissement de l'acte sacré, et ainsi ils participent à l'oblation, ils l'offrent. « Tu es riche et dans l'opulence, dit-il à une femme avare, et tu crois que tu célèbres le rite du Seigneur, *dominicam celebrare*, toi qui ne regardes pas la caisse commune, toi qui viens au rite du Seigneur, sans sacrifice, toi qui prends ta part du sacrifice qu'a offert le pauvre. » *De opere et eleemosynis*, 15, H., t. III *a*, p. 384.

4. *Qui peut participer au sacrifice?* — Saint Cyprien n'a pas étudié la question sous cette forme générale comme pourrait le faire un théologien ou un canoniste. Évêque, il a résolu des cas de conscience.

Il en est un qui ne cesse de s'imposer à son attention, celui des chrétiens qui ont failli dans la persécution, celui des *lapsi*. Avant qu'ils aient accompli les exercices réguliers de la pénitence et qu'ils aient été officiellement réconciliés, trois actes sont interdits : on ne doit pas les admettre à la communion, en d'autres termes célébrer devant eux les saints mystères, il est défendu « d'offrir », en leur nom, enfin on ne peut pas leur accorder l'eucharistie. Telle est la triple peine appliquée à ces coupables et que rappelle à plusieurs reprises saint Cyprien. Les trois actes sont expressément indiqués : *communicent cum lapsis, et offerant, eucharistiam tradant*, *Epist.*, XVI (ol. IX), 3, *H.*, t. III *b*, p. 519; *cum lapsis communicare cœpisse et offerre pro illis, et eucharistiam dare*, *Epist.*, XVII (ol. XI), 2, p. 522; *offere pro illis et eucharistiam dari*. *Epist.*, XV (ol. X), 1, p. 514. Ces interdictions sont très graves. Cyprien les motive par les considérations les plus capables de faire réfléchir ceux qui transgressent ces règles canoniques, catholiques apostats ou prêtres trop complaisants pour eux, *loc. cit.* : on commet un « crime ». « on envahit le corps du Seigneur, on lui fait violence ».

De lapsis, 15, 16, 25, H., t. III *a*, p. 247-255. La faute de l'apostat qui communie paraît à saint Cyprien plus grave que son reniement. *Id.*, 16, p. 248.

Ce n'est pas seulement avec Dieu, mais avec ses frères, qu'il faut être en paix pour pouvoir offrir le sacrifice. *De dominica oratione*, 23, H., t. III *a*, p. 284. D'ordinaire, cependant, Cyprien ne se demande pas quelles dispositions il faut avoir pour *assister* à la célébration de l'eucharistie : ce sont les mêmes qui sont requises pour communier, car alors tous les assistants recevaient l'eucharistie. Une histoire bien connue le démontre. En temps de persécution, les païens avaient obligé une toute petite fille chrétienne, incapable de savoir ce qu'elle faisait, à manger un morceau de pain trempé dans du vin offert en libation aux idoles. Plus tard, et toujours avant d'avoir l'âge de raison, cette petite fille fut amenée à l'église et assista au sacrifice. Quand le diacre qui présentait la coupe aux assistants vint à elle, il voulut lui donner la communion : l'enfant *sous l'instinct de la divine Majesté* se détourna du calice consacré. Le diacre *persista à vouloir la communier et lui donna de force l'eucharistie. De lapsis*, 25, H., t. III *a*, p. 255. Tel est donc l'usage : tous les assistants communient. Aussi, puisque assister à l'eucharistie, c'est recevoir l'eucharistie, on comprend pourquoi saint Cyprien exige pour une action *si sainte* la plus haute *sainteté*.

Il démontre par des faits qu'elle est indispensable. Ainsi l'enfant dont il est parlé plus haut, et qui, sans avoir commis aucune faute personnelle, avait participé au culte des idoles, ne peut consommer le vin consacré qui se refuse à rester en son corps souillé. La femme qui, chez elle, veut se communier avec des mains impures est détournée de cet acte par l'apparition d'un feu miraculeux. *De lapsis*, 26, p. 256. Un fidèle indigne de participer à l'eucharistie et qui vient de recevoir en ses mains le pain consacré constate qu'il se change en cendres. *De lapsis*, *ibid.*

Quand il le faut, la discipline ordinaire sait fléchir. Survient la menace d'une persécution. Saint Cyprien et avec lui quarante et un évêques réunis en synode à Carthage en 255 prennent les dispositions que commandent les circonstances et qu'ils font connaître au pape Corneille. Toutefois, même alors, ils commencent par le déclarer : « Aussi longtemps que l'Église est en paix, on observera les règles existantes sur la réconciliation des *lapsi :* tout ce qui est imposé pour leur rentrée en grâce doit être accompli à moins que malades ils ne soient exposés à mourir. » *Epist.*, LVII (ol. LIV), 1, H., t. III *b*, p. 650. Mais, en temps de persécution, ce ne sont pas seulement les malades, mais aussi les bien portants qui ont besoin de la paix, et il s'agit alors d'assurer, non aux mourants, mais aux vivants ce qui leur est utile pour qu'ils puissent résister à la persécution. On admettra donc les apostats repentants aux saints mystères et à la communion, sans exiger tout ce que requiert en temps ordinaire la discipline en vigueur : *communicatio a nobis danda est*, et on leur permettra de boire dans l'église la coupe du Seigneur : *ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus. Id.*, 2, p. 652.

Cyprien nous apprend aussi que le sacrifice est offert pour la réconciliation des apostats repentants. Il range même cet acte au nombre de ceux qui doivent être accomplis avant que le coupable soit rendu à la communion. Non seulement, il doit faire pénitence pour expier ses fautes, accomplir l'exomologèse, recevoir l'imposition des mains de l'évêque et du clergé, *Epist.*, XV (ol. X), 1, p. 514; XVI (ol. IX), 2, p. 519, mais il faut aussi que *le sacrifice soit offert: ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, vis infertur corpori ejus et sanguini. De lapsis*, 16, H., t. III *a*, p. 248.

Le sacrifice eucharistique peut servir aussi à d'autres qu'aux assistants. Les fruits sont appliqués à des *absents, Epist.*, LXII (ol. LX), 5, H., t. III *b*, p. 701, et aux *défunts*, *Epist.*, I (ol. LXVI), 2, p. 466. C'est le prêtre qui désigne lui-même nommément les personnes pour lesquelles il prie ainsi à l'autel, *Epist.*, LXII (ol. LX), 5; I (ol. LXVI), 2, p. 701, 466, et auxquelles profitent d'une manière spéciale les fruits du sacrifice. Évidemment, il faut être mort dans la paix de l'Église pour pouvoir obtenir pareille faveur. Il y a même des lois qui défendent d'offrir ainsi le sacrifice pour les fidèles qui, de leur vivant, avaient commis certains délits, par exemple, pour ceux qui, par testament, avaient obligé un prêtre à se charger d'une tutelle ou de certains offices séculiers : le chrétien qui a voulu arracher un prêtre à l'autel ne mérite pas qu'on le nomme à l'autel. *Episcopi antecessores nostri... censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offeretur, pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluerit avocari. Epist.*, I (ol. LXVI), 2, p. 466. On le voit, saint Cyprien donne comme antérieur à lui l'acte du prêtre recommandant à l'autel une personne déterminée. On se rappelle que Tertullien lui aussi en signalant le même usage le présentait comme ancien dans l'Église.

5. *Que produit le sacrifice eucharistique?* — Comme on l'a observé, saint Cyprien ne se livre pas à des études spéculatives, mais donne des ordres et des recommandations pratiques; puisque de son temps les fidèles n'assistent pas à l'oblation sans y participer, il n'a pas distingué les effets propres à la communion et les fruits spéciaux du sacrifice. Il parle en général des avantages que retire le fidèle de la *participation aux saints mystères*.

Pourtant, il y a des textes qui montrent jusqu'à l'évidence que l'oblation elle-même, indépendamment de la réception de l'eucharistie, a son efficacité. On offre le sacrifice pour les morts : on estime donc pouvoir ainsi leur obtenir la rémission de leurs fautes et une fin plus rapide de leur expiation d'outre-tombe. Les théologiens modernes diraient que le sacrifice a une efficacité *propitiatoire et satisfactoire*. On fait aussi à l'autel la mémoire des absents, pour leur obtenir évidemment des grâces de Dieu. De même le sacrifice a lieu pour la réconciliation des apostats repentants et qui ne sont pas encore admis à communier : de nouveau apparaît sa vertu propitiatoire et satisfactoire; le texte où cet usage est attesté signale expressément ce fruit du sacrifice eucharistique; à côté de la mention du sacrifice sont indiqués la purification de la conscience et l'apaisement de l'indignation d'un Dieu offensé : *ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis domini et minantis.*

Les affirmations de l'évêque de Carthage sur la stérilité du sacrifice offert par les hérétiques et les schismatiques attestent aussi que l'oblation a une valeur distincte de la communion. « Les novatiens, écrit-il, ne peuvent *rien obtenir de Dieu* par leurs tentatives illégitimes, leurs sacrifices sont *inefficaces.* » *Epist.*, LXIX (ol. LXXVI), 8, H., t. III *b*, p. 757. De même c'est en vain que l'apostat Fortunatien essaie de faire l'oblation : le Seigneur ne *vient pas au secours, prosit*, de ceux pour lesquels il prie. *Epist.*, LXV (ol. LXIV), 4, p. 725. Cette vertu impétratoire est aussi affirmée d'une autre manière. Cyprien mentionne diverses personnes ou causes, pour lesquelles on fait la prière eucharistique, pour lesquelles on offre. Ministres et

fidèles estiment donc que cette supplication peut être exaucée.

Certains textes déterminent quels fruits le chrétien retire de la participation aux saints mystères : ce pain donne « la vie éternelle ». *De dom. orat.*, 18, H., t. III *a*, p. 280. Cette participation protège en temps de persécution, met à l'abri de l'ennemi, défend le fidèle contre ses adversaires et le rend apte à confesser sa foi. *Epist.*, LVII (ol. LIV), 2, 4, H., t. III *b*, p. 652, 654 (souscrite par les quarante-deux évêques africains). *On boit le sang du Christ afin de pouvoir pour lui verser son sang. Epist.*, LVIII (ol. LVI), 1, p. 657. Enfin cette sainte liqueur est un vin qui donne une sainte joie. Rappelant les textes de l'Écriture sur le *précieux calice qui enivre*, Cyprien écrit : « Il nous rend sobres, il ramène les enfants à la sagesse spirituelle, il les fait passer du goût du siècle à l'intelligence de Dieu. Ce vin fait perdre la mémoire du vieil homme, il produit l'oubli de l'ancienne manière de vivre dans le siècle, le cœur cesse d'être triste ou affligé qui auparavant se sentait oppressé par l'angoisse que cause le péché. On se livre alors à la joie que ménage l'indulgence divine. *Epist.*, LXIII, 11, p. 710.

Il semble bien que ces effets se rapportent plus naturellement à la communion qu'au sacrifice. Toutefois il ne faut pas vouloir ici trop distinguer. Chez Cyprien les deux actes religieux ne se séparent pas et les deux rites se compénètrent. « Quand le vin est mêlé à l'eau par le sacrifice, écrit-il, le peuple et le Christ sont unis et ne peuvent se dissocier ». *Ibid.* La fusion de l'homme et de Dieu, donc aussi tous ses effets, commencent au cours du mystère et s'achèvent par la réception de l'eucharistie. Telle semble bien être la pensée de saint Cyprien.

6. *Comment l'eucharistie est-elle un sacrifice?* — Après avoir recueilli tous les textes précédemment cités, on peut essayer de découvrir pourquoi saint Cyprien voyait dans l'oblation chrétienne un sacrifice.

Pas un mot ne favorise les théories de Wetter. Il est dit sans doute que le peuple offrait le pain et le vin pour le sacrifice. *De opere et eleemosyna*, 15, H., t. III *a*, p. 384. Mais jamais Cyprien n'appelle ce don un sacrifice. Il le distingue fort bien de l'oblation proprement dite, de l'eucharistie. Cette offrande est ce par quoi les fidèles prennent part au sacrifice de l'Église et du Christ, mais elle n'est nullement ce sacrifice. Parce qu'il a, en apportant le pain et le vin, rendu possible ce sacrifice, parce qu'il demande au prêtre de prier pour lui pendant le sacrifice et verse son aumône pour la subsistance des ministres du sacrifice, parce qu'il assiste au sacrifice, s'unit au célébrant qui prie en son nom et parce que dans la communion il participe aux saints mystères, au sacrifice, le chrétien offre à sa manière le sacrifice. *Loc. cit.* Mais ce sacrifice qu'il offre ainsi, ce n'est nullement l'aumône du pain et du vin apportés au clergé, c'est ce pain et ce vin devenus le corps et le sang du Christ par la prière de l'officiant. Car il n'y a, pour saint Cyprien, qu'un sacrifice, celui qu'a offert Jésus-Christ, qu'il a ordonné de réitérer, celui qu'accomplit le prêtre en faisant ce que Notre-Seigneur a fait, en offrant ce qu'il a offert. Toutes les affirmations de l'évêque de Carthage l'attestent. Il aurait rejeté avec indignation la pensée qu'il pouvait y avoir dans l'Église un autre sacrifice que celui du Christ. Coppens, *op. cit.*, p. 120.

Les efforts de Wieland pour découvrir en saint Cyprien des preuves de sa conception ne sont pas moins voués à l'insuccès. Sans doute, comme les écrivains plus anciens, l'évêque de Carthage affirme lui aussi que l'eucharistie s'opère par la prière du prêtre ou de l'évêque. Voir par exemple *De lapsis*, 25, H., t. III *a*, p. 255. Faut-il conclure avec Wieland que Cyprien se contredit, qu'à côté de textes où il affirme une croyance nouvelle dans l'Église, celle de l'existence d'une oblation proprement dite, on en surprend où se trahit l'antique conception d'après laquelle la messe est une simple prière de louange ou de reconnaissance? Nullement, l'explication est beaucoup plus naturelle, elle est des plus simples. Cyprien ne cesse de dire qu'on offre, qu'il y a oblation, sacrifice du pain et du vin devenus le corps et le sang du Christ. Mais il y a une prière par laquelle se fait cette oblation. C'est tout ce qu'affirme Cyprien. L'acte est celui qu'a fait le Christ. Il n'a pas seulement pris du pain et du vin. Il a parlé, il a prié pour faire de ces éléments son corps et son sang et pour les offrir à son Père. De même, dans le rite chrétien, le prêtre prie pour que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Seigneur, et il les offre par cette prière. L'existence d'une prière n'entraîne pas la non-existence d'une oblation. Car la prière fait l'oblation. Qu'on dise que le rite chrétien est un sacrifice de prière. Seulement il faut ajouter que cette prière non seulement loue, rend grâces ou supplie, mais aussi qu'elle offre au Père le corps et le sang de Jésus.

En vain, pour confirmer son interprétation, Wieland essaye de distinguer dans saint Cyprien deux actes : l'*oblation* du pain et du vin, le *sacrifice* du corps et du sang du Seigneur. Une ou deux fois, chez l'évêque de Carthage, le mot offrir est employé au sens ordinaire et profane de présenter : il est dit, par exemple, que le diacre après la communion *offre* le calice aux assistants. *De lapsis*, 25. Comme on le constate ici, le contexte prévient toute équivoque. Mais dans beaucoup de passages, dans la plupart, le mot *oblatio* est synonyme de *sacrifice*. Cyprien ne donne pas exclusivement à ce terme pour compléments les mots pain et vin. Il écrit plus d'une fois que nous « offrons le corps et le sang », que nous « offrons le pain et le vin devenus corps et sang du Christ », que nous offrons en sacrifice la *passion* du *Seigneur*. Ou bien encore il emploie le verbe sans complément, il écrit que l'officiant « offre », et alors le mot ne peut avoir que le sens technique. Ce qui empêche toute équivoque, ce sont les affirmations expresses de Cyprien : l'eucharistie est l'offrande qui s'oppose au sacrifice païen ou juif, celle qui a été figurée par le sacrifice de Melchisédech, celle enfin qui renouvelle le sacrifice de Jésus-Christ et commémore sa passion.

Cette dernière affirmation nous fait pénétrer au cœur même de la pensée de saint Cyprien. Certes, il ne s'est pas demandé, comme on l'a fait beaucoup plus tard, *quelle est l'essence du sacrifice de la messe*. L'évêque de Carthage « n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien ». Tixeront, *op. cit.*, p. 381. Mais un homme de gouvernement ne se refuse pas tout droit de réfléchir sur les problèmes théoriques soulevés par l'examen des cas de conscience qu'il doit résoudre. Dans la lettre de Cyprien sur l'erreur des aquariens, on surprend sa pensée sur ce qui fait de l'oblation eucharistique un sacrifice. Quatre affirmations qui se complètent nous renseignent pleinement.

a) Ce qui donne à l'eucharistie un caractère sacrificiel, c'est que nous offrons ce que Jésus-Christ a offert, nous faisons ce qu'il a fait. Il est le docteur, le maître, l'auteur du rite. C'est lui seul que nous devons suivre. Nous n'avons qu'à l'imiter. *Epist.*, LXIII, 1, 2, p. 701-702. Cette déclaration revient sans cesse. Il faut que « nous gardions ce que Jésus-Christ a institué, que nous observions ce qu'il a commandé. » *Id.*, 10, p. 709.

b) Le Seigneur a offert le pain et le vin devenus son corps et son sang qu'il devait immoler sur la croix. Donc nous reproduisons dans l'eucharistie l'acte du

Seigneur, « nous commémorons la passion », *Id.*, 2, 17, p. 702, 714; « notre sacrifice répond à la passion », 9, p. 708; nous « faisons mémoire de la passion en chacun de nos sacrifices », 17, « l'eucharistie est le mystère de la passion du Seigneur, et de notre rédemption », 14, p. 713 « la passion est le sacrifice que nous offrons », 17, p. 714.

c) Quand le Seigneur souffrit pour nous et offrit ainsi son sacrifice, nous étions avec lui. Il portait nos péchés. Il y avait ainsi en son corps et en son sang offrande du Seigneur, et avec lui, par lui, oblation de son peuple à Dieu le Père. *Id.*, 13, p. 711-712. De même dans l'eucharistie il y a pareille union du Christ et des fidèles. Ce rite est l'oblation de l'Église tout entière, de son chef suprême et de tous les chrétiens qui lui sont unis. C'est la raison qu'invoque Cyprien pour exiger que l'eau soit mélangée au vin : elle représente le peuple et l'autre élément est le sang de Jésus-Christ. « Si quelqu'un offre seulement du vin, alors le sang du Christ est sans nous. Si par contre il n'y a que de l'eau, alors le peuple est sans le Christ. Quand l'un et l'autre élément sont mélangés, et s'unissent en une fusion qui les confond, alors le sacrement spirituel et céleste est consommé. » *Ibid.* Le principe poussé à son extrémité ferait croire que l'eucharistie faite avec du vin non mélangé d'eau est invalide. Cyprien ne le dit pas, mais il faut reconnaître que son langage permettrait de lui attribuer cette pensée. Le concept de la fusion des fidèles avec le Christ sacrificateur est si cher à Cyprien, qu'il présente aussi comme unies au Sauveur immolé en sacrifice les personnes recommandées par le prêtre à l'autel. Telle est la raison profonde qui explique le fruit retiré par elles du sacrifice. Vacant, *op. cit.*, p. 17.

d) Entre le sacrifice de la cène et celui de l'eucharistie, déclare Cyprien, il y a pourtant une différence. Jésus-Christ n'a offert que sa passion. Nous aussi nous la présentons à Dieu, mais nous joignons à elle la résurrection. *Id.*, 16, p. 714. Voilà pourquoi le chrétien célèbre la messe le matin, alors que la cène eut lieu le soir. Les fidèles ont donc innové, mais ils ont eu raison de le faire : l'eucharistie rappelle avec la passion la *résurrection du Sauveur*. L'évêque de Carthage n'a pas été amené à dire expressément que, si, à la messe, le peuple est uni au Christ souffrant pour nos péchés, les fidèles y ressuscitent avec lui. Mais il est évident que telle est sa pensée. L'économie générale de la doctrine de saint Cyprien appelle cette conclusion.

A la vérité, cette synthèse n'est qu'ébauchée. Elle est pourtant du plus haut prix; plaçant le rite eucharistique au cœur même du culte chrétien, elle le relie intimement à tous les mystères de la foi. On peut dire qu'en lui se rejoignent les grandes pensées de la passion et de ses fruits, du Christ et de l'Église. Rien n'est plus éloigné des mystères païens, rien n'est plus chrétien. Cette synthèse complète à merveille celle de saint Irénée pour qui l'eucharistie est surtout l'offrande des prémices d'un monde nouveau, celui d'aujourd'hui et celui de demain. Toutes deux d'ailleurs se rapprochent. Car la *création nouvelle* dont parle l'évêque de Lyon, c'est la *création rachetée* à laquelle pense saint Cyprien.

7. *De quelles cérémonies s'accompagne l'eucharistie ?* — Le sacrifice chrétien a lieu de bonne heure, le matin, en souvenir de la résurrection. Il semble qu'on le célèbre chaque jour. *Epist.*, LXIII, 16, p. 714; *De dom. orat.*, 18, H., t. III *a*, p. 280; *Epist.*, LVII (ol. LIV), 3, t. III *b*, p. 652; LVIII (ol. LVI), 1, p. 657. On solennise par l'oblation de l'eucharistie l'anniversaire des martyrs. *Epist.*, XXXIX (ol. XXXIV), 3, p. 583. Un certain Tertullus faisait connaître à Cyprien la date de la glorieuse mort des confesseurs, afin que le sacrifice fut célébré pour eux. *Epist.*, XII (ol. XXXVII), 2, p. 503. L'endroit où s'offre le corps du Christ est appelé un autel, *altare*; Cyprien emploie le mot très souvent, sans aucune répugnance, et même, semble-t-il, avec une réelle satisfaction. Cf. *Epist.*, XLIII (ol. XL), 5, p. 594; LXIII, 5, p. 704; LXV (ol. LXIV), 1, p. 722; I (ol. LXVI), 1, 2, p. 465, 466, etc., etc.

Saint Cyprien parle des leçons, des lettres pastorales de l'évêque, de l'évangile, qui étaient lus publiquement par le lecteur, du haut d'un ambon : *Epist.*, XXXVIII (ol. XXXIII), 2, p. 581; XXXIX (ol. XXXIV), 4, 5, p. 583 sq. Il fait observer qu'on prêche sur ce qui vient d'être lu. *De mortalitate*, H., t. III *a*, p. 267. Les catéchumènes ne peuvent recevoir la communion, ils sont donc renvoyés avant l'eucharistie. *Epist.*, LXIII, 8, H., t. III *b*, p. 706. Cyprien ne nous a pas donné le texte d'oraisons liturgiques, mais il nous apprend qu'on prie publiquement pour l'Église et son unité. *De dom. orat.*, 8, 17, H., t. III *a*, p. 271, 279; pour le pape, *Epist.*, LXI, H., t. III *b*, p. 697, et à diverses intentions, par exemple pour les bienfaiteurs, *Epist.*, LXII (ol. LX), 5, p. 701, les ennemis, les pécheurs, la paix, la préservation du mal, le salut de tous les hommes. *Epist.*, XXX (ol. XXXI), 6, p. 554; *De dom. orat.*, 3, 8, 17, H., t. III *a*, p. 268, 271, 279; *Ad Demetrianum*, 25, H., t. III *a*, p. 365. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 56.

Le peuple présentait du pain et du vin. *De opere et eleemosyna*, 15, H., t. III *a*, p. 384. Au vin le célébrant mêlait de l'eau. *Epist.*, LXIII tout entière. Le prêtre faisait ce qu'avait fait le Christ, il offrait ce qu'avait offert le Seigneur. *Epist.*, LXIII, 2, t. III *b*, p. 707. Donc il récitait sur le pain et le vin les paroles de l'institution. Saint Cyprien les cite : *Id.*, 9, 10, p. 708. On a observé qu'il emploie pour le vin le verbe au futur, donc sous la forme qu'il a dans le canon romain *effundetur*. Saint Cyprien mentionne le *Sursum corda* et sa réponse : *Habemus ad Dominum. De dom. orat.*, 31, H., t. III *a*, p. 289. Il dit qu'on fait mémoire en chaque sacrifice de la passion, et qu'on y commémore la résurrection. *Epist.*, LXIII, 16, 17, t. III *b*, p. 714.

Ces particularités, qui font peut-être allusion à une prière d'anamnèse, et la comparaison de l'eucharistie avec le sacrifice de Melchisédech, *id.*, 4, p. 703, ont permis des rapprochements avec le canon romain : *Unde et memores... tam beatæ passionis nec non et ab inferis resurrectionis... munera quæ tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.* Voir F. Cabrol, art. *Afrique*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 603. On a aussi suggéré d'autres points de rencontre : Cyprien écrit : *Preces in conspectu ejus*, la liturgie romaine porte : *In conspectu divinæ majestatis ejus;* Cyprien : *Precum pro omnium salute*, la liturgie romaine: *Pro nostra omniumque salute;* Cyprien : *Qui inter cetera salutaria sua monita et præcepta divina quibus populo suo consulit, ad salutem etiam orandi ipse formam dedit, ipse quid precaremur, monuit et instruxit, De dom. orat.*, 2, H., t. III *a*, p. 268, la liturgie romaine : *Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati.*

Tous les assistants communient. *De lapsis*, 25, H., t. III *a*, p. 255. Saint Cyprien parle de la réception quotidienne de l'eucharistie. *De dom. orat.*, 18, p. 280, et les autres textes ci-dessus. On reçoit l'eucharistie sous les deux espèces. Le pain consacré est mis dans la main des fidèles. Saint Cyprien fait très souvent allusion à ce contact sacré dont il montre toute la sainteté. *De lapsis*, 2, 15, 16, 22, p. 238, 248, 253; *De dom. orat.*, 18, p. 280, etc. Le diacre présente la coupe consacrée : *De lapsis*, 25, p. 255. On emporte l'eucharistie à domicile et on la garde dans un coffret à la maison pour pouvoir se communier. *De lapsis*, 26, p. 256.

6° *La Passion des saintes Perpétue et Félicité* († en 203). — Dans cette pièce, dont on tient communément la composition pour contemporaine de la mort des mar-

tyres, il semble bien que soient attestés certains rites de la liturgie eucharistique de l'époque. Les saintes ont une vision. Elles arrivent près d'un lieu lumineux devant lequel se tiennent des anges les invitant à *entrer pour saluer le Seigneur*, et ils les revêtent d'habits blancs. Elles entendent des voix qui s'unissent pour chanter sans cesse : *Agios*, *Agios*, *Agios*. Elles se donnent ensuite le *baiser de paix*. A une parole d'un de ses compagnons, Saturus, lui disant qu'elle a maintenant ce qu'elle désire, Perpétue répond : *Deo gratias*. Un pasteur lui présente *une nourriture qu'elle reçoit les mains jointes* et tous répondent *Amen*. Entre ces traits divers et certains actes de la messe antique, le rapprochement se fait de lui-même. *Passio SS. Felicitatis et Perpetuæ*, dans Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tubingue, 1913, p. 49, 45. Cf. F. Cabrol, art. *Afrique* (*liturgie anténicéenne*), dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 604; Fortescue, *op. cit.*, p. 59.

VI. Les sectes et communautés suspectes. — Saint Épiphane signale l'existence d'une secte palestinienne à laquelle il donne le nom d'*ébionites;* ses membres, *pour imiter les mystères chrétiens*, célébraient *une fois par an leur rite avec du pain azyme et de l'eau*. *Hær.*, XXX, 16, *P. G.*, t. XLI, col. 432. Ces mots semblent désigner des judéo-chrétiens dont la liturgie s'inspirait à la fois des souvenirs de la Pâque et de ceux de la cène. C'est peut-être à ce groupe ou à une petite Église semblable que fait allusion saint Irénée, lorsqu'il écrit, parlant de certains hérétiques appelés par lui ébionites : *Reprobant commistionem vini cælestis et solam aquam sæcularem volunt esse, non recipientes Deum et commistionem suam.* « Ils réprouvent le mélange du *vin céleste* et ne veulent admettre que *l'eau du siècle*, ne recevant pas Dieu dans leur mélange. » *Cont. hæres.*, II, I, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1123. Probablement, comme le fait observer P. Batiffol, art. *Aquariens*, dans *Diction. d'arch.*, t. I, col. 2649, l'évêque de Lyon reproche ici à ces hérétiques de ne pas voir dans le Christ l'union de Dieu et de l'homme, *unitionem Dei et hominis non recipientes*. Toutefois la manière dont cette erreur est décrite laisse entendre aussi que, dans leur eucharistie, les tenants de cette secte n'usaient pas du vin, image de la divinité, mais seulement de l'eau, symbole de la nature humaine, *du siècle*. F. Dölger, *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit*, Munster, 1922, p. 110, n. 2.

Saint Ignace nous apprend que les *docètes* « s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ. » *Smyrn.*, VII, 1, éd. Funk, p. 280.

C'est encore à une époque très voisine des origines qu'il semble nécessaire de placer la conception signalée par l'*Épître des Apôtres*, et qui présente l'eucharistie comme une *Pâque* (d'après Baumstark, l'*Epistula apostolorum* serait de 180; d'après C. Schmidt, de 160-170; d'après Cladder, de 147-148; d'après Ehrhard, de 130-140). On y lit (texte éthiopien) « ... Mais célébrez le jour commémoratif de ma mort, c'est-à-dire la Pâque. Alors on jettera l'un de vous en prison... Pendant que vous célébrerez la Pâque, il sera en prison... La porte de la prison s'ouvrira et il viendra à vous pour veiller avec vous... Et quand le coq chantera, et que vous aurez terminé mon agape et ma commémoraison... »

Le texte copte porte : « ... Après mon retour à mon Père, commémorez ainsi ma mort. Quand la Pâque devra avoir lieu, l'un de vous sera jeté en prison à cause de mon nom... et il s'affligera parce qu'il ne célèbre pas la Pâque avec vous... Les portes de la prison s'ouvriront, il sortira et il viendra à vous et il passera avec vous une nuit de vigile, et demeurera avec vous jusqu'à ce que le coq chante. Lorsque vous aurez terminé la commémoraison qui se fait par rapport à moi et l'agape... » Édit. Schmidt, n° 52 sq. Cf. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuch.*, III[e] série, t. XIII, Leipzig, 1919. Voir Dölger, *op. cit.*, p. 108-109.

L'eucharistie est donc une Pâque, mais en même temps la fête commémorative de la mort du Christ; elle se célèbre la nuit. Et elle comporte une commémoraison de la mort du Christ et une agape (texte copte), une agape et une commémoraison de la mort du Christ (texte éthiopien).

Les *marcionites*, nous le savons par Irénée, *Cont. hæres.*, IV, XVIII, 4-5, *P. G.*, t. VII, col. 1027 sq., et par Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, XIV, *P. L.*, t. II, col. 262, célébraient l'eucharistie. Mais Épiphane nous apprend que Marcion « employait seulement de l'eau dans les mystères ». *Hær.* XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. Cette coutume s'alliait fort bien à l'encratisme absolu de la secte, voir art. Marcion, t. IX, col. 2024. Le vin était pour elle quelque chose de diabolique. Batiffol, *op. cit.*, p. 190; Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 182, 286, 302.

C'est encore pour des motifs de rigorisme ascétique en harmonie avec sa doctrine morale que Tatien adoptait le même usage : Il accomplissait les mystères « à l'imitation de la sainte Église, écrit Épiphane, mais il n'y employait que de l'eau ». *Hær.*, XLVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 840.

Les valentiniens gardaient l'eucharistie et y faisaient usage du vin. Irénée nous a conservé en effet l'histoire des supercheries de l'un d'eux, Marc, venu d'Asie. Il prenait une coupe remplie de vin additionné d'eau, paraissait rendre grâces et prolongeant longtemps la prière d'invocation, il donnait au liquide une couleur pourpre et rouge pour faire croire que la Grâce, un des éons qui sont au-dessus de tout, distillait son sang dans le calice en raison de l'invocation qu'il avait prononcée. Avec avidité les assistants buvaient ce liquide. Par un autre tour de passe-passe, Marc faisait croire que grâce à une formule mystérieuse il augmentait le volume du liquide eucharistique. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XIII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 579. Les faits sont affirmés aussi par Hippolyte, *Philosophoumena*, l. VI, c. XXXIX, *P. G.*, t. XVIC, col. 3258 sq., et par Épiphane, *Hær.* XXXIV, 2, t. XLI, col. 584, qui, tous deux, se réfèrent à Irénée. Clément d'Alexandrie atteste lui aussi que les valentiniens gardaient le rite eucharistique. L'un d'eux, Théodote, enseignait « que le pain et l'huile étaient sanctifiés par la puissance du nom de Dieu (du Christ, sans doute) » ; « en apparence ils demeuraient tels qu'on les avait pris, mais par la puissance ils étaient changés en puissance spirituelle. » *Excerpta Theodoti*, LXXXII, *P. G.*, t. IX, col. 696. Ce pain est sans doute celui dont parle un autre passage. Là il est présenté comme céleste, spirituel, nourriture de vie en tant qu'aliment et connaissance, lumière des hommes et de l'Église, chair du Christ qui nourrit notre chair et qui est en même temps l'Église, elle aussi pain du ciel et assemblée bénie. *Ibid.*, XIII, col. 664.

Plus énigmatique est une autre secte dont Clément d'Alexandrie ne nous a conservé que le nom, les hématites et dont il est seul à parler. *Strom.*, VII, CVIII, *P. G.*, t. IX, col. 553. Hort, *Clement of Alexandria miscellanies, book VII*, Londres, 1902, p. 354, suppose que ces hérétiques employaient du sang pour l'eucharistie. Le Nourry, diss. XI, c. XIII, n. 3, *P. G.*, t. IX, col. 1246, conjecturait que les hématites étaient ces gnostiques sectaires dont Clément dit que, par haine du démiurge et pour avoir le titre de martyrs, ils affrontaient la mort. *Strom.*, VI, IV, *P. G.*, t. VIII

col. 1129. Voir article Hématites, t. vi, col. 2146.

Clément d'Alexandrie signale aussi l'existence d'aquariens, « Il y a des chrétiens, écrit-il, qui font la consécration eucharistique (εὐχαριστοῦσιν) sur de l'eau pure », ils offrent donc « un sacrifice de pain et d'eau », ce qui est contraire « au canon de l'Église », ce qui est « une hérésie ». *Strom.*, I, xix, *P. G.*, t. viii, col. 814. On a justement souligné la valeur de ce jugement sur le caractère illicite de cet usage : Clément est un grand voyageur qui connaît l'Italie, la Grèce, la Syrie, la Palestine et l'Égypte. Il sait donc ce qu'est « le canon de l'Église ». P. Batiffol, art. *Aquariens*, dans *Diction. d'arch.*, t. i, col. 2649.

Les *Actes de Jean* (deuxième moitié du second siècle, Asie?) mentionnent plusieurs fois l'eucharistie : elle est nommée dans une énumération *après l'homélie et la prière*, avant l'*imposition des mains*, 46, édit. Lipsius-Bonnet, *Acta apost. apocr.*, t. ii *a*, p. 113. « Tous les frères y participent », est-il dit ailleurs. 86, p. 193. Au contraire, Fortunatus, à cause de son impénitence, « est écarté du bain sacré, de l'eucharistie, de *la nourriture de la chair et du breuvage* »; ces mots désignent sans doute le baptême, l'assistance aux saints mystères et la communion sous les deux espèces. 24, p. 192. L'apôtre rompt le pain de bon matin au tombeau de Drusiana, le troisième jour, et c'est une eucharistie à laquelle il fait participer tous les frères. 72 et 86, p. 186, 193.

Dans le même écrit, nous relevons encore une description assez complète de l'eucharistie. 106-110, p. 203 sq. C'est un dimanche et tous les frères sont réunis. Il y a d'abord une exhortation de l'apôtre : l'homélie. Suit la prière faite par lui au nom de tous. Elle énumère des titres et des bienfaits du Christ Jésus, puis elle implore son secours : « O toi qui as tressé cette couronne à ta chevelure, Jésus, ô toi qui as paré de toutes ces fleurs la fleur impassible de ton visage, ô toi qui as répandu ces discours, ô toi qui seul es le médecin donnant la guérison, ô toi seul bienfaisant, seul humble, seul compatissant, seul ami des hommes, seul sauveur et juste, toi qui toujours vois tout, toi qui es en tout, présent partout, contenant, remplissant tout, Christ Jésus, Dieu, Seigneur, ô toi qui connais exactement les industries de notre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complote contre nous, toi Seigneur unique, secours tes serviteurs dans ta providence, qu'il en soit ainsi, Seigneur. » Trad. Batiffol, dans *op. cit.*, p. 194 sq.,

Suit l'eucharistie proprement dite. L'apôtre demande du pain et il rend grâces ainsi : « Quelle louange, quelle offrande, προσφορά, quelle action de grâces invoquerons-nous, en rompant ce pain, sinon toi seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit par le Père. Nous glorifions ton nom dit par le Fils. Nous glorifions ton entrée de la porte. Nous glorifions ta résurection que tu nous a manifestée. Nous glorifions de toi la voie. Nous glorifions de toi la semence, le verbe, la grâce, la foi, le sel, la pierre précieuse, le trésor, la charrue, le filet, la grandeur, le diadème, le fils de l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous a donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la confiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en toi. Car toi seul es, Seigneur, la racine de l'immortalité et la source de l'incorruptibilité et le siège des éons. Et tu as été dit tout cela pour nous, maintenant, afin que nous, t'appelant de ces noms, nous connaissions ta grandeur ignorée de nous jusqu'à présent, mais connue des purs et représentée dans l'homme unique qui est le tien. » Il n'y a dans cette formule aucune allusion aux paroles de la cène. L'insistance sur les différentes appellations de Jésus est significative : c'est le « nom » du Christ qui surtout est invoqué, glorifié pour qu'on le connaisse, et sans doute pour qu'il passe ainsi dans les communiants avec toute sa puissance. La formule rappelle quelque peu l'*anamnèse* : on commémore, on se souvient que le Christ est entré par la porte, qu'il est ressuscité, qu'il est la voie et la racine de l'immortalité. Le rite est appelé une *offrande* rituelle, donc un sacrifice. « Ayant rompu le pain (Jean) le distribua à chacun de nous tous, à chacun des frères, leur adressant la prière d'être dignes de la grâce du Seigneur et de la très sainte eucharistie. Il y goûta lui-même aussi en disant : « Que cette part me soit avec vous et la paix soit avec vous, bien-aimés. »

La coupe n'est pas mentionnée en cet endroit, observe Batiffol, *op. cit.*, p. 196. C'est exact. Mais en un autre passage cité plus haut, 84, p. 192, il est question de la *nourriture et du breuvage*. Ailleurs encore, il semble bien qu'il soit fait allusion au calice consacré. Jean comparaît devant Domitien. Pour montrer la puissance du nom de Jésus, il se fait apporter du poison qu'il verse dans une coupe pleine d'eau. Sur ce breuvage il prononce une invocation qui le rend inoffensif : « En ton nom, Jésus-Christ, fils de Dieu, je boirai ce calice que tu rendras suave : mêle ton Esprit-Saint au poison qui est dans cette coupe, et fais de ce liquide un breuvage de vie et de salut pour la santé de l'âme et du corps, comme un calice d'eucharistie, ποτήριον εὐχαριστίας. » 9, p. 156. A coup sûr, ce qui est décrit ici, n'est nullement la cène, le rite religieux de l'offrande ou de la communion des fidèles. Mais Jean exprime le vœu que la coupe empoisonnée soit pour lui ce qu'est « le calice d'eucharistie », une source de vie et de salut pour la santé de l'âme et du corps. Ce passage serait donc une allusion à l'usage d'un calice à la cène. Struckmann, *op. cit.*, p. 104, note 31.

Les Actes de Pierre (première moitié du iiie siècle ou même plus haut, voir É. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Suppl. au diction. de la Bible*, t. i, col. 498) font deux ou trois allusions au rite eucharistique. Au c. iii, il est simplement dit que des chrétiens « s'affermirent dans la foi, pendant trois jours et jusqu'à la cinquième heure du quatrième, priant les uns et les autres avec Paul, offrant l'oblation, *orantes invicem cum Paulo, oblationem offerentes*. Il semble bien que le rite désigné ici est l'eucharistie, offrande rituelle et collective. Lipsius-Bonnet, t. i, p. 48; voir aussi L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 244-245.

Il est décrit ailleurs d'une manière un peu plus précise, c. 2 : « Les frères, est-il dit, offrirent alors à Paul *du pain et de l'eau*, pour le sacrifice, afin que, la prière ayant été faite, il le distribuât à chacun. Parmi eux se trouvait une certaine Rufine qui voulait donc elle aussi recevoir l'eucharistie des mains de Paul. Rempli de l'esprit de Dieu, Paul lui dit, comme elle s'approchait : « Rufine, tu ne t'approches pas de l'autel en personne digne de le faire; tu te lèves non d'auprès de ton mari, mais d'un amant et tu essayes de recevoir l'eucharistie de Dieu. Aussi, voici que Satan, après avoir bouleversé ton cœur, te jettera par terre sous les yeux de ceux qui croient dans le Seigneur... Mais, si tu te repens, celui qui peut effacer les péchés ne manquera pas de te libérer de celui-ci... » Lipsius-Bonnet, p. 46; Vouaux, p. 234. Aussitôt Rufine tomba paralysée de la moitié gauche de son corps. — Ainsi les fidèles apportent en offrande ce qui servira pour le sacrifice, pour l'autel. C'est du pain et de l'eau. L'apôtre prononce sur ces éléments la prière. Les mets ainsi consacrés sont ensuite distribués aux assistants. La dignité de vie est requise chez le communiant; l'impureté, mais non la vie conjugale, ôte aux fidèles le droit de s'approcher de l'autel. Les coupables d'ailleurs peuvent faire pénitence.

Cette eucharistie se célèbre aussi après le baptême. C. 5, Lipsius, p. 50; Vouaux, p. 260. Pierre vient de conférer ce sacrement à Théon. Un jeune homme leur est apparu qui leur a dit : « Paix à vous. » Alors Pierre prit du pain et rendit grâces au Seigneur de l'avoir jugé digne de son saint ministère et de l'apparition de ce jeune homme : « Très bon et seul saint, c'est toi (dit-il) qui nous apparus, ô Dieu Jésus-Christ, c'est en ton nom que (Théon) vient d'être lavé, marqué de ton signe saint, aussi, toujours en ton nom, je lui fais part de ton eucharistie, afin qu'il soit ton parfait serviteur, sans reproche pour l'éternité. Et comme ils mangeaient, ils se réjouissaient dans le Seigneur... » Il n'est question en ce passage que du *pain*. Mais le fait ne prouve pas que l'eau soit exclue. Car ce récit est très court, il ne reproduit nullement, on peut le constater, des formules liturgiques et ne donne pas une description détaillée du rite. L'auteur (au moins celui de l'arrangement final) qui, un peu plus haut, c. 2, a nommé le *pain et l'eau*, ne semble nullement vouloir se contredire.

Une dernière mention très courte se trouve dans le *fragment copte* des *Actes de Pierre*, édit. Vouaux, p. 227. Un dimanche, à Jérusalem, Pierre parle à une foule. Puis « louant le nom du Seigneur Christ, il leur partagea à tous le pain ». Ici non plus, la coupe n'est pas mentionnée. Est-ce parce qu'elle n'était pas en usage ou seulement parce que l'auteur rappelant l'eucharistie par une seule phrase, croit avoir assez désigné le rite tout entier en parlant de la fraction du pain? Il est difficile et même impossible de déterminer laquelle de ces deux réponses est la vraie.

Les *Actes de Thomas* (on est porté à en placer la composition au IIIe siècle, en Syrie; voir É. Amann, *Suppl. au diction. de la Bible*, t. I, col. 503) parlent en un grand nombre de passages de l'eucharistie. Cf. Struckmann, *op. cit.*, p. 105-110. L'apôtre Thomas dit au roi Gundaphorus et à son frère Gad : « Je me réjouis... de m'unir à vous pour cette *eucharistie* et *eulogie* du Seigneur. 26, édit. Lipsius-Bonnet, *Acta*, t. II *b*, p. 141 : « Ayant rompu le *pain*, il les fit communier tous deux à l'*eucharistie* du Christ. » 27, p. 143. Une autre fois encore, Thomas leur « rompt le pain de l'eucharistie et le leur donne en disant : Cette eucharistie vous sera, ἔσται ὑμῖν αὕτη ἡ εὐχαριστία, en miséricorde et pitié, non en jugement et punition. » 29, p. 146. De même après avoir délivré du démon une possédée, l'Apôtre la reçoit ainsi que d'autres dans la religion chrétienne. Puis il fait apporter par son diacre une table, qu'il recouvre d'un linge blanc, il y dépose le « pain de l'eulogie » et fait cette prière : « Jésus, qui nous as rendu dignes de participer à l'eucharistie de ton saint corps et de ton sang, voici que nous venons approcher de ton eucharistie et invoquer ton saint nom. Viens maintenant et unis-toi à nous. » Il y a donc ici une épiclèse adressée au Christ. Dölger, *op. cit.*, p. 56. Suit une prière gnostique. Puis l'apôtre trace la croix sur le pain et commence à le distribuer. Il le donne d'abord à la femme, disant : « Ceci sera pour toi en vue de la rémission des péchés et des transgressions éternelles. » 49-50. p. 165 sq.

Un jeune homme coupable d'un crime a reçu l'eucharistie. En punition ses mains se dessèchent. 61, p. 167. Le texte semble bien attester ici que le pain consacré était déposé entre les mains du communiant. Mygdonia se convertit et demande le baptême. Elle ordonne qu'on lui apporte de l'eau, un *pain* et de l'huile. L'apôtre lui fait une onction et la baptise. Puis il « rompt le pain et, prenant une *coupe d'eau*, il lui donne la communion au corps du Christ et à la coupe du Fils de Dieu, et il lui dit : Tu reçois ton sceau qui t'obtiendra la *vie éternelle*. » 121, p. 231. Siphor, sa femme et sa fille sont baptisés par l'Apôtre. Il place ensuite un *pain* sur la table, le *bénit* en disant : « Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent incorruptibles, ἄφθαρτοι. Pain qui rassasies les âmes affamées de bonheur, c'est toi qui as daigné recevoir le don, afin que nous arrive la rémission des péchés, et que ceux qui te mangent deviennent immortels. Nous t'invoquons, toi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus. » Et il dit : « Vienne la force et la bénédiction, et que le pain soit pénétré, afin que toutes les âmes qui *y auront part*, soient délivrées de leurs fautes. » Et ayant *rompu* (le pain), il le donna à Siphor, à sa femme et à sa fille. 133, p. 240. Uazanes est baptisé. L'apôtre prend du pain et une coupe, les bénit et il dit : « Nous mangeons ton saint corps qui a été crucifié pour nous, et nous buvons ton sang qui a été versé pour nous en vue du salut. Que ton sang devienne pour nous le salut, et que ton sang soit pour la rémission des péchés. » Puis il *rompt* l'eucharistie, la donne et il dit : « Que cette eucharistie devienne pour vous le *salut, la joie et la santé de vos âmes, et ils répondirent : Amen.* » 158, p. 268. — Le rite eucharistique est donc d'usage courant. Il se célèbre toujours après le baptême. En certaines descriptions il n'est parlé que du pain, mais dans deux autres est mentionnée *la coupe*.

Le second *livre de Jeû* (IIIe siècle, Égypte) fait apporter au Christ deux cruches de vin et des branches de vigne. Alors Jésus dispose une offrande, θυσία; il place « une cruche de vin à gauche de l'offrande et l'autre à droite... » Les disciples se tiennent devant l'offrande. Jésus est debout et en face d'elle. Il étend un linge de lin, y dépose une coupe de vin, puis des pains en nombre égal à celui des disciples. Il prononce ensuite une formule d'invocation avec mots magiques, et demande que par un prodige l'eau du baptême de vie soit versée dans l'un des vases de vin. L'opération s'accomplit. Les disciples s'approchent. Jésus les baptise, leur donne l'offrande, προσφορά. et les marque du sceau. Aussi sont-ils dans une grande joie pour avoir reçu le pardon de leurs péchés et être devenus héritiers du royaume de lumière. Éd. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, t. I, Leipzig, 1905, p. 308 sq.

Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, ouvrage apparenté au précédent et de peu postérieur, on retrouve une description du même rite. Jésus déclare à ses disciples qu'il a apporté dans le monde le feu, l'eau, le vin et le sang. « Le feu, l'eau et le vin sont pour la purification des péchés, le sang est un signe à cause du corps humain que j'ai pris là où est Barbelos la grande puissance du Dieu invisible... C'est pourquoi j'ai pris une coupe de vin, je l'ai bénie et je vous l'ai donnée en disant : « Ceci est le sang de l'alliance qui sera versé pour la rémission de vos péchés. » Jésus fait alors apporter du feu et des rameaux de vigne. Il place sur eux l'offrande, προσφορά, dispose à droite et à gauche deux cruches de vin et autant de pains qu'il y a de disciples. Jésus se tient ensuite devant l'offrande, προσφορά, et fait une invocation pour obtenir aux disciples la rémission des péchés dont un signe nouveau dans l'offrande sera le signe. *Ibid.*, p. 242-244.

Faut-il voir dans les *Homélies clémentines* un remaniement romain ou syrien fait au IVe siècle d'un ouvrage composé au troisième, et qui synthétiserait deux écrits plus anciens et pouvant remonter vers 200 (Waitz et Harnack)? Si oui, il y a lieu de relever ici les traits suivants : Pierre après avoir conféré le baptême, *rompt le pain* pour l'eucharistie; l'ayant saupoudré *de sel*, il le donne d'abord à la mère, puis à ses fils qui mangèrent en commun avec elle et louèrent Dieu. *Hom.*, XIV, 1, éd. Lagarde, p. 141. La

présence du sel sur le pain est encore signalée à plusieurs endroits (*Attestation de Jacques* qui précède les *homélies*, § 4, p. 8). Le communiant prend sa part du sel, *Hom.*, IV, 6, p. 58, il y a la *communion au sel*, ἁλῶν κοινωνία, *Hom.*, XIV, 8, p. 144. Batiffol, *op. cit.*, p. 192, n. 2, croit que le sel est ici un symbole d'incorruptibilité.

Un autre écrit bien postérieur, le *Martyrium Matthæi*, a été présenté par Lipsius comme le reste d'un travail auquel au troisième siècle on aurait soumis une légende d'origine gnostique. Après la mort de l'apôtre, le ciel invite l'évêque Platon et le peuple à chanter l'*Alleluia*, à *lire les évangiles*, à *offrir en sacrifice*, προσφοράν, *le pain sacré et trois raisins qu'on pressurera sur la coupe* « *Unissez-vous à moi, comme le Seigneur Jésus a enseigné l'offrande*, προσφοράν, *venue d'en haut.* » L'évêque et le peuple défèrent à cette invivation du ciel. Platon « offre *les oblations*, προσφοράς, *pour Matthieu*, on y prend part et on loue Dieu. » Lipsius-Bonnet, *Acta*, t. II *a*, p. 252, 254. Ailleurs il est dit qu'après le baptême du roi, l'évêque « fait *la bénédiction* et *l'eucharistie* sur le *pain sacré et la coupe* avec son mélange de liquide. » Puis après avoir goûté lui-même les espèces consacrées, il les présente au roi en disant : « Que *ce corps du Christ et cette coupe*, son sang versé pour nous, devienne pour toi *rémission des péchés* en vue de *la vie.* »

Ici se retrouvent toutes les notions signalées par les écrivains de la grande Église : il y a un rite chrétien traditionnel enseigné par Jésus-Christ et qui est une offrande rituelle, un sacrifice. Après certains actes, par exemple l'*alleluia* et l'évangile, l'évêque accomplit l'eulogie et l'eucharistie sur le pain et sur le calice rempli de vin et d'eau : cette prière fait du pain le corps du Christ et de la coupe son sang. Ce sacrifice s'offre pour les morts. Les fidèles vivants y participent et y louent Dieu : l'évêque les communie en leur souhaitant que ce corps et ce sang leur apportent la rémission des péchés et la vie. Tout cela est très orthodoxe, mais ces divers traits ont toutes chances d'avoir été ajoutés dans les remaniements postérieurs.

C'est encore à l'époque antérieure à saint Cyprien qu'on peut rapporter la *passion* de saint Pionius, prêtre martyr de Smyrne. On y lit que ce confesseur et ses compagnons, après avoir fait une prière solennelle, prirent le samedi *du pain sacré et de l'eau, facta ergo oratione solemni, cum die sabbato sanctum panem et aquam degustavissent.* 3, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, Ratisbonne, 1859, p. 188. Ces mets semblent bien être l'eucharistie (Tillemont, Jülicher, Batiffol, Lietzmann).

Enfin, nous savons par saint Cyprien que de son temps encore il y avait des aquariens en Afrique. Nous connaissons par l'évêque de Carthage les raisons qu'ils mettaient en avant pour justifier leur conduite. En temps de persécution, l'odeur du vin peut trahir les communiants; il n'est pas conforme à l'usage de boire du vin le matin : on le prend le soir, au souper; le Christ usa de vin parce qu'il fit la cène le soir; leurs prédécesseurs ont agi ainsi; certains textes de l'Écriture recommandent l'usage de l'eau et lui attribuent des effets salutaires, *Epist.*, LXIII, 8, 9, 15, 16, 17, Hartel, t. III *b*, p. 708 sq. Ainsi l'usage aquarien n'est pas motivé par des considérations d'ascétisme prohibitif. L'encratisme a pu être en Afrique aussi la cause qui lui a donné naissance, mais si l'usage s'est maintenu, on a, au temps de saint Cyprien, oublié le motif qui l'a fait introduire à l'origine.

Harnack a souligné tous les textes où il est dit que l'eucharistie est célébrée avec du pain et de l'eau. Il a même cru (voir col. 898), mais à tort, pouvoir porter sur sa liste le témoignage de saint Justin. Il conclut ainsi : les deux usages celui des aquariens et l'autre coexistent dès l'origine et au cours des premiers siècles. Donc pour les premiers chrétiens les éléments importaient peu : à leurs yeux l'eucharistie était un repas avec mets solide et liquide. On est donc amené à croire que le Christ à la cène primitive n'avait pas donné en nourriture et en breuvage son corps et son sang, mais sanctifié l'action de manger et de boire. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuch.*, t. VII, fasc. 2; voir en sens contraire Zahn, *Theolog. Litteraturzeitung*, 1892, t. XVII, p. 373-378.

Il a été démontré que Justin ne devait pas être mis au nombre des aquariens (voir plus haut). Si on accorde à leur usage l'ampleur qu'il a eue, sans le restreindre ni l'augmenter, on est obligé de le constater, ce sont des sectes, des groupes hérétiques ou suspects qui l'ont adopté. La grande Église l'a toujours rejeté, c'est pour elle une *hérésie*. L'emploi du vin mélangé d'eau est attesté pour Rome par Justin, pour la Gaule et l'Asie par Irénée, pour l'Égypte, l'Italie, la Grèce, la Syrie, la Palestine par Clément d'Alexandrie, pour l'Afrique enfin par Tertullien et Cyprien. Cf. Dölger, *op. cit.*, p. 51 sq. Une deuxième constatation s'impose : plusieurs de ces groupes étaient à tendance encratique; c'est donc leur rigorisme et non le souvenir de l'institution primitive qui les portait à prohiber le vin : leur rigorisme moral ne leur permettait pas de l'employer. Voir Batiffol. art. *Aquariens*, dans *Diction. d'archéol.*, t. I, col. 2648-2650.

Dépassant encore d'une certaine manière Harnack, Lietzmann vient de soutenir, *op. cit.*, p. 238-249, que l'eucharistie primitive ne se composait que de pain. Pour le démontrer, il invoque tous les textes anciens où il est dit qu'elle était consacrée avec de l'eau. Il en rapproche même ceux où il est parlé du miel et du lait donnés aux néophytes, *loc. cit.*, p. 248, note 7, et le passage des *Actes des saintes Perpétue et Félicité*, où en vision le Pasteur remet à Perpétue du fromage. Il conclut que, primitivement, on professait à l'égard de l'élément eucharistique ajouté au pain une grande indifférence. « C'est donc, écrit-il, parce qu'à l'origine cette seconde espèce n'existait pas. »

La réfutation qui a été faite de l'opinion de Harnack peut être reproduite ici. L'usage aquarien, pour avoir été plus répandu que l'on ne pensait jadis, est loin d'avoir l'importance que lui donne l'auteur; il est impossible de préférer une coutume qui n'apparaît guère que dans des groupes suspects ou hérétiques, à l'usage attesté par tous les écrivains de la grande Église. Cette coutume d'employer de l'eau ne trouve d'ailleurs pas son origine dans *l'indifférence du public et de ses chefs* à l'égard du second élément. S'il est une vérité qui est hors de doute, c'est que ni les catholiques, ni les aquariens ne tenaient le choix du liquide pour *peu important* : les premiers condamnaient sévèrement l'emploi de l'eau, et les seconds se refusaient énergiquement à user du vin. Quant à la vision de Perpétue, il est impossible d'y trouver une preuve que l'antiquité chrétienne était indifférente au choix du second élément : il n'est pas parlé en cet endroit de *pain* et de fromage, mais seulement de ce dernier mets : *et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam. Passio Perpetuæ*, 4. A plus forte raison ne peut-on pas invoquer ici l'usage de présenter aux nouveaux baptisés du *lait et du miel.* C'est seulement aux néophytes qu'étaient donnés ces deux breuvages le jour de leur baptême : il y a donc là un rite d'initiation, et non une forme d'eucharistie. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1908, p. 186, 322, 338, 341, 344.

Pour prouver que l'eucharistie primitive ne se composait que du pain, Lietzmann invoque surtout les textes où seul est mentionné cet élément. Aux

passages que nous avons cités au cours de cette étude de l'eucharistie des sectes, il ajoute les Actes des Apôtres dans lesquels il est parlé de la fraction du pain, II, 42, 46, XX, 11, et le récit de la cène d'Emmaüs. Luc., XXIV, 30, 35. Un premier fait est à noter : On ne relève aucun texte qui proscrive positivement l'usage de l'élément liquide. Aucun témoignage des hérésiologues anciens ne nous révèle l'existence d'une secte ne consacrant l'eucharistie que sous l'espèce du pain. Sans doute, un certain nombre de passages empruntés à des écrits venus de groupes hérétiques ou suspects ne mentionnent dans la célébration de l'eucharistie que le pain. Est-ce pour abréger le récit ou parce que dans les communautés auxquelles appartient l'auteur on n'emploie pas une seconde espèce? La question est insoluble.

En certains de ces écrits, tantôt la description du rite ne signale qu'un élément et tantôt elle parle de deux. Le fait s'explique à merveille. Si dans une Église on consacre l'eucharistie avec du pain et avec un second élément, vin ou eau, l'écrivain qui s'adresse à des membres de son groupe a suffisamment désigné le rite lorsqu'il a parlé simplement du premier de ces deux éléments. Tout le monde entendra que le second a été lui aussi employé. C'est seulement si un auteur veut faire une description complète de tous les rites qu'il est obligé de ne rien passer sous silence : on peut alors à bon droit conjecturer que ce qu'il tait n'a pas lieu. Or, qu'on examine les passages cités par Lietzmann, la plupart de ces textes sont des phrases qui, en dix ou vingt mots, décrivent le rite eucharistique. Leur silence ne prouve donc rien contre l'emploi d'un élément liquide dans l'eucharistie. D'ailleurs, même si on admet que certaines sectes usaient seulement de pain, on ne peut, sans aller contre les règles de la saine méthode historique, opposer cet usage restreint, douteux, peu connu, attesté par des groupes suspects, étranges, excentriques, à une pratique attestée par les témoignages les plus nombreux et les plus clairs de tous les écrivains du Nouveau Testament, et de tous les auteurs catholiques des trois premiers siècles qui ont parlé de l'eucharistie.

Les textes des Actes des Apôtres ne font pas exception : l'eucharistie n'y est nommée que d'un mot et en passant. Il est d'ailleurs des exégètes qui hésitent à voir dans les trois textes cités par Lietzmann des allusions à l'eucharistie. Quant à la cène d'Emmaüs, elle est si spéciale qu'il est impossible de l'invoquer contre les récits de la cène que donnent saint Luc, les deux autres synoptiques et saint Paul, récits dans lesquels sont mentionnés le pain et la coupe. Toute la science et l'autorité de Lietzmann ne peuvent faire accepter ce qui est, de toute évidence, contraire à l'ensemble des témoignages de l'antiquité chrétienne.

Les dépositions des sectes et des hérétiques rendent par contre un très réel service. Elles établissent que le rite eucharistique était tenu pour une partie essentielle du christianisme. Il en était si bien ainsi que les sectes les plus hardies et les plus détachées de la grande Église croyaient devoir la garder. Seuls, les docètes sont signalés comme s'abstenant de l'eucharistie, mais ils ne le font pas parce qu'elle leur semble une innovation, un rite étranger au christianisme primitif : c'est leur conception de la chair du Christ qui leur impose leur attitude.

Il faut aussi souligner les très nombreux passages où ces écrits hétérodoxes ou suspects nomment l'eucharistie une offrande rituelle. S'ajoutant aux témoignages des écrivains de la grande Église et du Nouveau Testament, ces affirmations achèvent de prouver que la croyance au caractère sacrificiel de l'eucharistie était générale dès les premiers siècles.

VII Conclusions. — Des témoignages étudiés découle ce qui suit :

1° Dès l'origine, *l'eucharistie* ou *action de grâces* est célébrée dans toutes les communautés qui honorent Jésus. Nous ne connaissons qu'une exception : les docètes ne peuvent que s'abstenir de participer à la chair du Verbe, puisqu'ils ne croient pas à sa réalité. Leur cas ne démontre donc nullement que la cène soit une institution surajoutée à l'évangile primitif.

2° Que cette eucharistie ait été instituée par Jésus, c'est ce qu'affirment en termes exprès Clément de Rome, Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien. Ces huit derniers écrivains rattachent la cène chrétienne au dernier repas pris par le Christ dans le cénacle avec ses disciples. D'antiques monuments paraissent bien attester, eux aussi, que l'eucharistie remonte au Seigneur. Cf. ici Bour, Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne, t. v, col. 1196. On peut même soutenir que ce fait est admis de tous les chrétiens. Chacun des témoins de l'eucharistie, alors même qu'il n'est pas amené à parler de son origine, la présente comme une institution essentielle du christianisme. L'Église et les fidèles ne pourraient pas la supprimer : elle émane d'une autorité supérieure à la leur.

3° Aussi l'eucharistie des catholiques ressemble-t-elle toujours et partout à la cène chrétienne que décrivent saint Paul et les Synoptiques : On y trouve non seulement du pain, mais une coupe. Il est même impossible de démontrer qu'en dehors de la grande Église en un groupe quelconque le pain était seul en usage. D'antiques monuments confirment cette proposition et prouvent l'usage du pain et de la coupe. Bour, *art. cit.*, col. 1196-1197, 1205.

4° Chez les catholiques, dès l'origine, le liquide employé dans l'eucharistie a été du vin auquel on mélangeait de l'eau. Telle est encore la matière dont usaient certaines sectes, par exemple, les valentiniens, les gnostiques du second des *Livres de Jéû* et de la *Pistis Sophia.* Mais l'usage aquarien a été assez répandu et fort tenace. Il est signalé chez les ébionites, chez Marcion et ses disciples, chez Tatien, chez les dissidents attaqués par Clément d'Alexandrie, dans les milieux d'où viennent les *Actes de Pierre* et ceux de *Thomas*, ainsi que le *Martyre de Pionius*, enfin, chez des Africains de l'époque de Cyprien. Les écrivains catholiques réprouvent très énergiquement cette coutume et la déclarent hérétique. Les tenants de cet usage n'essayent pas de le justifier en le déclarant primitif. Les aquariens que combat l'évêque de Carthage mettent en avant divers prétextes. Il semble bien que l'usage aquarien ait été d'abord commandé par un rigorisme excessif : il n'est donc pas primitif. Certains monuments de la plus haute antiquité, par exemple l'inscription d'Abercius, attestent l'emploi du vin dans l'eucharistie. Bour, *art. cit.*, col. 1196-1197 cf. art. Abercius, t. I, col. 57 et 65.

5° Au cours de l'eucharistie interviennent des officiants qui accomplissent un service liturgique réservé à eux seuls. C'est ce que montrent tous les textes, ceux des catholiques et ceux des sectes. Clément de Rome et Ignace insistent sur cette pensée.

Il y a un président qui fait l'eucharistie (Justin). C'est l'évêque (*Didachè*, Clément de Rome, Ignace, Irénée, *Didascalie*, Hippolyte, Tertullien, Cyprien) avec lequel peuvent concélébrer les prêtres (Hippolyte, Cyprien). Il arrive aussi à ces derniers d'opérer seuls (Ignace, Denys d'Alexandrie, Tertullien, Cyprien); mais il faut que ce soit sur délégation de l'évêque (Ignace) ou conformément à ses prescriptions (Cyprien). Les diacres sont les collaborateurs de l'évêque, du président. Un de leurs offices est de distribuer aux fidèles l'eucharistie (*Didachè*, Clément de Rome,

nace, Justin, Clément d'Alexandrie, Cyprien).

Sans doute, la *Didachè* reproduit des prières et des actions de grâces de tous les assistants, mais elle ne fait pas célébrer la fraction du pain et la bénédiction de la coupe par les simples fidèles. Pour le sacrifice, pour la fraction, elle ordonne qu'on choisisse avec soin des évêques et des diacres qui rempliront l'office des ministres itinérants des premiers jours, docteurs et prophètes. Tertullien lui-même, bien que, devenu montaniste, il tienne tous les laïques pour prêtres, ne leur reconnaît le droit d'user de leur sacerdoce que s'ils se trouvent au nombre de trois, dans un groupe où il n'y a aucun fidèle gratifié par l'Église d'une investiture spéciale, pour accomplir les fonctions liturgiques.

Tous les témoignages s'accordent à exiger des ministres de l'eucharistie une grande sainteté : ils doivent être irréprochables. Avec la bonne conscience Clément de Rome réclame d'eux la gravité, l'observation des règles imposées à leur office.

Mais les mêmes auteurs qui attestent le rôle liturgique propre à la hiérarchie affirment que l'action de grâces est un acte de toute l'Église. Il en est ainsi parce que le président accomplit ses fonctions dans l'assemblée des fidèles, parce qu'il s'exprime en leur nom et prie non seulement pour eux, mais pour les absents et tous les frères; parce que les assistants lui répondent : *Amen*; enfin parce qu'ils apportent la matière employée pour l'eucharistie. Ainsi, sans se contredire, les écrivains chrétiens affirment à la fois que l'eucharistie est faite par la hiérarchie et qu'elle est offerte par les laïques.

Il est encore attesté que l'action de grâces a lieu au nom de Jésus (Justin). On rend grâces au Père par le Fils (Hippolyte), par lui et par le Saint-Esprit (Justin). Quand le prêtre offre, il y a oblation de toute l'Église unie à Jésus-Christ, comme l'eau l'est au vin (Cyprien). Nous présentons nos prémices et nous adressons nos prières, ayant un grand pontife qui a pénétré dans le ciel (Origène).

6° Tous les textes sont d'accord pour nous apprendre que le président fait l'action de grâces sur ce qui est offert. Il *eucharistie* le pain et le vin.

Rappelons les formules les plus fameuses : L'aliment est eucharistie par une parole de prière qui vient de Jésus, écrit Justin. Trois fois Irénée affirme que le pain et le vin recevant l'invocation, la parole de Dieu, deviennent l'eucharistie, corps et sang du Christ. D'après Origène, les dons de la cène sont transformés par la prière en un corps, en quelque chose de saint qui sanctifie.

Si on laisse aux mots leur sens obvie, si on observe que les écrivains chrétiens rattachent l'institution de la cène au dernier repas du Seigneur, si on se souvient que Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien, pour expliquer le rite chrétien, rappellent les paroles de Jésus : *Ceci est mon corps*, on est obligé de conclure que ce n'est pas par une invocation à l'Esprit-Saint, mais par les paroles même du Sauveur que s'opère l'eucharistie. Voir art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 232-233.

Au reste, l'unique anaphore de cette époque parvenue jusqu'à nous, celle d'Hippolyte, fait prononcer par l'évêque sur le pain et le vin les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Aussitôt après, l'officiant dit : *Nous t'offrons le pain et le calice, te rendant grâces.* C'est ensuite seulement qu'est récitée une invocation à l'Esprit-Saint. Encore ne demande-t-elle pas à celui-ci qu'il eucharistie les éléments, mais qu'il descende sur eux pour qu'en y participant les fidèles reçoivent aussi l'Esprit-Saint. La *Didascalie* lui attribue une action sur le rite lui-même. L'Esprit-Saint reçoit l'oraison de celui qui prie et il sanctifie l'eucharistie. Aucun autre texte de l'époque n'exprime pareille pensée. D'ailleurs la prière ainsi dotée de vertu par l'Esprit peut être l'oraison : *Ceci est mon corps.*

Dans plusieurs écrits émanant de milieux suspects ou hérétiques (*Actes de Jean*, *de Pierre*, *de Thomas*, *livre de Jéû*) l'eucharistie s'opère non seulement par les mots du Christ, mais par des invocations. Mais elles sont si variées, si étranges, si teintées de gnosticisme ou de magie, qu'il est impossible de recourir à elles pour découvrir le rite primitif. Il est à noter d'ailleurs que ces invocations ne s'adressent pas à l'Esprit-Saint.

7° Qui peut prendre part à l'eucharistie, c'est-à-dire y assister, y communier et l'offrir avec le président, car les trois rites sont alors régulièrement unis ?

Tous les écrivains catholiques sont d'accord pour exiger une grande pureté, tous insistent sur la sainteté du rite. D'abord il est nécessaire qu'on soit baptisé, donc qu'on ait la foi. Sous-entendue par tout le monde, cette condition est plus d'une fois affirmée (*Didachè*, Justin, etc.).

De plus, une vie irréprochable est requise. Chaque auteur exprime cette pensée à sa manière, insiste sur telle ou telle disposition; mais partout le même souci de pureté morale se retrouve. La *Didachè* convie les saints. Qui ne l'est pas, doit faire pénitence. Tous les assistants sont invités à confesser leurs péchés. Il faut encore qu'on se réconcilie avec son ennemi. Ignace demande que les fidèles soient soumis à l'évêque, ainsi qu'au collège presbytéral, soutenus par la grâce, animés par la foi, pleinement unis à Jésus-Christ. Justin rappelle que, pour participer à l'assemblée chrétienne, on doit vivre comme le Christ l'enseigne. Irénée réclame une doctrine pure et une foi sans hypocrisie, une ferme espérance et une ardente charité : il faut craindre Dieu et avoir à l'égard de ses frères les sentiments prescrits. Enfin il importe que l'offrande soit faite avec joie et liberté. Origène requiert une intention saine, un esprit pur, une conscience sans tache. Hippolyte demande l'humilité. Tertullien et Cyprien ne sont pas moins sévères : ils insistent plus que personne sur la sainteté de l'eucharistie. L'évêque de Carthage redit maintes fois que, pour prendre part aux saints mystères, il faut être en règle avec l'Église et se réconcilier avec elle par les exercices réguliers de la pénitence publique, si on a été séparé d'elle comme l'ont été par exemple les apostats. En temps de persécution seulement cette discipline peut s'adoucir. De même Firmilien ne veut pas qu'on laisse s'approcher de l'eucharistie ceux qui ont reçu le baptême des hérétiques. Nous savons même par Denys d'Alexandrie que l'interdiction de communier en raison d'un crime, par exemple de l'apostasie, peut durer jusqu'à la mort.

Ce respect de l'eucharistie fait exiger du corps lui-même une certaine dignité. Tertullien condamne ceux qui fréquentent les fêtes païennes et les assemblées chrétiennes. Il veut qu'à domicile on prenne l'eucharistie avant toute autre nourriture. Nous savons aussi qu'en Orient on se demande si la femme au moment critique du mois peut communier : Denys d'Alexandrie répond par la négative et la *Didascalie* est d'avis contraire. On se souvient enfin qu'Origène et Tertullien recommandent instamment de ne rien laisser tomber de l'eucharistie.

Les antiques monuments chrétiens confirment les témoignages des Pères : sur les fresques, le baptême précède l'eucharistie; Pectorius d'Autun n'invite à la recevoir que *la race divine du Poisson céleste.* Ce mets sacré n'est servi qu'aux « amis », dit Abercius. Bour, *art. cit.*, col. 1199. Même dans les écrits d'origine suspecte ou hérétique, on trouve des affirmations sur

la nécessité du baptême et des dispositions morales avant la communion (*Actes de Jean, de Pierre, de Thomas*).

L'eucharistie peut encore être utile aux absents. N'est-elle pas l'offrande de l'Église : aussi y prie-t-on pour elle (*Didachè*, Justin, Hippolyte, Cyprien). On y recommande aussi à Dieu spécialement certaines personnes autres que les assistants, par exemple, des membres de la hiérarchie, des confesseurs en prison, des bienfaiteurs, des ennemis, des pénitents. On sollicite des faveurs dont bénéficient même des personnes qui n'appartiennent pas à l'Église : la paix et la tranquillité publique, la conversion des pécheurs et des infidèles.

C'est par application de cette coutume qu'on imagine de désigner spécialement un ou quelques fidèles pour lesquels l'eucharistie est spécialement offerte. Cyprien reconnaît au prêtre le droit de faire cette application : ce ne doit être évidemment qu'au profit de fidèles en règle avec l'Église. Tertullien atteste le même usage.

De la même manière le célébrant peut offrir l'eucharistie pour certains morts désignés par lui; Tertullien et Cyprien qui signalent cet usage, ajoutent qu'il est ancien. Cette fois encore, l'évêque de Carthage rappelle que des règles de l'Église ne permettent pas de faire cette application au profit de tous les défunts : il en est qui sont exclus. Il faut donc être mort dans la paix de l'Église. La *Didascalie* nous apprend qu'en Orient aussi on offre pour les défunts. Les *Actes de Jean*, nous signalent la fraction du pain par l'apôtre et les frères, sur le tombeau de Drusiana, le troisième jour après sa mort. Nous savons aussi par le *Martyrium Polycarpi*, qu'on célébrait l'eucharistie à l'anniversaire du décès des confesseurs. L'usage est encore attesté par la *Didascalie*, Tertullien et Cyprien. En faveur de l'existence de l'antique coutume d'offrir le sacrifice pour les morts, il semble qu'on peut aussi invoquer le témoignage d'antiques monuments chrétiens. Cf. Bour, *art. cit.*, col. 1202-1203.

8° Sur les effets du rite eucharistique, dès l'origine jusqu'à saint Cyprien, les écrivains chrétiens tiennent le même langage. Cette cérémonie est *action de grâces et prière*, elle honore Dieu et sanctifie l'homme, elle plaît au ciel et profite à la terre.

Tous les anciens témoins montrent dans cet acte un hommage de reconnaissance offert à Dieu. Les fidèles lui expriment leur gratitude et pour les divers bienfaits de la création énumérés en détail ou rappelés d'un mot, et pour les dons apportés par Jésus-Christ au cours de sa vie et dans sa passion. Rendre grâces ainsi, c'est sans doute remercier; mais par là même c'est adorer Dieu, le louer, le glorifier, lui offrir le culte qui n'est dû qu'à lui. On attribue à l'eucharistie ces effets.

Par elle aussi, et sans doute parce qu'elle plaît à Dieu, le fidèle croit pouvoir obtenir de nouveaux bienfaits pour lui et pour autrui. Qu'il en soit ainsi, c'est ce que démontrent pleinement les affirmations de tous les écrivains de l'époque; l'usage de recommander à Dieu pendant la cérémonie les assistants, d'autres personnes et toute l'Église; enfin l'habitude d'offrir l'eucharistie pour des vivants et des morts déterminés.

Qu'espère-t-on obtenir? Si on examine les affirmations très générales des textes, il faut répondre que de l'eucharistie les fidèles attendent tout ce qu'ils peuvent légitimement désirer pour eux et l'Église. Notons parmi les faveurs escomptées la rémission des péchés, le salut, l'entrée dans le royaume : non seulement des témoignages précis l'attestent, mais la pratique des sacrifices pour les morts suffirait à l'établir. Souvent aussi on signale comme un fruit de l'euchaistie la sainteté, la victoire sur le démon, une vie pure et l'union à Jésus-Christ. L'eucharistie a aussi pour effet l'accroissement de la charité fraternelle; elle unit les chrétiens sur terre et demande qu'ils soient rassemblées dans le royaume céleste. Il est d'autres faveurs qui semblent plutôt devoir être attribuées à la communion proprement dite : la vie éternelle, l'immortalité du corps, la joie d'une sainte ivresse que signale Cyprien, le bonheur de goûter le *vin délicieux* et l'*aliment doux comme le miel* dont parlent Hippolyte, Pectorius d'Autun et Abercius.

Au reste, puisqu'aux origines quiconque assistait aux saints mystères, y participait, on ne distinguait pas, avec la précision des théologiens modernes, les effets du sacrifice et ceux de la communion.

9° Que cette eucharistie ne soit pas une simple prière, c'est ce que prouvent déjà avec l'emploi du pain et du vin, l'intervention d'une hiérarchie dotée de pouvoirs réservés à elle exclusivement.

Ce rite est un *sacrifice* proprement dit. Ainsi est-il nommé par la *Didachè*, Justin, Origène, Firmilien, Hippolyte, Tertullien et Cyprien. D'autres auteurs, Clément de Rome, Clément d'Alexandrie, Corneille et la *Didascalie* montrent dans l'eucharistie une *offrande rituelle et liturgique;* Ignace ne peut la nommer sans parler de l'autel chrétien.

Ce sacrifice est analogue à ceux de l'Ancienne Loi et leur succède (*Didachè*, Clément de Rome, Justin, Origène, Hippolyte, Tertullien et Cyprien). Il a été figuré par celui de Melchisédech (Clément d'Alexandrie et Cyprien); c'est le sacrifice pur annoncé par Malachie (*Didachè*, Justin, Irénée, Hippolyte, Cyprien). Il semble bien aussi que chez plusieurs écrivains anciens la locution *sanctifier le pain*, le rendre saint, ait le sens de le vouer à Dieu, de le *sacrifier* (*Didachè*, Clément d'Alexandrie, Origène, Denys d'Alexandrie, Firmilien, *Didascalie*, Tertullien et Cyprien).

Dans des écrits apocryphes eux-mêmes se trouvent des expressions semblables : l'eucharistie est une *offrande* rituelle (*Actes de Jean*, *Pistis Sophia*), *un sacrifice* (*Actes de Pierre et IIe livre de Jéû*). A noter encore un monument de la plus haute antiquité (première moitié du IIe siècle). Dans une des chapelles des Sacrements, à la catacombe de Calliste, à côté de la scène dite de la consécration et de celle du repas eucharistique, est représenté le sacrifice d'Abraham. Des juges très sûrs (Rossi, Wilpert, Marucchi, Leclercq, Bour) n'hésitent pas à conclure que l'artiste fait allusion au caractère sacrificiel de l'eucharistie. Cf. Bour, *art. cit.*, p. 1201.

Sans doute, Clément de Rome, Justin, Aristide, Athénagore, Apollonius, *l'Épître à Diognète*, Minucius Félix, Clément d'Alexandrie et Tertullien déclarent que les chrétiens n'offrent pas de sacrifices à la Divinité pour satisfaire à ses besoins. Mais ce qu'ils repoussent ainsi, c'est l'oblation conçue à la manière païenne et déjà réprouvée par l'Ancien Testament. Pour établir que ces écrivains ne nient pas l'existence d'un sacrifice chrétien, il suffit d'observer que trois d'entre eux l'affirment très clairement : Justin, Clément d'Alexandrie et Tertullien.

10° Pourquoi l'eucharistie était-elle tenue, des origines à saint Cyprien, pour un sacrifice ?

Assurément, ce n'est pas parce qu'elle est une offrande de pain et de vin. Aucun texte ne permet de voir un sacrifice dans l'acte des fidèles donnant à la hiérarchie, apportant à l'assemblée ce qui était nécessaire pour l'eucharistie ou l'agape, la subsistance du clergé ou l'entretien des pauvres. Tout ce que nous savons du rite chrétien primitif condamne cette hypothèse.

Les antiques témoins de l'eucharistie ne paraissent pas soupçonner davantage qu'il y a en elle destruction

d'une victime, Wieland a pu aisément le démontrer. Il a eu tort de conclure que l'eucharistie était une simple oblation de prières. Des textes nombreux et formels montrent qu'elle est un sacrifice proprement dit.

Comment ? — Certes les premiers chrétiens n'ont pas disserté sur l'essence du sacrifice de la messe, comme l'ont fait les théologiens postérieurs au concile de Trente. Pourtant, il est difficile d'admettre qu'ils ne savaient pas ce qu'ils voulaient dire, quand ils attribuaient à l'eucharistie le caractère d'une oblation rituelle.

Un fait est certain et domine tout. Dès la plus haute antiquité, il a été admis et affirmé que la cène chrétienne se rattache au dernier repas pris par Jésus avec les Douze, la veille de sa mort. D'autre part, quatre des principaux témoins de l'eucharistie à cette époque, les seuls qui offrent des éléments de réponse à la question ici posée, Irénée, Origène, Hippolyte et Cyprien, s'accordent à présenter d'une manière complète ou imparfaite une même synthèse.

D'après l'évêque de Lyon, pour rendre grâces à Dieu, l'Église lui présente dans l'eucharistie ce que Jésus lui a offert au cénacle, son corps et son sang, prémices du monde racheté par leur immolation sur la croix. Un tel don, si ceux qui le font au Très-Haut ont les sentiments requis, ne peut que lui être agréable. Aussi Dieu daigne-t-il nous le rendre, et nous mangeons la chair du Christ qui nous donne l'immortalité, la vie divine.

Origène exprime de semblables pensées, parfois en des termes identiques. Les chrétiens rendent grâces à Dieu en lui offrant les prémices de ses dons, le pain qui dans l'eucharistie devient le corps saint offert jadis par Jésus lui-même au cénacle, corps, dont le sang a coulé sur la croix pour le salut des hommes. Si nos dispositions sont ce qu'elles doivent être, pendant que nous prions ainsi, Jésus, notre grand pontife qui a pénétré dans le ciel se joint à nous; nos dons alors ne peuvent qu'être agréés. Mais Dieu ne nous demande que pour avoir l'occasion de donner; il nous rend ce que nous lui offrons, et il y ajoute ce que nous ne lui avons pas présenté. A la place des bien terrestres, il nous communique les biens célestes dans le Christ Jésus. Nous le recevons et le sang du Sauveur nous devient propitiatoire.

Hippolyte ne s'exprime guère différemment. Dans l'anaphore qu'il nous a conservée, l'officiant redit sur le pain et le vin les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Il se souvient donc de la passion que Jésus a offerte par ces paroles à son Père. Mais il se rappelle aussi la résurrection, dit l'anaphore. L'officiant pense donc aussi à la chair de Jésus qui est au ciel. L'esprit fixé sur ces souvenirs, il rend grâces en offrant le pain et le vin sur lesquels a été prononcée la parole de Dieu. Ces dons se confondent avec cette chair céleste du Christ dont Hippolyte dit ailleurs qu'*à elle l'humanité souhaite unir sa propre chair.* Aussi l'officiant demande-t-il alors dans son anaphore que Dieu envoie sur l'oblation son Esprit-Saint pour que les fidèles par la communion en soient remplis.

Ne sont-ce pas encore des pensées semblables qu'on découvre en Cyprien ? D'après lui, dans l'eucharistie l'Église fait ce qu'a fait le Christ. Or, il a offert sa passion en laquelle le peuple chrétien lui était intimement uni, comme l'eau l'est au vin. L'eucharistie est donc un sacrifice parce que la hiérarchie, et par elle l'Église tout entière, présente à Dieu le corps et le sang immolés jadis sur la croix; corps et sang d'abord offerts à la cène où les Douze avaient communié pour y participer. Telle avait été l'oblation du Nouveau Testament, enseignée et ordonnée par Jésus : telle est donc aussi celle des chrétiens et de l'Église. Voilà pourquoi sans doute, Cyprien dit qu'ils offrent non seulement la passion, mais encore la résurrection, non seulement la chair morte du Calvaire, mais la chair vivante du ciel à laquelle s'unit notre chair, comme se mêlent dans le calice les éléments de l'eucharistie.

Ainsi que trouve-t-on dans ces quatre témoins de la croyance antique, sinon la conception suivante : Le rite chrétien reproduit la cène primitive. Ici comme là, les disciples du Christ et Jésus offrent au Père son corps et son sang, la victime du Golgotha. Le don ne peut qu'être agréé de Dieu; mais après avoir été reçu par lui, il nous revient, chargé de bénédictions célestes que nous recevons par la participation à ce qu'ont reçu les Douze, au pain et au vin devenus corps et sang du Christ.

Ainsi pensent les quatre écrivains de l'antiquité qui seuls nous renseignent quelque peu sur la manière dont on concevait alors le sacrifice. D'autre part, Cyprien, c'est l'Afrique, Origène l'Égypte et la Palestine, Irénée la Gaule et l'Asie, Hippolyte enfin Rome. Ce dernier nous livre sa pensée en reproduisant une anaphore, la plus ancienne que nous possédions et où se trouvent exprimés non seulement son sentiment personnel, mais les croyances reçues dans son milieu. Il semble donc bien qu'on ne s'avance pas trop en présentant ces conceptions comme celles qui ont des chances de ressembler aux idées reçues à l'origine sur ce qui fait de l'eucharistie un sacrifice.

A l'appui de ce sentiment, plusieurs considérations peuvent être invoquées. Cette théorie admise, on comprend fort bien pourquoi, chez tous les auteurs anciens, le rite chrétien est tenu pour *agréable à Dieu et utile à l'homme*; pourquoi tous voient en lui *action de grâces et prière.* L'eucharistie est donnée au Père, puis nous fait retour. Elle est, comme on dit alors : sacrifice *d'action de grâces* et sacrifice d'*alliance*.

Cette conception est aussi la synthèse de toutes les données du Nouveau Testament. On y retrouve les affirmations de Paul et des Synoptiques sur ce que Jésus a fait à la cène et sur ce qu'il a ordonné de réitérer; la doctrine de l'Épître aux Hébreux sur la médiation du Christ au ciel; l'enseignement de la Première aux Corinthiens sur la « communion » au corps du Christ, analogue à la participation d'Israël à l'autel juif et des païens aux viandes immolées aux idoles.

Les premiers chrétiens ne devaient-ils pas d'ailleurs tout naturellement concevoir ainsi l'oblation eucharistique ? Pour des païens ou des juifs de la veille, pour les hommes des premiers siècles, le mot sacrifice avait un sens précis; on offrait alors à côté d'eux des oblations rituelles, auxquelles beaucoup avaient jadis participé. Or le païen voulait donner à la Divinité des aliments, des libations, des parfums. Elle les agréait, les récompensait par des faveurs, parfois même elle invitait à sa table son adorateur. Le juif présentait à Jahvé les victimes prescrites pour rendre grâces et obtenir des bienfaits. En certains sacrifices, le Seigneur ne se réservait qu'une part de l'offrande et rendait l'autre à son serviteur. De plus, l'alliance mosaïque avait été conclue par l'effusion sur le peuple du sang des victimes. Des hommes auxquels ces notions étaient familières et qui n'avaient jamais conçu autrement le sacrifice, ne pouvaient voir dans l'eucharistie que le don fait à Dieu pour lui plaire, et par Dieu à l'Église pour la sanctifier.

Dernier argument : A coup sûr, les premières liturgies, si on excepte l'anaphore d'Hippolyte, nous sont parvenues dans des écrits postérieurs à saint Cyprien. Mais ces documents (*Euchologe de Sérapion*, II[e] et VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques* etc...) reproduisent des textes qui sont plus anciens. Ce qui se trouve dans tous peut vraisemblablement être

tenu pour remontant à une très haute antiquité. Or, partout, après avoir redit sur les aliments choisis par le Christ à la première cène les mots prononcés par lui en ce dernier repas, l'officiant offre à Dieu, en action de grâces, le pain et la coupe, corps et sang du Christ, afin que ces dons soient agréés du Très-Haut, et que remplis de ses bénédictions ils soient ensuite par la communion une source de bienfaits célestes pour les fidèles.

Nous croyons donc pouvoir l'affirmer : cette conception est celle qu'expriment les plus antiques liturgies, celle qui s'accorde avec le langage de tous les anciens écrivains chrétiens et que plusieurs d'entre eux énoncent en termes formels; elle est enfin celle qu'on obtient si on fond en un seul tout les données du Nouveau Testament : les Synoptiques, la Première aux Corinthiens, l'Épître aux Hébreux. A l'auteur de cet article et du précédent qui a eu le constant souci de ne jamais substituer sa pensée à celle d'autrui, peut-être sera-t-il permis, au terme de son travail, d'ajouter d'un mot qu'à son humble avis cette théorie *sur l'essence de sacrifice de la messe*, est, de toutes, la moins subtile et la plus facile à justifier, la moins surchargée de concepts étrangers au christianisme primitif, et la plus respectueuse des enseignements révélés sur l'unité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus; c'est celle qui lui semble avoir été celle des premier chrétiens, des apôtres et du Christ.

Nulle part peut-être cette conception n'est mieux exprimée que dans un document vénérable et dont certaines parties, nous l'avons observé, sont plus anciennes que Tertullien et Cyprien, les prières du Canon romain après la consécration :

Se souvenant de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, le peuple chrétien, par le célébrant, offre au Père la seule victime digne de lui, le pain et le vin devenus le corps et le sang de son Fils. Il est demandé que cette offrande soit agréée, comme l'ont été les dons d'Abel, le sacrifice d'Abraham et l'oblation de Melchisédech. Qu'elle soit donc portée par l'Ange de Dieu sur son sublime autel, en présence de la divine majesté, afin que, participant à cet autel pour recevoir le corps et le sang du Christ, les fidèles soient remplis de toute grâce et de bénédiction céleste.

Ce morceau fait connaître en même temps des conceptions très anciennes et la foi d'aujourd'hui n'exprime-t-il pas les croyances de toujours?

Ne sont pas mentionnées ici les monographies consacrées à l'étude d'un écrivain particulier : elles sont citées au cours du développement consacré à cet auteur. Impossible aussi et inutile de mentionner tous les ouvrages généraux de théologie, d'histoire et de liturgie.

I. Travaux catholiques. — P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, IIe série. *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 8e édit., Paris, 1920 ; du même, art. *Aquariens*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* t. I, 1907, col. 26-48 ; J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten*, Friboug-en-B., 1918 ; F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906; O. Casel, *Oblatio rationabilis*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1917-1918, p. 419 ; du même, *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, Fribourg-en-B.; du même, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, dans *Ecclesia Orans*, t. IX, Fribourg, 1923 ; I. Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain, 1927, t. V, p. 93 sq. ; É. Dorsch, *Altar und Opfer*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1908, t. XXXII, p. 307-352 ; du même, *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt*, Inspruck, 1909 ; du même, *Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des vornicänischen Opferbegriffs*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 71-117 ; L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 4e édit., Paris, 1908 ; A. Fortescue, *La messe, étude sur la liturgie romaine*, trad. par A. Boudinhon, 2e édit., Paris, 1921 ; A. Huppertz, *Ueber den Opferbegriff der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, dans *Der Katholik*, 1908, t. XXXVII, p. 434 sq., 1909, t. XXXIX, p. 126 sq., 188 sq. ; H. Lamiroy, *De essentia ss. missæ sacrificii*, Louvain, 1919 ; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1910, t. I, col. 1548 sq. ; F. Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870 ; G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. Ricard, Paris, 1910 ; F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, Frisingue, 1901; A. Scheiwiller, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. III, fasc. 4, Mayence, 1903 ; A. Schmid, *Dr. Wieland Franz, Mensa und Confessio*, dans *Der Katholik*, 1900, t. XXXIV, p. 235 sq. et Mayence, 1906; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit*, Vienne, 1905 ; M. de la Taille, *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio et sacramento elucidationes L in tres libros distinctæ*, Paris, 1924 ; J.-B. Thibaut, *La liturgie romaine*, Paris, 1924 ; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine*, Lyon, 1894 ; F. Wieland, *Mensa et confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, Munich, 1906 ; du même *Der vornicänische Opferbegriff*, Munich, 1909; A. Schmid, *Erwiderung*, dans *Der Katholik*, 1906, t. XXXIV, p. 399 et Dr Wieland, *Eingesandt*, dans *Der Katholik*, 1908, t. XXXVIII, p. 463.

II. Travaux non catholiques. — On trouvera sur les ouvrages parus avant 1913, des indications dans la bibliographie de l'article Eucharistie d'après les Pères, t. V, col. 1183, et aussi dans celle de l'article Eucharistie d'après la sainte Écriture, t. V, col. 1120-1121, comme aussi au cours de ce dernier article, col. 1024-1030. Sur les ouvrages parus depuis 1913, voir la bibliographie de l'article Messe d'après la sainte Écriture, et ce qui a été dit de ces écrits au cours de ce dernier article.

† C. Ruch.

III. LE SACRIFICE DE LA MESSE DANS L'ÉGLISE LATINE DU IVe SIÈCLE JUSQU'A LA VEILLE DE LA RÉFORME.

— I. Les Pères des IVe et Ve siècles. II De saint Augustin à saint Grégoire le Grand (col. 976). III. De saint Grégoire à l'époque de Charlemagne (col. 981). IV. Les débuts de la Renaissance carolingienne (col. 993). V. La controverse eucharistique du IXe siècle (col. 1009). VI. La controverse bérengarienne du XIe siècle (col. 1027). VII. Les résultats acquis à la fin du XIe siècle (col. 1031). VIII. Les débuts de la scolastique (col. 1037). IX. Les grands théologiens du XIIIe siècle (col. 1052). X. Les continuateurs aux XIVe et XVe siècles (col. 1068).

I. Les Pères du IVe et du Ve siècle, plus particulièrement saint Ambroise et saint Augustin. — Depuis la mort de saint Cyprien, jusqu'à l'époque de saint Ambroise et de saint Augustin, la question du sacrifice eucharistique tient relativement peu de place dans les écrits des Pères d'Occident.

A cela rien d'étonnant : l'Église vit en possession tranquille du mémorial institué par le Sauveur ; elle a conscience de posséder un autel, un sacerdoce, un sacrifice. Les Pères de l'époque précédente, saint Irénée, saint Cyprien surtout, l'ont dotée d'un langage précis pour enseigner aux fidèles le sens du mystère eucharistique. Il suffit à ses évêques, à ses commentateurs d'utiliser ce langage pour expliquer aux chrétiens le sacrifice qu'ils ont sous les yeux.

Ce que fut ce témoignage pratique rendu par les Pères d'Occident au caractère sacrificiel de l'eucharistie, nous le percevons à travers les réflexions de saint Hilaire sur le réalisme de la chair eucharistique, les allusions de saint Optat de Milève, les commentaires de saint Jérôme, de l'Ambrosiaster, surtout à travers les homélies de saint Ambroise et de saint Augustin. Le témoignage de ces Pères mérite d'être

relevé, non point seulement pour sa valeur intrinsèque qui est grande, mais aussi pour l'importance qu'il a eue dans la formation de la croyance et de la théologie du Moyen Age et pour la place qu'il a tenue dans les controverses postérieures.

1° *En Gaule.* — *Saint Hilaire de Poitiers* († 366) est un écho de l'Église d'Orient aussi bien que de celle d'Occident : à ce titre son témoignage sur le mystère eucharistique est doublement intéressant. S'il insiste surtout sur la réalité de la chair eucharistique, voir art. EUCHARISTIE, t. v, col. 1151 et HILAIRE (*Saint*), t. VI, col. 2452, il n'est point sans faire des allusions claires au caractère sacrificiel de cette chair. Indépendamment des textes où il associe les idées d'autel, de sacrifice et de prêtre, il faut citer ici ceux où il parle de la table des sacrifices, *In ps. LXVIII*, 19, *P. L.*, t. IX, col. 482, du caractère et de l'effet de l'aliment que l'on y trouve.

C'est un aliment immolé, donc sacrificiel, *vere paschæ agni sanguine liberandus* IMMOLAT, *vere in azymis sinceritatis* EPULATUR... Comment l'eucharistie est-elle une immolation, saint Hilaire ne le dit point. Ce qui le préoccupe, c'est de marquer le lien d'unité non seulement moral, mais physique, qu'elle établit entre le Verbe et nous, et entre tous les fidèles. *De Trin.*, l. VIII, c. XIII, *P. L.*, t. X, col. 245 et 246. Plus tard saint Augustin en appellera à la doctrine d'Hilaire sur la chair du Christ contre Julien d'Éclane. *Opus imp. c. Jul.*, VI, 33, *P. L.*, t. XLV, col. 1587.

2° *En Italie.* — 1. *A Rome.* — *Saint Jérôme* († 420). Quoique saint Jérôme n'ait tenté nulle part dans ses écrits de donner une explication complète du mystère eucharistique, il est cependant, du fait des nombreuses allusions contenues dans ses commentaires, un témoin du réalisme sacrificiel tel que, sans doute, on le comprenait dans l'Église de Rome à son époque.

La passion du Christ est au centre de tous les sacrifices. Melchisédech est une image du Christ à la cène et l'annonce du mystère de son corps et de son sang : *Melchisedech qui jam tunc in typo Christi panem et vinum obtulit, et mysterium christianum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit. Epist.*, XLVI, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 484; *In Matth.*, l. IV, c. XXVI, 26, t. XXVI, col. 195. — Le Sauveur lui-même à la cène a présenté l'eucharistie comme une image de sa passion : *quod in typum suæ passionis expressit. Adv. Jov.*, II, 17, t. XXIII, col. 311.

Aujourd'hui la liturgie eucharistique tire sa dignité de ce qu'elle est le culte de la passion : *quæ ad cultum dominicæ passionis pertinent non quasi inania, sed ex consortio corporis et sanguinis Domini eadem qua corpus et sanguis majestate veneranda. Ibid.* Ce n'est point là un mémorial vide : la victime du sacrifice quotidien de l'Église, c'est le Sauveur. *Vitulus saginatus qui ad pænitentis immolatur salutem, ipse Salvator est cujus quotidie carne pascimur. Epist.*, XXI, 26, t. XXII, col. 388. *Ne miretur lector, si idem et princeps est, et vitulus, et aries, et agnus. In Ezech.*, l. XIV, c. XLVI, 12, t. XXV, col. 462. C'est la vraie Pâque qui nous fait manger la chair du véritable agneau, et nous fait passer ainsi des choses terrestres aux choses célestes. *In Matth.*, l. IV, c. XXVI, t. XXVI, col. 195.

L'Ambrosiaster rencontre la question de l'eucharistie dans l'exposition du passage classique, I Cor., XI, 23, 29. — Il voit dans le mystère de l'autel un mémorial vivant de la passion salvifique où l'on mange et boit la chair et le sang qui ont été offerts sur la croix, où l'on participe en mémoire, *in typum*, du bienfait de la rédemption au calice mystique du sang pour la protection du corps et de l'âme. C'est un mémorial efficace et non un repas ordinaire : *Ostendit illis (Christus) mysterium eucharistiæ inter cœnandum celebratum non cœnam esse; medicina enim spiritalis est... Memoria enim redemptionis nostræ est, ut redemptoris memores majora ab eo consequi mereamur.* I Cor., XI, *P.L.*, t. XVII, col. 242 et 243.

C'est surtout par la communion au corps et au sang du Christ que nous figurons le bienfait rédempteur et que nous nous l'approprions. Enfin le mémorial eucharistique doit être célébré exactement comme il a été institué par le Seigneur pour ne pas être indigne de lui. C'est dire, avec la tradition, que le mystère de l'autel est la reproduction de la cène.

2. *A Milan.* — *Saint Ambroise* († 397). — Comme saint Cyrille par ses catéchèses à Jérusalem, saint Ambroise, à Milan, se fait l'écho de la tradition catéchétique et liturgique de son Église dans le *De mysteriis*. Il s'y préoccupe de donner à son peuple l'intelligence des mystères chrétiens. De ce livre et des autres ouvrages de saint Ambroise se dégage une doctrine assez explicite sur le sacrifice eucharistique.

L'eucharistie y apparaît comme un mémorial de la passion dans lequel le Sauveur lui-même, par l'action miraculeuse de sa parole mise dans la bouche du prêtre, convertit le pain et le vin en son corps et en son sang pour offrir ce corps et ce sang en vue du salut des fidèles.

a) Caractère relatif du sacrifice eucharistique. — Ce caractère est insinué dans le *De mysteriis*, c. IX, 53, *P. L.*, t. XVI (édit. de 1845), col. 407, où le corps eucharistique consacré par le prêtre est présenté comme le sacrement de la chair qui a été crucifiée : *Vera utique caro Christi quæ crucifixa est, vere ergo carnis illius sacramentum est.* Il apparaît plus nettement dans le *De fide* où saint Ambroise, comme l'Ambrosiater, nous montre dans la communion même l'annonce figurative de la mort du Seigneur. Le corps et le sang eucharistiques y sont appelés les *mortis dominicæ sacramenta.* En les recevant, nous annonçons la mort du Seigneur. *De fide*, IV, x, 124, t. XVI, col. 641.

b) Caractère réel et efficace de ce sacrifice. — Relatif à la passion, le sacrifice eucharistique n'en est pas moins réel.

Très explicite en faveur de la réalité de ce caractère sacrificiel est le commentaire du ps. XXXVIII où *l'idée de l'offrande* du corps du Christ à l'autel comme à la cène est si fortement mise en relief. *Videmus nunc per imaginem bona, et tenemus imaginis bona. Vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum; sequimur ut possumus sacerdotes. Etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Et ipse quidem nobis apud Patrem advocatus assistit; sed nunc eum non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit, veritas venerit... Ascende, homo, in cælum... Videbis æternum atque perpetuum sacerdotem, cujus hic imagines videbas, Petrum, Paulum... In Ps. XXXVIII*, 25, t. XIV, col. 1051. Ainsi le sacrifice des prêtres à l'autel imite comme il peut le sacrifice du Christ offert à la cène. C'est trop peu dire; il y a identité de victime et de prêtre à l'autel et à la cène : « Le corps du Christ est offert : l'idée sacrificielle est ramassée en un seul mot. Ambroise insiste, le Christ offre lui-même son corps, puisque la parole du Christ sanctifie le sacrifice offert ». P. Batiffol, *L'eucharistie*, 7e édit., p. 344.

Cette offrande s'exprime clairement au dehors par la parole efficace du Christ à la cène, répétée par le prêtre au moment de la consécration. C'est la puissance miraculeuse de cette parole, semblable à l'efficacité de la puissance créatrice, qui convertit la nature des éléments au corps et au sang du Christ. *De mysteriis*, c. IX, t. XVI, col. 406. Cette offrande consiste invisiblement pour le Christ à intercéder

comme prêtre éternel pour nous auprès de son Père en lui représentant sa mort : *Apud Patrem advocatus assistit. In ps. XXXVIII;* cf. *In ps. XXXIX*, 8, t. XIV, col. 1060 : *Quid enim tam proprium Christi quam advocatum apud Deum Patrem adstare populorum mortem suam offerre pro cunctis?*

A l'idée d'offrande, le passage suivant ajoute l'idée d'*immolation* pour caractériser ce qui se passe sur l'autel. *Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus assistat angelus... Non dubites assistere angelum, quando Christo assistit, quando Christus immolatur. In Luc.*, l. I, 28, t. XV, col. 1545. A l'autel nous est servi l'agneau immolé sur la croix : *Audi dicentem : Pascha nostrum immolatus est Christus. Et considera, quemadmodum parentes nostri in figura diripientes agnum manducabant, significantes Domini Jesu passionem cujus quotidie vescimur sacramento. In ps. XLIII*, 36, t. XIV, col. 1107.

C'est donc par sa passion que le Sauveur est devenu une chair immolée; on dira sans doute qu'il est immolé tous les jours, mais dans ce sens seulement que sur l'autel sa chair immolée est mise à notre disposition.

Le sacrifice de l'autel est efficace, il a pour but de remettre les péchés : *Ante agnus offerebatur... nunc Christus offertur, sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem, et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat, hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem jus nobis quasi advocatus intervenit. De officiis*, I, XLVIII, 238, t. XVI, col. 94.

Dans la célébration de l'oblation, le Sauveur restaure le fidèle du festin de son corps en qui se trouve « la rémission des péchés, le gage de la protection éternelle et de la divine réconciliation ». *In ps. XCVIII*, 48, t. XV, col. 1314. — La communion produite par l'oblation sacrée persévère au delà du tombeau; c'est ce que signifie le dépôt fait sur les tombes de l'aliment divin : *Supra sepulchra majorum quædam ponamus quæ lector agnoscis, infidelis intelligere non debet: non quod cibus imperetur aut potus, sed sacræ oblationis veneranda communio reveletur. In Luc.*, l. VII, 43, t. XV, col. 1710.

Saint Ambroise paraît bien, l'un des premiers à notre connaissance, donner à l'oblation de l'autel le nom de « messe ». On trouve ce mot dans une lettre d'Ambroise à sa sœur; il lui raconte l'irruption des ariens dans une église où il célébrait les saints mystères. Cette expression, d'après le contexte, paraît bien désigner le service eucharistique, et non pas seulement la liturgie des fidèles en général : il s'agit en effet de la liturgie dominicale après le renvoi des catéchumènes... *Ego tamen mansi in munere,* MISSAM *facere cœpi. Dum offero, raptum cognovi..., amarissime flere et orare in ipsa oblatione Deum cœpi. Epist.*, XX, 4 et 5, t. XVI, col. 995. *Missa* semble bien ici interchangeable avec *oblatio.*

3. *A Brescia.* — C'est une doctrine catéchétique très proche de celle de saint Ambroise que saint *Gaudentius*, ami et contemporain de l'évêque de Milan, enseigne dans une homélie à ses fidèles.

Il y expose en dehors de la présence des catéchumènes la tradition de son Église, telle que la doivent connaître les néophytes. Aux anciens sacrifices où l'on immolait plusieurs victimes en figure de la passion il oppose la vérité du sacrifice céleste institué par le Christ; il n'y a plus maintenant qu'une victime jadis immolée qui aujourd'hui refait, vivifie et sanctifie les âmes : *Ergo in hac veritate qua sumus, unus pro omnibus mortuus est; et idem per singulas ecclesiarum domos, in mysterio panis ac vini, reficit immolatus, vivificat creditus, consecrantes sanctificat consecratus. De Exodi lectione*, serm. II, *P. L.*, t. XX, col. 855. Telle est, énoncée avec une précision catéchétique, la part active du Christ à l'autel. C'est sa puissance créatrice qui fait du pain et du vin son corps et son sang. *Ibidem.*

Il y a dans le sacrifice eucharistique un élément figuratif et une réalité vivifiante. Le symbole sensible, c'est le pain et le vin qui représentent la passion. Le Sauveur a choisi ces éléments à raison de leur aptitude à figurer le mystère du Calvaire. A la suite de saint Cyprien, l'évêque de Brescia rappelle que le vin représente le sang de la passion, que le pain est par lui-même une figure du corps crucifié et du corps mystique du Christ. La réalité offerte sous ces symboles est un « don inénarrable » que l'on ne peut apprécier sans la foi et une préparation morale; c'est le gage de la présence du Christ. Jusqu'à la fin du monde, le Christ a voulu que les prêtres célébrassent ces mystères, afin que prêtres et fidèles tous les jours aient sous les yeux l'image de la passion et s'en approprient les mérites : *exemplar passionis Christi ante oculos habentes quotidie, et gerentes in manibus suis, ore etiam sumentes ac pectore, redemptionis nostræ indelebilem memoriam teneamus. Ibid.* Ces mystères nous dispensent le viatique de notre vie terrestre.

L'auteur du *De sacramentis* (voir EUCHARISTIE, col. 1157), contemporain de Gaudentius, écrit peut-être à Ravenne vers la fin du IVe siècle : il se fait dans son livre l'écho et le commentateur non seulement du *De mysteriis* de saint Ambroise, mais encore de la tradition liturgique de Rome, *cujus typum in omnibus sequimur et formam. De sacram.*, III, 5, *P. L.*, t. XVI, col. 433.

Chez lui, comme chez Ambroise, « l'accent est mis sur la consécration — le terme est destiné à devenir technique — la *consecratio* est opérée miraculeusement par les paroles que le Christ a le premier prononcées à la cène ». P. Batiffol, *op. cit.*, p. 349. Mais il ne se contente point de souligner cette action miraculeuse; les formules du canon qu'il cite, le commentaire dont il les accompagne sont l'expression de la foi traditionnelle en la réalité sacrificielle de l'eucharistie. Cette réalité se traduit dans l'idée d'*offrande* qu'il exprime soit dans le canon cité, soit dans le corps du livre. *Fac nobis hanc oblationem ascriptam, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam... Et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias.* L'auteur voit cette offrande sacrificielle figurée par Melchisédech, *quando obtulit sacrificium.* V, 1, col. 445.

Cette offrande prescrite par le Sauveur aux apôtres est destinée à perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux. *Représentativement :* les éléments du pain et du vin sur l'autel, soit avant, soit après la consécration, sont une *figura corporis et sanguinis Christi : Sicut enim mortis similitudinem* (Rom., VI, 5) *sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis.* IV, 20, col. 443; V, 25, col. 452. — *Efficacement :* Ce n'est point en effet un simple rappel du mystère, puisque sous la similitude du précieux « sang », le fidèle en communiant à la victime reçoit « le prix de la rédemption ». A la manducation du corps eucharistique est attachée la rémission des péchés : *Qui manducaverit hoc corpus, fiet ei remissio peccatorum.* IV, 24, 28, col. 444, 446. Manger ce corps, c'est annoncer la mort rédemptrice, mais c'est aussi participer en cet aliment à la substance divine inséparable de la chair du Christ.

3° *En Afrique.* — *Saint Optat de Milève*, dans son ouvrage contre les donatistes, *De schismate*, VI, I, *P. L.*, t. XI, col. 1065, 1066, ne fait que des allusions, mais combien claires, à l'autel, au sacrifice du corps du Christ, à la descente du Saint-Esprit sur les oblats, aux fruits du sacrifice eucharistique. Le crime des donatistes est d'avoir renversé les autels, *in quibus*

et vos aliquando obtulistis, in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt. Ces allusions expressives témoignent nettement de la foi de l'Église d'Afrique au IVe siècle au réalisme sacrificiel du mystère eucharistique.

Saint Augustin. — Pas plus que ses prédécesseurs, l'évêque d'Hippone n'eut à prendre part à une controverse eucharistique. Aussi ne consacre-t-il aucun traité *ex professo* à la doctrine de l'Église sur ce point. Il n'en reste pas moins que le mystère de l'autel tient une grande place dans sa pensée et ses écrits. Augustin est amené à en parler fréquemment soit pour en instruire les néophytes au lendemain de leur baptême, soit pour faire comprendre à ses fidèles le sens et la portée du sacrifice dont ils vivent, soit pour commenter les passages de l'Écriture où il en est question, soit pour rappeler la doctrine de l'Église dans ses controverses avec les pélagiens, avec les manichéens et les donatistes.

C'est sans doute surtout dans ses sermons *ad infantes*, dans les homélies sur saint Jean, dans la *Cité de Dieu* que l'on trouvera son enseignement systématique; mais pour se faire une idée complète de sa doctrine, il ne faudra négliger ni les sermons, ni les homélies sur les psaumes, ni les écrits de controverse où il expose sa pensée sur la religion, les sacrifices et l'Église, corps du Christ.

Saint Augustin nous apparaît dans toutes ces œuvres en continuité avec le passé touchant la doctrine du sacrifice eucharistique. Il a connu et utilisé les écrits de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome. Par Hilaire de Poitiers qu'il loue pour sa doctrine sur la chair eucharistique du Christ, *Opus imp. contra Julian.*, VI, 33, *P. L.*, t. XLV, col. 1587, il reçoit l'influence d'Origène. Ambroise, Optat de Milève lui ont fait connaître une doctrine où l'idée réaliste de la chair eucharistique et celle de l'identification du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique sont fortement marquées. De saint Ambroise, il ne semble pas cependant avoir connu le *De mysteriis;* Grégoire de Nysse, avec sa théorie sur la conversion eucharistique, lui paraît aussi inconnu. Cf. K. Adam, *Die Eucharistielehre des heil. Augustin*, Paderborn, 1908, p. 37-61. — Il est surtout le témoin de l'Église africaine, le continuateur de Cyprien et de Tertullien. C'est par eux qu'il faut l'expliquer. Mais, s'il a hérité de leurs idées, il faut dire qu'il a enrichi grandement cette doctrine et l'a marquée de l'empreinte de son génie. Par son enseignement sur le sacrifice eucharistique comme par ses autres doctrines, il est un maître de premier plan pour les théologiens de l'Occident.

La conception augustienne du sacrifice eucharistique se dégage tout naturellement de ce qu'enseigne le docteur d'Hippone sur le sacrifice en général, sur le sacrifice absolu de la croix et les sacrifices relatifs qui s'y rapportent.

a) Le sacrifice en général. — Le sacrifice a pour but de nous unir à Dieu. Aussi, le vrai sacrifice c'est toute œuvre accomplie dans cette fin : *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. De civ. Dei*, X, VI, t. XLI, col. 283.

Cette union se produit par les sentiments intérieurs de la volonté. Là est l'élément principal du sacrifice. Le sacrifice visible est le *sacrement*, c'est-à-dire le symbole sacré du sacrifice invisible : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Ibid.*, X, V, col. 282. Dieu, qui repousse le sacrifice d'un animal égorgé, veut le sacrifice d'un cœur contrit, et le sacrifice qu'il veut est représenté par le sacrifice qu'il ne veut pas... Ce que tous appellent sacrifice est le symbole du vrai sacrifice. *Ibidem.*

De ce point de vue, la miséricorde est un vrai sacrifice. L'homme voué à Dieu est un sacrifice en tant qu'il meurt au monde afin de vivre pour Dieu. Notre corps mortifié par la tempérance en vue de Dieu est un sacrifice... La cité rachetée dans son ensemble, c'est-à-dire la société des saints, est le sacrifice universel dont Jésus-Christ est le grand prêtre, et dont le sacrement de l'autel est le signe et qui est offert pour faire de nous le corps d'une tête si noble. *Ibid.*, X, VI, col. 284.

b) Sacrifice absolu et sacrifices relatifs. — Le sacrifice par excellence est celui qui a été offert par Jésus-Christ sur la croix : dans ce monde, en effet, rien de pur à offrir pour les hommes : seule la chair innocente du Christ pouvait être une victime agréable : *seipsum obtulit mundam victimam. Enarr. in Ps.* CXLIX, n. 6, t. XXXVII, col. 1953.

Jésus a ainsi réconcilié et uni l'homme à Dieu de la façon la plus étroite : *Idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus esset ipse qui offerebat, et quod offerebat. De Trin.*, IV, XIV, t. XLII, col. 901.

Le sacrifice du Calvaire est au centre de toute l'économie des sacrifices anciens et nouveaux. Ceux de l'Ancien Testament l'annonçaient, celui du Nouveau le commémore : « Tous ces sacrifices ont de diverses manières symbolisé le sacrifice unique dont nous célébrons la mémoire. » *Contra Faustum*, VI, V, t. XLII, col. 231. « Toutes les choses qui sont appelées sacrifice ont lieu à la ressemblance d'un certain vrai sacrifice... Les unes en sont des contrefaçons... les autres annoncent le seul vrai sacrifice qui devait être offert pour les péchés... Maintenant de ce sacrifice consommé les chrétiens célèbrent la mémoire par la sacrosainte offrande et participation du corps et du sang du Christ, *unde jam peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis* et *sanguinis Christi.* » *Ibid.*, XX, XVIII, col. 382, voir aussi XXI, col. 385.

Qu'il n'y ait eu qu'une seule immolation réelle de la grande victime, celle du Calvaire, ceci ressort nettement de l'Épître à Boniface : « Est-ce que le Christ n'a pas été immolé une seule fois *en lui-même*, et pourtant est-ce qu'il n'est pas immolé tous les jours par les peuples *en sacrement*, en sorte que l'on ne ment pas lorsqu'on répond qu'il est immolé? Si en effet les sacrements n'avaient pas quelques rapports avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient pas du tout des sacrements » *Epist.*, XCVII, 9, t. XXXIII, col. 363. Ce texte se retrouvera chez presque tous les auteurs du Moyen Age; il est classique.

Nous sommes ici dans l'ordre du signe visible : sur la croix, il y avait une immolation réelle, à l'autel nous avons la représentation commémorative de cette immolation. Le sacrifice chrétien est par rapport au sacrifice de la croix, un sacrifice relatif commémoratif.

c) Le sacrifice eucharistique : Sa réalité. — Si le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial, voir *De div. quæst.*, XI, 2, t. XL, col. 49, il n'est point pour cela une commémoraison purement verbale et figurée de la passion, c'est l'*oblation réelle et véritable du corps du Christ, tête et membres, c'est la participation réelle au corps et au sang de Jésus-Christ, source de vie.*

a. L'eucharistie oblation réelle de la victime de la croix, tête et membres. — La pensée de saint Augustin sur ce point est dominée d'une part par cette idée fondamentale que l'Église est le corps mystique de cette tête qu'est le Christ historique, et de l'autre par l'idée que dans tout sacrifice l'offrande visible symbolise le sacrifice invisible.

α) Aspect symbolique de la réalité invisible. — Le *symbolisme* de la messe est double : il est relatif au

corps du Christ tout entier tête et membres. Les éléments eucharistiques signifient tout d'abord l'offrande et le sacrifice du Calvaire : « Par ces objets le Seigneur a voulu nous rappeler, *commendare*, son corps et son sang répandu pour nous, pour la rémission de nos péchés. » *Serm.*, CCXXVII, t. XXXVIII, col. 1099. « Sous la forme d'esclave, le Christ a mieux aimé être sacrifice que de recevoir le sacrifice : il est le prêtre puisqu'il offre, il est aussi l'oblation : *Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio*, Et il a voulu que le *sacrifice quotidien de l'Église fût le signe de cette réalité.* » *De civ.*, X, XX, t. XLI, col. 298.

Les éléments eucharistiques sont aussi l'expression sensible, la traduction visible de l'offrande de l'Église : « Nous sommes tous un seul corps dans le Christ : voilà le sacrifice des chrétiens. C'est ce que l'Église célèbre dans le sacrement de l'autel où il lui est enseigné qu'elle est elle-même *offerte dans la chose qu'elle offre.* » *De civ.*, X, VI, t. XLI, col. 284.

Le symbolisme expressif des offrandes eucharistiques est surtout expliqué par Augustin dans ses sermons *Ad infantes*, CCLXXII, CCXXVII, CCXXIX. C'est à la lumière de ce symbolisme de l'eucharistie, figure du corps mystique du Christ, que l'on comprend les expressions suivantes : « C'est votre mystère que vous recevez; c'est ce que vous êtes que vous ratifiez en répondant : *amen.*» *Serm.*, CCLXXII, t. XXXVIII, col. 1247; CCXXIX, col. 1103.

β) *La réalité invisible.* — Sous ce symbolisme complexe se cache la double offrande réelle du corps du Christ et de ses membres.

L'oblation de la victime jadis immolée. — A l'autel en effet comme sur la croix, Jésus-Christ est prêtre et victime. C'est là qu'il se révèle prêtre selon l'ordre de Melchisédech « Le livre de l'Ecclésiaste dit que le seul bien de l'homme est de manger et de boire. De quoi vraisemblablement parle-t-il, sinon de ce qui concerne la participation à cette table que le prêtre médiateur du Nouveau Testament nous présente, selon l'ordre de Melchisédech avec son corps et son sang. A la place de tous ces sacrifices anciens, *son corps est offert et il est distribué aux participants.* » *De civ.*, XVII, XX, 2, t. XLI, col. 555, 556.

Que le corps offert sur l'autel et distribué aux fidèles soit bien le corps jadis immolé, et non seulement le corps mystique, ceci ressort du contexte et d'autres passages.

C'est le corps que le Verbe s'est bâti dans le sein de la vierge Marie. *Ibid.* C'est le veau gras, jadis immolé par les Juifs, maintenant offert et consommé dans la célébration de l'eucharistie. *Quæst. ev.*, II, XXXIII, t. XXXV, col. 1346. C'est l'aliment sacrificiel qui nous fut préparé par les Juifs au jour de l'immolation du Calvaire : ceux-ci, en tuant le Christ, nous préparèrent notre repas sans le savoir. *Serm.*, CXII, 1, 4, 5, t. XXXVIII, col. 643 sq. C'est le repas dans lequel les Juifs viennent boire le sang que, sous l'empire de la fureur, ils ont répandu. *Serm.*, LXXVII, 4, *ibid.*, col. 485.

C'est « le sacrifice de notre prix », où l'on distribue « la sainte victime ». Saint Augustin en parle à l'occasion de la mort de sa mère. Celle-ci y assistait durant sa vie tous les jours, car elle savait que là était distribuée la sainte victime. *Conf.*, IX, 27, 32, 36,t. XXXII, col. 775-778.

C'est donc dans les textes les plus divers, empruntés à différentes époques de la vie du saint Docteur, que s'affirme sa foi traditionnelle en l'oblation réelle à l'autel de la victime jadis immolée au Calvaire.

L'oblation du corps mystique. — Mais sur l'autel Jésus n'est pas seul à s'offrir, c'est bien le corps mystique tout entier, chef et membres, qui offre et qui s'offre. La messe, en d'autres termes, n'est point seulement le sacrifice du corps et « du sang que les Juifs dans leur fureur ont répandu, et que, convertis, ils reçoivent comme prix de leur salut », elle est l'expression sensible, mais très réelle, de l'immolation de l'Église qui sur l'autel ne fait qu'une seule et même chose avec le victime du Calvaire.

En les configurant au Christ prêtre, le baptême associe intimement les fidèles à son sacerdoce et leur donne qualité pour offrir avec lui le sacrifice de la messe (sans préjudice d'ailleurs de l'action du prêtre qui bénit et consacre les éléments eucharistiques). *Enarr. in Ps. XXVI*, 2, t. XXXVI, col. 200.

C'est à l'autel que l'Église, corps du Christ, apprend du Sauveur qui est sa tête, à *offrir :* « Étant le corps de cette tête, l'Église apprend elle-même à s'offrir par la tête. Les sacrifices anciens des saints étaient les symboles multiples et variés de ce vrai sacrifice. » *De civ.*, X, XX, t. XLI, col. 298. Ce qu'elle offre, c'est elle-même incorporée à la victime du Calvaire. « Ici tout le corps rejoint activement son Chef dans une unique immolation » G. Gasque, *L'eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925, p. 74.

« Le sacrifice le plus glorieux, le plus excellent qui puisse lui être offert, c'est nous-même, c'est-à-dire sa cité. Mystérieuse réalité que nous célébrons dans nos oblations bien connues des fidèles. » *De civ.*, XIX, XXIII, 5, t. XLI, col. 655. « Toute la Cité rachetée, c'est-à-dire l'assemblée des fidèles et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le grand prêtre qui s'est offert pour nous dans la passion pour faire de nous le corps d'une tête si noble. Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre dans ce sacrement de l'autel où elle apprend à s'offrir elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu. » *De civ.*, X, VI, t. XLI, col. 284.

Le corps mystique ainsi offert comprend tout d'abord les fidèles vivants : « Les choses vouées sont les choses offertes à Dieu, surtout l'offrande du saint autel, sacrement par lequel est exprimé le vœu très ardent selon lequel nous nous vouons à rester dans le Christ. C'est le sacrement de ceci que nous tous nous sommes un seul pain, un seul corps. » *Epist.*, CXLIX, 16, t. XXXIII, col. 637. Il renferme aussi les fidèles décédés dans le Christ : les martyrs lui appartiennent. « Pour ce qui est du sacrifice lui-même, c'est le corps du Christ; il n'est pas offert à eux (les martyrs), car eux-mêmes sont ce corps. » *De civ.*, XXII, X, t. XLI, col. 772. Ainsi, c'est l'Église tout entière qui s'unit étroitement à son chef sur l'autel dans une seule et même oblation.

On comprend de ce point de vue augustinien de l'oblation du corps mystique la merveilleuse unité du sacrifice chrétien et son identité avec celui du Calvaire. « L'unité de l'Église chrétienne ne se laisse pas partager en plusieurs hosties et en plusieurs sacrifices. Tous ces fragments d'holocaustes, si nous pouvons ainsi dire, font partie d'un seul holocauste d'une plénitude universelle. Tant de victimes ne sont que les membres d'une victime unique qui célèbre sur la croix son oblation sanglante, et dans l'eucharistie son oblation non sanglante, et qui s'incorpore toute oblation, sanglante ou non, de ses membres comme des éléments de sa propre immolation. » Thomassin, *De Verbo incarn.*, l. X, XX, n. 4, édit. Vivès, t. IV, p. 388.

b. L'eucharistie participation réelle au corps et au sang du Christ. — Dans sa description du sacrifice eucharistique, Augustin unit souvent l'idée de communion à celle d'offrande: *Corpus ejus offertur et participantibus ministratur. Vitulus offertur Patri et pascit totam domum*, etc.

L'offrande étant celle du corps jadis immolé, la communion se fait à ce corps immolé. Ce n'est donc point seulement une participation subjective à un

symbole, c'est la participation à une réalité vivifiante. *Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat, accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. In Joan.*, tr. XXVI, 13, t. XXXV, col. 1613. Les enfants qui sont encore incapables de comprendre un symbole, de faire un acte de foi, ne peuvent avoir la vie, sans avoir participé au corps eucharistique. *Serm.*, CLXXIV, 7, t. XXXVIII, col. 944; *De pecc. mer.*, I, 26 et 27, t. XLIV, col. 124.

Ainsi, du fait de cette participation à la victime jadis immolée, se réalise l'incorporation vivifiante, l'agglutination des membres du corps du Christ à la tête qui leur infuse la vie, ainsi est atteint le but du sacrifice eucharistique. *Serm.*, LXXI, 17, t. XXXVIII, col. 453.

La participation au sacrifice de la croix dans le sacrifice eucharistique est non seulement physique, mais morale. Le texte *Nisi manducaveritis* ne peut nous commander une manducation capharnaïtique; c'est une figure nous ordonnant de participer à la passion du Seigneur, de nous remémorer avec émotion et pour notre profit que sa chair a été crucifiée et blessée pour nous : *Facinus vel flagitium videtur jubere : figura est ergo præcipiens passioni dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa est et vulnerata sit. De doct. christ.*, III, XVI, 24, t. XXXIV, col. 74 et 75. Ainsi s'unissent, dans l'adulte qui communie dignement, la participation subjective et la participation objective à la victime du Calvaire. L'une ne détruit pas l'autre.

a) Le sacrifice eucharistique : Ses conditions. — A quelles conditions l'offrande des éléments eucharistiques devient-elle l'oblation réelle du corps du Christ, et permet-elle la participation à ce corps? A condition que, par le fait de la consécration, bénédiction ou sanctification qui s'opère au cours de la liturgie eucharistique, les éléments du pain et du vin *deviennent* le corps du Christ. Saint Augustin, d'accord avec la tradition, affirme ce devenir et l'explique par différents facteurs : une prière mystique, le signe de la croix, et l'action invisible du Saint-Esprit.

La prière mystique. — Elle est absolument requise : *Noster panis et calix non quilibet, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non* NASCITUR. *Contra Faustum*, XX, XIII, t. XLII, col. 379; voir aussi *De Trin.*, III, IV, 10, t. XLII, col. 873, 874.

Elle a une certaine longueur. Saint Augustin s'en explique dans sa lettre à Paulin de Nole, en parlant des *precationes, orationes, postulationes.* « Je préfère entendre par ces paroles ce que toute ou presque toute l'Église met en pratique, de telle sorte que nous tenions pour désignées par *precationes* les prières que nous faisons dans la célébration des saints mystères, avant de commencer de bénir ce qui est sur la table du Seigneur; par *orationes* les prières que nous faisons lorsqu'on le bénit, le sanctifie, le fractionne pour le distribuer, ensemble de prières que toute l'Église presque termine par l'oraison dominicale. » *Epist.*, CXLIX, 16, t. XXXIII, col. 636.

Par ces *orationes* qui sont au cœur de la messe et par lesquelles on consacre, Augustin désigne sans doute le canon en général. Ailleurs, il précise davantage et semble bien affirmer que la force consécratoire se trouve dans « une parole de Dieu », la bénédiction du Christ : *Panis ille sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi. Serm.*, CCXXVII, t. XXXVIII, col. 1099. *Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi. Serm.*, CCXXXIV, 2, col. 1116. Il semble bien que cette parole de Dieu soit la parole évangélique de l'institution : cela ressort du principe clairement établi que nous devons offrir le sacrifice uniquement selon le rite prescrit par Jésus-Christ. *Contra Faustum*, XX, XXI, t. XLII, col. 385. Voir art. ÉPICLÈSE, t. V, col. 242.

Le signe de la croix. — Sans lui, le saint sacrifice eucharistique n'est pas accompli *rite. In Joan.*, tr. CXVIII, 5, t. XXXV, col. 1950.

L'action de l'Esprit-Saint. — Les attestations d'Augustin sur la vertu des paroles du Christ ne l'empêchent point d'affirmer en même temps l'action invisible du Saint-Esprit dans la transformation opérée sur l'autel. *Non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. De Trin.*, III, IV, 10, t. XLII, col. 873, 874.

Cette affirmation cadre avec les principes généraux de l'évêque d'Hippone sur l'activité de l'Esprit dans toute sanctification : *Sanctificatio nulla divina et vera est nisi ab Spiritu Sancto. Serm.*, VIII, 13, t. XXXVIII, col. 72. Cf. *Quæst. in Heptat.*, III, 84, t. XXXIV, col. 711. Elle se retrouve équivalemment chez ses contemporains; chez Optat, par exemple, ou Gaudence de Brescia. Voir art. ÉPICLÈSE, t. V, col. 244. Les augustiniens comme saint Fulgence et saint Isidore de Séville marqueront d'une façon plus précise encore l'importance et le sens de l'invocation au Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique.

De l'ensemble de ces vues sur la messe, découle tout naturellement la vérité du sacrifice chrétien. La liturgie eucharistique tout comme le sacrifice de la croix dont elle prolonge l'offrande est un sacrifice très vrai. *Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio Domino Deo nostro agere gratias admonemur. De spir. et litt.*, XI, 18, t. XLIV, col. 211.

Jésus-Christ lui-même a déterminé le rite par lequel nous rendons le culte d'adoration à Dieu. « C'est un crime, dit Augustin, de sacrifier aux martyrs, mais non de sacrifier à Dieu dans les mémoires des martyrs, ce que nous faisons très fréquemment selon le seul rite avec lequel il nous a prescrit de lui sacrifier. » *Contra Faustum*, XX, XXI, t. XLII, col. 384.

L'Église possède vraiment un sacrifice qu'elle offre tous les jours. C'est le sacrifice unique prédit par Malachie. *De civ.*, XIX, XXIII, 5, t. XLI, col. 655. C'est le sacrifice accompli pour la première fois par Melchisédech, quand ce prêtre bénit Abraham avec du pain et du vin. *De civ.*, XVI, XXII, col. 500. Nous le voyons aujourd'hui offert en tous lieux par le sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédech.

C'est l'unique sacrifice toujours le même dont la communion est proposée à tous : *Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini, quod invocatur et sanctum est et tale cuique fit, quali corde ad accipiendum accesserit. Contra epist. Parm.*, II, VI, 11, t. XLIII, col. 57.

e) Le sacrifice eucharistique : Sa valeur et son efficacité. — *Pour les vivants.* — Il a pour effet de faire entrer les bons dans une communion tout intime au sacrifice du Calvaire et de leur communiquer ainsi la *vie*, le *prix de leur rédemption*, le *gage du salut. De pecc. mer.*, I, XXIV, 34, t. XLIV, col. 128 et 129; *In ps. CXXV*, 9, t. XXXVII, col. 1663. Il peut être offert pour des nécessités individuelles, même temporelles. C'est ainsi qu'un diocésain d'Augustin demande qu'un prêtre offre le sacrifice pour éloigner les démons qui tourmentaient ses bêtes et ses esclaves. *De civ.*, XXII, VIII, 6, t. XLI, col. 764.

Pour les morts. — On doit reconnaître, dit saint Augustin, « que les âmes des défunts sont secourues par la piété des vivants, quand le sacrifice du Médiateur est offert pour elles ». *Ench.*, CX, t. XL, col. 283. « Il n'y a cependant à profiter de ces pratiques que les âmes qui, pendant leur vie, ont mérité d'en tirer profit. Donc, quand les sacrifices, soit de l'autel, soit des aumônes sont offerts pour les défunts, ils sont des actions de grâces pour les très bons, des propitiations

pour les médiocrement mauvais; ils n'accordent aucun secours aux très mauvais, et sont seulement des consolations pour les vivants. Quant à ceux pour lesquels ils sont utiles, ou ils leur obtiennent une pleine rémission, ou ils font que la condamnation leur soit plus tolérable. » *Ibid.*

Ainsi le veut la tradition des Pères observée par l'Église universelle : on prie pour ceux qui sont morts dans la communion du corps du Christ, lorsqu'on fait leur mémoire en son lieu au cours de ce même sacrifice, et qu'il est mentionné qu'il est également offert pour eux. *Serm.*, CLXXII.

f) Le sacrifice eucharistique : Sa place dans la vie cultuelle et morale de l'Église. — La valeur de l'aliment sacrificiel eucharistique marque la place de celui-ci dans l'ensemble de la vie de l'Église.

L'autel et la table sainte sont au centre de la vie religieuse et morale de la communauté chrétienne. L'autel est la *mensa magna* où nous recevons le corps du Christ, *Serm.*, XXXI, 2, t. XXXVIII, col. 193, la *mensa potentis. In Joan.*, tr. XLII, 2, t. XXXV, col. 1733. C'est le crime des donatistes d'avoir élevé autel contre autel. *Contra epist Parm.*, II, v, 10, t. XLIII, col. 56. — L'autel est entouré de mystère; seuls les fidèles connaissent ce mystère ; les catéchumènes l'ignorent. De la signification du mystère de l'autel et de la table sainte, saint Augustin est amené à parler souvent; il y consacre des homélies spéciales. *Serm.*, CCXXVII, CCXXIX, CCLXXII. Il insiste sur ce fait que toute la vie morale des catéchumènes et des croyants doit être dominée par la préoccupation de ce mystère. *De fide et oper.*, VI, 9, t. XL, col. 202; *Epist.*, CLIII, 3, 6, t. XXXIII, col. 655; *Serm.*, LVI, 6, 10, t. XXXVIII, col. 381.

Conclusion. — La doctrine de saint Augustin sur le sacrifice eucharistique est une pièce maîtresse dans sa conception d'ensemble sur la religion et le salut.

La religion étant l'ensemble des liens qui unissent l'homme à Dieu, le sacrifice est pour le grand évêque l'acte religieux par excellence qui nous fait entrer dès ici bas dans la communion divine, en attendant la communion céleste dans la vision béatifiante.

Le seul vrai sacrifice absolu qui est au centre de l'histoire religieuse de l'humanité, c'est le sacrifice de Jésus au Calvaire *in forma servi*. C'est par la participation à cet unique sacrifice que le fidèle obtient le salut.

De ce sacrifice une seule fois accompli par une immolation réelle, les chrétiens célèbrent la mémoire par l'oblation réelle de la victime jadis immolée, et par la participation à cette victime. Le sacrifice de l'autel est essentiellement relatif au sacrifice de la croix, en tant qu'il le représente réellement et nous en applique le fruit. A l'autel et sur la croix c'est le même prêtre et la même victime, sur la croix s'offrant elle-même dans une immolation sanglante, à l'autel s'offrant avec son corps mystique d'une façon non sanglante sous les traits figuratifs de l'immolation passée par l'Église.

Tel est le sacrifice des temps nouveaux, annoncé par le sacrifice de Melchisédech et par la prophétie de Malachie, institué par le Christ la veille de sa mort, célébré tous les jours pour nous communiquer la vie, le prix de la rédemption, le gage de la vie éternelle. Bref, il atteint excellement le but du sacrifice : il nous fait entrer dans une communauté de vie plus intime avec Dieu, il fait l'unité entre les fidèles et leur chef, l'unité des fidèles vivants entre eux, l'unité de l'Église d'ici-bas avec l'Église du ciel et du purgatoire. Ainsi est-il le centre de la vie de l'Église.

Par cette doctrine, saint Augustin n'innove point; il met en une lumière plus vive le point de vue où s'étaient déjà placés les Pères plus anciens : saint Ignace, saint Irénée, saint Cyprien.

Grâce aux formules heureuses qu'il a trouvées pour exprimer les idées traditionnelles et commenter les paroles de saint Paul sur l'unité du corps mystique réalisée par la communion à un tel pain, I Cor., x, 17 et Rom., XII, 5, se gardera dans la théologie postérieur le sens d'un des aspects et des effets les plus profonds du mystère eucharistique : l'unification du corps mystique avec son Chef.

Telle est cependant l'insistance de saint Augustin à mettre en relief cet aspect en face du schisme donatien, que certains de ses commentateurs, oublieux de la complexité de sa pensée, laisseront tomber ses affirmations réalistes sur l'oblation du vrai corps du Christ, pour ne se souvenir que de celles qui concernent le corps mystique. A raison même de sa complexité, la doctrine augustinienne offre des possibilités de développement dans des directions diverses. C'est ainsi que Paschase Radbert pourra intégrer à sa conception très réaliste de l'eucharistie des idées bien authentiquement augustiniennes, tandis que Scot Érigène, Ratramne et Bérenger, utilisant exclusivement d'autres affirmations du saint Docteur sur le symbolisme eucharistique et l'Église corps mystique, les feront servir à une conception ultra-spiritualiste qui méconnaît tout un aspect de sa pensée.

II. DE SAINT AUGUSTIN A SAINT GRÉGOIRE. — Durant cett période, la doctrine du sacrifice de la messe n'est point au premier plan des préoccupations des Pères.

C'est plutôt dans les liturgies, dans les plus anciens éléments des sacramentaires léonien et gélasien qu'il faut aller chercher un témoignage très précis de la foi vivante de l'Église au sacrifice de l'autel. Les évêques et les Pères continuent sans doute à commenter dans leurs homélies cette liturgie pour les barbares venus du paganisme ou de l'arianisme. Mais leur pensée spéculative est tournée davantage vers la méditation des problèmes de la prédestination et de la grâce. C'est l'époque où l'on discute les doctrines augustiniennes dans le sud de la Gaule, chez les *Massilienses.* Si l'on expose les doctrines eucharistiques, c'est en reprenant les idées de saint Augustin et de saint Ambroise, et en reproduisant parfois leurs expressions.

En somme, la doctrine du sacrifice de la messe progresse peu; deux écrivains cependant se distinguent par la précision qu'ils apportent dans l'exposé de cette doctrine : saint Fulgence qui traite du sacrifice de la messe dans un sens nettement augustinien, en insistant sur le but de ce sacrifice, l'incorporation au Christ, le pseudo-Eusèbe d'Émèse (Fauste de Riez) qui marche plutôt sur les traces de saint Ambroise, en insistant surtout sur le miracle de la conversion durant la messe.

1° *A Rome.* — *Saint Léon* († 461) « s'attache au langage évangélique et au langage liturgique, interprétés littéralement ». P. Batiffol, *L'eucharistie*, p. 313.

A une époque sans controverse eucharistique, il ne parle de l'eucharistie que par allusion, comme d'une vérité admise de tous, pour en tirer un argument dans les controverses christologiques. Mgr Batiffol a relevé les passages des sermons et des épîtres où saint Léon fait plus spécialement allusion au sacrifice de la messe et à la communion. Voir art. LÉON Ier (*Saint*), col. 288 et 290.

On en peut tirer les conclusions suivantes : 1. C'est à la cène que le Sauveur a institué le sacrifice eucharistique en enseignant à ses apôtres *qualis Deo hostia deberet offerri*, en leur donnant les sacrements de la passion et de sa mort. *Serm.*, LVIII, 3 et 4, *P. L.*, t. LIV, col. 333-335. — 2. Il n'y a qu'une seule oblation, un seul sacrifice qui conduit à leur perfection tous les anciens sacrifices, et qui amène jusqu'aux croyants la

vie qui vient du Calvaire. *Nunc etiam, carnalium sacrificiorum varietate cessante, omnes differentias hostiarum, una corporis et sanguinis tui implet oblatio. Serm.*, LIX, t. LIV, col. 341. C'est toujours la même victime qui est offerte aujourd'hui et qui le fut autrefois, et qui nous applique maintenant les fruits de l'oblation du Calvaire. Voir aussi *Epist.*, IX. — 3. On doit réitérer dans une même journée l'offrande du sacrifice, lorsqu'à raison d'une affluence trop grande on n'a pu satisfaire à la dévotion de tout le peuple par un premier sacrifice. *Epist.*, IX, 2, t. LIV, col. 626 et 627. — 4. Saint Léon emploie dans la même épître IX, au passage cité, le mot *missa* pour désigner la liturgie eucharistique : sur le mot *missa* employé dans le même sens, voir Innocent Ier, *Epist.*, XVII, 12, *P. L.*, t. XX, col. 535.

2° *A Ravenne.* — *Saint Pierre Chrysologue* († 450) n'offre que des allusions, mais pleines de doctrines, à l'eucharistie sacrifice. En quelques lignes sont évoquées à la fois l'identité de la victime de la croix et de la victime de l'autel, la continuité qui existe entre l'incarnation et l'eucharistie, l'efficacité de la communion à la victime de l'autel. *Serm.*, LXVII, *P. L.*, t. LII, col. 392.

3° *Sud de la Gaule.* — *Jean Cassien* († 435), comme saint Pierre Chrysologue à Ravenne, affirme la foi traditionnelle à l'identité du sacrifice de la cène, de la croix et de l'autel; il montre l'efficacité de ce vrai sacrifice qui arrache les âmes à l'enfer pour les élever au ciel. *De cœnob. inst.*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 124.

Gennade (2e moitié du ve siècle) dans un parallèle entre le martyr et le communiant, fait allusion au caractère commémoratif de l'eucharistie, *De eccl. dogm.*, c. LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997.

Fauste de Riez († 492) est un des écrivains du ve siècle dont le langage eucharistique est le plus précis; il a lu saint Cyprien, saint Augustin, surtout saint Ambroise. L'homélie *Magnitudo* qui lui est attribuée représente une tradition doctrinale qui est en partie grecque et en partie ambrosienne; c'est « le langage ambrosien mis au point des controverses du temps de saint Cyrille ». P. Batiffol : *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans *Revue du Clergé Français*, t. LX, p. 540.

On a dit à l'art. EUCHARISTIE, col 1180, combien son langage est précis en ce qui concerne le miracle de la conversion substantielle qui s'opère à la consécration. Il ne l'est pas moins touchant le sacrifice de l'autel, son caractère commémoratif, son efficacité essentiellement relative à celle du sacrifice du Calvaire, sa nature qui consiste dans l'*offrande de la rédemption. Et quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis nostris... necessarium erat ut nobis in hac die sacramentum corporis et sanguinis sui consecraret, ut coleretur vel jugiter, jure per mysterium, quod semel offerebatur in pretium; ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemptio, perpetua esset redemptoris oblatio, et perennis illa victima viveret in memoria et præsens semper esset in gratia. Vera, unica et perfecta hostia fide existimanda, non specie ; nec exterioris censenda visu hominis, sed interioris affectu... Hom. Magnitudo, P. L.*, t. XXX, col. 272.

Ainsi, nous célébrons à l'autel, sous le voile du mystère ce qui a été offert une fois sur la croix pour notre rançon; c'est l'offrande perpétuelle de la rédemption pour que la victime éternelle vive sans cesse dans le souvenir, et soit toujours présente avec la même efficacité. Oblation de la victime du Calvaire, la messe dans son acte central, la consécration, est l'œuvre du prêtre invisible qui opère, par les paroles efficaces de l'institution, la conversion miraculeuse des éléments en son corps et en son sang.

La fortune des idées et des formules de Fauste de Riez sera très grande au Moyen Age : voir M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926, p. 44-47. Les défenseurs du réalisme eucharistique utiliseront cet auteur qu'ils citeront sous le nom d'Eusèbe d'Émèse, pour exposer l'idée de conversion substantielle.

Saint Avit de Vienne († 518), dans sa lettre à Gondebaud, nous renseigne surtout sur la *signification du mot missa... Missam facere* veut dire d'une façon générale renvoyer : on faisait le renvoi non seulement dans les églises mais dans les prétoires. *Epist.*, I, *P. L.*, t. LIX, col. 199. C'est ainsi que le mot était employé depuis longtemps pour désigner le renvoi des catéchumènes du service eucharistique. S. Augustin, *Serm.*, LXIX, 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 324. Voir Rottmanner, *Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1883, p. 531-557; Fortescue, *La messe. Étude sur la liturgie romaine*, trad. Boudinhon, p. 526-528; Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 166 et 167. On le retrouve employé dans le même sens au début du VIe siècle par un concile de Lérida en 524, can. 4. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 613.

L'évêque de Vienne aime à se représenter le mystère chrétien comme la prise de possession par le peuple fidèle de l'héritage que le Christ lui a laissé par testament. Ce testament nous livre non pas ses biens seulement, mais sa substance, son corps et son sang. C'est à la veille de sa mort qu'il a institué l'ordre de ce *libamen* éternel. *Ex sermone de natali calicis, P. L.*, t. LIX, col. 321.

En comparant dans un poème la messe à la manducation pascale, il laisse entendre que l'un et l'autre repas sacrificiel supposent une immolation. De quelle nature, il ne nous le dit point :

> Tu cognosce tuam salvanda in plebe figuram.
> Ut quocumque loco *sanctus mactabitur Agnus*,
> Atque cibo sanctum porrexerit hostia corpus
> Rite sacrum, celebret vitæ promissa sequentis.

Poem., V, *P. L.*, t. LIX, col. 360 D.

Mutianus le scolastique (VIe siècle). — Par la traduction des homélies de saint Jean Chrysostome qu'il exécuta à l'instigation de Cassiodore, cet auteur va faire connaître aux théologiens latins la riche doctrine de l'illustre commentateur grec sur le sacrifice eucharistique. En particulier, la passage de l'hom. XVII qui aborde la question de l'unité du sacrifice chrétien va devenir classique.

D'après l'Épître aux Hébreux, nous n'avons qu'une seule hostie, et elle n'a été offerte qu'une fois. Comment cependant pouvons-nous l'offrir tous les jours? Voici la réponse de Jean Chrysostome : l'unité de sacrifice se tire de l'unité de victime; c'est toujours la même victime qui est offerte à l'autel et sur la croix. Il faut citer le texte :

In Christo semel oblata est (hostia potens ad salutem sempiternam). Quid ergo nos? Nunc per singulos dies offerimus : offerimus quidem, sed ad recordationem facientes mortis ejus; et *una est hæc hostia*, non multæ. Quomodo una est et non multæ? Et quia semel oblata est illa, oblata est in sancta sanctorum; *hoc autem sacrificium exemplar est illius. Idipsum semper offerimus;* nec nunc quidem alium agnum, crastina alium, sed semper idipsum. Proinde unum est hoc sacrificium... Unus ubique est Christus, et hic plenus existens et illic plenus, unum corpus. Sicut enim qui ubique offertur unum corpus est, ita etiam et unum sacrificium. Pontifex autem noster ille est qui hostiam mundantem nos obtulit. Ipsam offerimus et nunc, quæ tunc oblata quidem consumi non potest. Hoc autem quod nos facimus, in commemorationem quidem fit ejus quod factum est. « Hoc enim facite, inquit, in meam commemorationem. » Non aliud sacrificium sicut pontifex, *sed idipsum semper facimus magis autem recordationem sacrificii operamur. Enarratio in epistolam ad Hebræos*, hom. XVII, 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 349-350.

Sur la fortune de ce texte chez les théologiens postérieurs, voir Lepin, *op. cit.*, p. 43 et 44.

4° *En Afrique. — Saint Fulgence de Ruspe.* — Tandis que les auteurs précédents, à la suite de saint Ambroise, s'en tiennent au réalisme liturgique et insistent sur la présence à l'autel de la victime du Calvaire, l'évêque de Ruspe, aussi fidèle disciple de saint Augustin dans sa doctrine eucharistique que dans son enseignement sur la grâce, va encore accentuer le point de vue de son maître et envisager tout particulièrement la messe comme l'oblation du corps mystique du Christ.

A travers ses écrits, le sacrifice eucharistique nous apparaît par rapport à la croix comme une commémoraison et une action de grâces, par rapport aux fidèles comme l'acte de l'Esprit-Saint qui les incorpore au Christ.

a) *La messe commémoraison et action de grâces de l'immolation passée.* — Le sacrifice de l'Église est essentiellement commémoratif et figuratif d'une immolation passée; c'est pourquoi il est d'abord une action de grâce pour l'immolation rédemptrice. *Ideo in ipso sacrificio corporis Christi a gratiarum actione incipimus ut Christum non dandum, sed datum in veritate monstremus, et in eo quod gratias agimus Deo in oblatione corporis et sanguinis Christi, cognoscamus non adhuc occidendum Christum pro nostris iniquitatibus, sed occisum nec redimendos nos illo sanguine, sed redemptos. Epist.*, XIV, 44, *P. L.*, t. LXV, col. 432 C.

Même idée dans le *De fide*, l. I, 60, col. 699 : *In illis enim carnalibus victimis, significatio carnis fuit quam... ipse fuerat oblaturus, in isto autem sacrificio, gratiarum actio et commemoratio carnis Christi quam pro nobis obtulit.*

b) *L'activité de l'Esprit-Saint dans le sacrifice eucharistique en vue de l'incorporation des fidèles au Christ.* — Saint Augutin avait déjà faits allusion à l'intervention de l'Esprit-Saint dans le sacrifice. Ci-dessus, col. 974. Son disciple fut amené à préciser le sens, la nature, les conséquences de cette intervention.

Fulgence se pose *ex professo* la question de savoir pourquoi l'on demande à la messe l'envoi de l'Esprit-Saint. *Cur scilicet si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostræ munus, Sancti Spiritus tantum missio postuletur; quasi vero ipse Pater Deus sacrificum sibi oblatum sanctificare non possit; aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui quod offerimus nos... aut ita Spiritus Sanctus ad consecrandum Ecclesiæ sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius sacrificantibus desit? Ad Monimum*, II, VI, *P. L.*, t. LXV, col. 184.

On demande cet envoi, répond-il, pour que l'Esprit vienne mettre dans le cœur des fidèles les dons d'unité et de charité; ainsi contribuera-t-il à édifier le corps mystique du Christ, comme il a fait naître son corps historique du sein de la vierge Marie. *Ipsa ergo gratia spiritalis per unitatem pacis et caritatem corpus Christi per dies singulos ædificare non desinit, quæ in utero Virginis donum sapientiæ quod est caput hujus corporis fabricavit. Ibid.*, X, col. 189. Ainsi nous donnera-t-il d'être les membres véritables de ce corps mystique dont nous possédons l'expression sensible sur l'autel. *Dono autem caritatis hoc nobis confertur ut hoc in veritate simus quod in sacrificio mystice celebramus. Ibid.*

Bref, l'activité sacrificielle de l'Esprit-Saint à la messe est ordonnée à l'édification progressive de ce corps mystique du Christ. C'est le développement d'un des aspects de la doctrine augustinienne. Saint Fulgence, à la différence des Grecs, se tait sur l'activité de l'Esprit touchant la conversion des éléments eucharistiques. L'idée de conversion substantielle est en dehors de sa perspective, comme elle avait été en dehors de celle de saint Augustin.

Cette doctrine de l'incorporation des fidèles au corps mystique du Christ par l'Esprit entraîne pour Fulgence des conséquences touchant la portée des sacrifices qui se font en dehors de l'Église, et touchant la nécessité de l'eucharistie pour le salut. Ceux qui sont séparés du corps mystique ne peuvent avoir l'Esprit qui réside dans l'Église : leurs sacrifices sont donc privés de l'action sanctificatrice de cet Esprit divin et ne peuvent être acceptés de Dieu. *Solius enim Ecclesiæ Deus delectatur sacrificiis quæ sacrificia Deo facit unitas spiritalis. Ad Monim.*, II, XI, col. 191. Pour devenir eux-mêmes un sacrifice agréable à Dieu et l'offrir, les hérétiques et schismatiques doivent revenir à l'unité catholique. II, XII col. 192.

Saint Fulgence semble bien étranger ici à l'idée qu'un schismatique, en prononçant les paroles sacramentelles, puisse consacrer validement le corps du Christ. Il se tait tout au moins sur cette question précise. Ce qui l'intéresse avant tout, c'est l'incorporation mystique au Christ qui lui apparaît impossible en dehors de l'unité catholique.

En tout ceci, n'est-il point dans la tradition de l'Église africaine, d'un saint Cyprien en particulier pour qui il n'y avait point de baptême valide en dehors de l'Église catholique? Il faudra les analyses de la théologie classique au XIe et au XIIe siècle, touchant les distinctions à faire entre validité et efficacité du sacrifice, entre corps historique et corps mystique du Christ, pour faire la lumière complète sur la question de la valeur des sacrifices en dehors de l'Église. Voir M. de la Taille, *Mysterium fidei*, c. VI, p. 395-430.

Une autre conséquence de la doctrine de Fulgence sur l'incorporation mystique par l'Esprit, c'est la façon dont il comprend la nécessité de l'eucharistie. — L'Esprit-Saint a déjà commencé son œuvre d'incorporation du fidèle au Christ par le baptême; aussi point n'est absolument besoin du sacrifice eucharistique pour obtenir le salut d'une âme déjà unie au Christ par ce sacrement. Le baptême en effet nous fait déjà membres du Christ, non seulement participant, mais hosties de son sacrifice. Notre incorporation est commencée de ce fait. Le baptisé par la régénération devient ce qu'il vient chercher à l'autel : *fit quod est de sacrificio sumpturus altaris. Epist.*, XII, 24-26, col. 390-392. Nous avons ici un écho de la doctrine augustinienne dans les sermons *Ad infantes.* L'évêque de Ruspe, de fait, cite ici tout un de ces sermons, col. 391 et 392.

Ainsi, dans le pratique, le fidèle mourant avec le seul baptême ne se trouve point privé de la participation du sacrement eucharistique, quand il se trouve être lui-même déjà par le baptême ce que se sacrement signifie, un membre du corps du Christ. *Quando ipse hoc quod illud sacramentum significat invenitur*, col. 392.

L'insistance de saint Fulgence à mettre en relief l'idée de l'oblation du corps mystique, et à voir dans l'incorporation au Christ le but principal de l'eucharistie, l'amène à laisser dans l'ombre l'aspect réaliste de la pensée augustinienne touchant l'oblation du corps du Christ jadis immolé. Il ne méconnaît pas pour autant cet aspect; il sait affirmer à l'occasion la portée salutaire du sacrifice de l'autel : *Sacramentum corporis sui et sanguinis dedit quod ad salutem fidelium oportebat institui. Epist.*, XIV, 43, col. 431. Il distingue dans l'eucharistie comme deux réalités dont l'une normalement produit l'autre : la participation objective au corps et au sang du Christ, et la commémoraison subjective de la passion. *Nam et ipsa participatio corporis et sanguinis Domini, cum ejus panem manducamus et calicem bibimus, hoc utique nobis insinuat ut moriamur mundo et vitam nostram habeamus cum Christo in Deo... Sic fit ut omnes fideles qui Deum et proximum diligunt, etiamsi non bibant calicem corporeæ

passionis, bibant tamen calicem dominicæ caritatis. Contra Fabian., fragm. XXVIII, col. 789-790.

III. De saint Grégoire a l'époque de Charlemagne. — Parmi les écrivains ecclésiastiques dont le témoignage sur le sacrifice de la messe mérite d'être relevé à cette époque soit pour sa valeur propre, soit pour l'autorité qu'il a exercée sur les âges suivants, il faut citer tout d'abord saint Grégoire le Grand, puis saint Isidore de Séville, le vénérable Bède et le pseudo-Germain. On ne peut méconnaître non plus l'influence de la piété populaire sur le mouvement théologique à cette époque.

1° *Saint Grégoire le Grand* († 604). — Moraliste plus que théologien spéculatif, plus soucieux de transmettre au peuple chrétien dans ses *Homélies* et *Dialogues* les vérités substantielles qu'il a recueillies à l'école d'un Augustin ou d'un Ambroise, que de pousser encore l'analyse de ces doctrines, Grégoire excelle à les envisager sous leur aspect pratique. C'est ainsi qu'admirablement adapté au caractère du peuple et du clergé de l'époque, il fait ressortir avant tout devant eux *l'efficacité de la messe* pour obtenir les grâces les plus diverses, et en particulier la délivrance des âmes du purgatoire. Par les enseignements, les récits ou légendes de ses *Dialogues* et de ses *Lettres*, il ouvre une nouvelle voie qui sera fréquentée par tout le Moyen Age. Enseignements et récits, si souvent cités, contribueront beaucoup à faire l'éducation eucharistique des générations suivantes. Sur leur influence, voir Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 1-10, et Lepin, *op. cit.*, p. 40, 41.

1. *Signification du mot « messe »*. — Le mot de messe, que nous avons vu employé par Avit au sens de congé et de renvoi, reçoit au temps de saint Grégoire et même avant ce pape l'acception que nous lui connaissons aujourd'hui. C'est alors qu'il commence à devenir l'expression technique du sacrifice eucharistique. Grégoire l'emploie sous sa forme plurielle : *missarum solemnia.* Voir P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 107. La forme plurielle *missæ, missarum solemnia*, se maintint au Moyen Age, pense Fortescue, peut-être comme un souvenir des deux anciennes *missæ*, celle des catéchumènes et celle des fidèles. *La messe*, p. 527.

Plus éclairantes sur le caractère sacrificiel de l'eucharistie sont les expressions suivantes que l'on retrouve souvent sous la plume de Grégoire : *immolatio sacræ oblationis, hostiam salutarem immolare, offerre sacrificium victimæ salutaris, hostiam sacræ oblationis immolare, oblatio sacramenti, offerre sacra mysteria.* Voir *Dialogues, passim*, surtout IV, LV, LVII, LVIII, LIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 416 sq.

2. *Nature et efficacité de la messe.* — On trouve à la fin des *Dialogues* un passage classique qui dit clairement la nature et l'efficacité du sacrifice eucharistique : « Il nous faut donc à fond mépriser le siècle présent, et offrir à Dieu chaque jour un sacrifice de larmes, chaque jour l'hostie de sa chair et de son sang. Car voilà la victime unique qui sauve l'âme de la mort éternelle, qui renouvelle mystérieusement la mort de ce Fils unique, qui, bien que ne pouvant plus subir la mort depuis sa résurrection, et quoique vivant d'une vie immortelle et incorruptible, est cependant immolé de nouveau pour nous dans ce mystère de l'oblation sacrée. C'est bien en effet son corps que l'on y reçoit, sa chair qui est partagée pour le salut du peuple, son sang qui est répandu, non plus par les mains des infidèles, mais dans la bouche des croyants. Songeons donc à ce qu'est pour nous ce sacrifice qui pour notre pardon reproduit sans cesse en l'imitant la passion du Fils unique. Car, qui donc parmi les fidèles pourrait en douter? A l'heure de l'immolation, les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, les chœurs des anges sont présents à ce mystère de Jésus-Christ. Le ciel et la terre sont associés; c'est l'union entre ici-bas et là-haut, l'unité entre le monde visible et l'invisible. Mais il est nécessaire qu'en accomplissant ces choses nous nous immolions nous-mêmes dans la contrition du cœur : car nous qui célébrons les mystères de la passion du Seigneur, nous avons le devoir d'imiter ce que nous accomplissons. Alors vraiment l'hostie sera offerte à Dieu pour nous, lorsque nous nous serons faits nous-mêmes l'hostie » *Dial.*, l. IV, c. LVIII, LIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425, traduction Lepin, *op. cit.*, p. 40 et 81. Même idée sur l'efficacité toute spéciale du sacrifice de l'autel. *Homil. in Ev.*, l. II, XXXVII, 7, t. LXXVI, col. 1278 D : *Mactemus in ara ejus hostias placationis... Singulariter namque ad absolutionem nostram oblata cum lacrymis... hostia suffragatur, quia is qui in se resurgens a mortuis, jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties ad absolutionem nostram passionem illius reparamus.*

Ces deux textes vont à montrer l'efficacité du sacrifice de la messe *pour les vivants*. C'est en partant du principe qu'il vaut mieux se libérer à l'égard de la justice divine soi-même de son vivant que d'attendre d'autres sa libération après sa mort, que saint Grégoire est amené à dire comment le sacrifice de l'autel peut servir à cette libération.

La raison de son efficacité se tire de sa nature qui comporte une double immolation sacrificielle : celle de la victime du Calvaire, et celle des fidèles qui doivent imiter la passion. Ce n'est point à dire que la messe renouvelle *effectivement* l'immolation sanglante du Calvaire, le Christ ne meurt plus, il ne subit aucune modification réelle, il est incorruptible, mais elle *imite*, elle reproduit par mystère, c'est-à-dire par manière de symbole expressif, la passion du Seigneur, elle comporte sur l'autel au moment de l'immolation quotidienne la présence de la victime jadis immolée en vue d'unir le ciel à la terre.

Le caractère représentatif de l'immolation eucharistique consiste en ce fait que le corps du Christ est pris et partagé pour le salut du peuple, que son sang est répandu dans la bouche des fidèles : « C'est donc à la communion que le saint docteur voit réalisé le rappel sensible de la passion. » Lepin, *op. cit.*, p. 87. Saint Grégoire aime à illustrer cette doctrine de l'utilité du sacrifice pour les vivants par des exemples : entre autres celui de cette femme qui faisait offrir le sacrifice pour son mari captif et obtenait que les liens du prisonnier tombassent tous les jours à cette heure. *Dial.*, IV, LVII, t. LXXVII, col. 424.

A la suite de saint Augustin, le grand pape montre aussi l'efficacité de la messe, *pour les défunts.* Il le fait avec d'autant plus d'insistance que s'épanouit alors davantage dans la conscience chrétienne, la croyance à la communion des saints et au dogme du purgatoire. « Le dogme du purgatoire, en se dégageant complètement à l'époque que nous étudions, entraîne comme conséquence une estime de plus en plus grande de la messe comme sacrifice expiatoire et propitiatoire, et comme moyen de soulager les défunts. Saint Grégoire a sur ce point donné, surtout par ses *Dialogues*, une impulsion décisive. A l'interrogation de Pierre : *Quidnam ergo esse poterit quod mortuorum valeat animabus prodesse?* le pape répond : *Si culpæ post mortem insolubiles non sint, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiæ salutaris adjuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsæ defunctorum animæ expetere videantur*, et il raconte immédiatement à l'appui de son assertion deux traits dont le second est l'origine de la dévotion du trentain grégorien. *Dial.*, IV, LV. Cette indication de saint Grégoire a été suivie et elle a dû contribuer pour sa part à introduire

l'usage des messes basses ou privées qui font leur apparition vers son époque. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3e édit., t. III, p. 386.

3. *La messe apostolique.* — Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'activité liturgique du grand pape; mais il faut souligner du point de vue théologique ce qu'il dit dans sa lettre à Jean de Syracuse sur la place du *Pater* à la messe, aux origines et à son époque. *Epist.*, IX, 12, t. LXXVII, col. 957. « Nous disons la prière du Seigneur immédiatement après le canon, *mox post precem*, parce que c'était la pratique des apôtres de consacrer l'offrande du sacrifice, *oblationis hostiam*, par cette seule prière, *ad ipsam solummodo orationem ;* aussi il me paraissait bien regrettable que nous dussions dire la prière, *precem*, que quelque savant a composée sur l'oblation sans avoir à dire la prière transmise par notre Rédempteur, sur son corps et son sang, *et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super ejus corpus et sanguinem non diceremus.* »

Il nous paraît clair que saint Grégoire oppose ici la propre prière du Seigneur, le *Pater*, à la prière, le canon, composée par un savant, *scholasticus*. On peut en conclure qu'aux yeux de Grégoire cette prière — le canon — composée par un *scholasticus* n'a pu être employée par les apôtres, puisqu'elle n'existait pas alors. Saint Grégoire n'a point ici la pensée que le texte du canon est d'origine apostolique.

Il semble clair aussi qu'à Rome au temps de saint Grégoire on ne disait pas le *Pater* sur l'hostie consacrée, quoiqu'au temps de saint Augustin on le disait déjà en Afrique. C'est le pape Grégoire qui a inauguré à Rome l'usage de le dire aussitôt après le canon. Pour quelle raison a-t-il fait ce changement? Il semble nous le dire en déclarant que les apôtres consacraient en récitant seulement l'oraison dominicale, qu'il oppose nettement à la prière liturgique courante. Amalaire, sur la foi de cette lettre, n'hésitera pas à admettre le pouvoir consécrateur du *Pater*. *Liber officialis*, IV, XXVI, Bibl. nat., *cod. lat. 9421*, d'après M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, p. 34 et 35. On se souviendra encore longtemps de cette prétendue consécration apostolique par la seule récitation du *Pater* chez les liturgistes postérieurs : ainsi Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, XCVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 667 et 668; un missel du XIIe siècle de Colmar cité dans Andrieu, p. 34 et 35, n. 4; ainsi encore Bernon de Reichenau, *P. L.*, t. CLXII, col. 1055 à 1057. On pourrait aisément multiplier ces exemples, qui se retrouveraient jusqu'au XVe siècle.

Aussi de nombreux savants, Bona, *De la liturgie*, trad. Lobry, Paris, Vivès, 1874, t. I, p. 147-149, L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 187, n. 2, Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe*, p. 25, Fortescue, *La messe*, p. 478, J. Brinktrine, *Der Messopferbegriff*, admettent-ils l'interprétation proposée par les liturgistes anciens et voient dans cette assertion de saint Grégoire une méprise du grand pape. Probst cependant est d'un avis différent; il voit dans *ipsa oratio* une allusion au canon; parce que, dit-il, lorsque saint Grégoire veut parler du *Pater* il ajoute toujours l'épithète *dominicale*. Voir Fortescue p. 478. Mgr Batiffol adopte cette manière de voir. *L'eucharistie*, 7e éd., p. 353; de même Casel, dans *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, Munster-en-W., 1924, p. 176.

Quoi qu'il en soit de cette opinion sur la messe apostolique, il reste que le grand pape est à l'aurore du Moyen Age le théologien de l'efficacité du sacrifice eucharistique : il est l'initiateur du mouvement qui va pousser le clergé et les fidèles à envisager spéculativement la messe surtout dans ses effets, et à chercher pratiquement à mieux s'en approprier les fruits.

2° *Saint Isidore de Séville* († 636). — A côté de saint Grégoire, l'évêque de Séville est un des maîtres les plus écoutés du haut Moyen Age sur la théologie de la messe.

On doit chercher chez lui moins un système personnel d'idées bien liées sur l'eucharistie sacrifice qu'un écho autorisé des témoignages des Pères, et particulièrement de saint Augustin touchant cette question. Il procède à ce sujet, selon sa méthode habituelle, par voie d'analyse d'étymologies ou de définitions.

C'est ainsi qu'on trouvera sa pensée sur la messe dans une explication des notions connexes de sacrifice, d'oblation, de sacrement. Isidore connaît encore le mot *missa* dans le sens de renvoi : *Missa, tempore sacrificii, est quando catechumeni foras mittuntur. Etym.*, VI, XIX, 4, *P. L.*, t. LXXXII, col. 252. La messe est pour lui le vrai sacrifice des chrétiens. *Jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine salvatus est mundus. De eccl. off.*, I, XIV, t. LXXXIII, col. 752.

Ce sacrifice institué par Jésus-Christ à la cène consiste pour nous à faire ce que le Maître a fait. *Ibid.*, I, XVIII, col. 754. L'eucharistie est un sacrifice parce qu'elle comporte une sanctification, une *sacrification*, une consécration des éléments offerts. Le sacrifice, en effet, fait passer une chose de l'état profane à l'état sacré.

Le sacrifice est ainsi appelé, en tant que *chose faite sacrée* (*quasi sacrum factum*) parce que, par le moyen d'une prière mystique, il est consacré en mémoire de la passion du Seigneur pour nous. Nous appelons donc sur son ordre corps et sang du Christ ce qui, étant pris des fruits de la terre, se trouve sanctifié et devient sacrement par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. Ce sacrement du pain et du calice, les Grecs l'appellent eucharistie, ce qui signifie en latin bonne grâce. Et qu'y a-t-il de meilleur que le corps et le sang du Christ? *Etym.*, VI, XIX, 38, t. LXXXII, col. 255.

Ainsi la messe comme sacrifice supposera d'abord une oblation du pain et du vin que l'on apporte sur l'autel en vue de les sacrifier c'est-à-dire de les rendre sacrés : *Fertum enim dicitur oblatio quæ altari offertur et sacrificatur a pontificibus, a quo offertorium nominatur. Ibid.*, 24, col. 254.

Ce n'est point ici une oblation quelconque, mais une oblation sacrificielle. On peut offrir en effet des dons d'argent ou proprement un sacrifice. Il s'agit ici d'un sacrifice, *sacrificium autem est victima, et quæcumque cremantur in ara, seu ponuntur.* A la messe, il s'agit d'une consécration du pain et du vin qui peut être dite immolation : *Immolatio ab antiquis dicta eo quod in mole altaris posita victima cæderetur, unde et mactatio post immolationem est. Nunc autem immolatio pani et calici convenit, libatio autem tantummodo calicis oblatio est. Ibid*, 31.

Comment se fait cette consécration? Par la vertu de l'Esprit-Saint qui opère, durant la *sexta oratio*, entre le *Sanctus* et le *Pater*, la « conformation » de l'oblation au corps et au sang du Christ. *De eccl. offic.*, I, XV, t. LXXXIII, col. 752-753. Saint Isidore n'écarte point par là l'utilité et la nécessité des paroles de l'institution. *De substantia sacramenti sunt verba a sacerdote in sacro prolata mysterio scilicet : Hoc est corpus meum. Epist.*, VII, *ad Redemptum*, t. LXXXIII, col. 905.

Au terme de la consécration des éléments, il y a le sacrement du corps du Christ : *Sanctificata tamen per Spiritum Sanctum in sacramentum divini corporis transeunt. De eccl. offic.*, I, LVIII, t. LXXXIII, 4, col. 755; cf. *Etym.*, VI, XIX, 38, t. LXXXII, col. 255. Dans la communion, les fidèles recevront la réalité invisible, la *virtus divina* qui se cache sous les apparences visibles du pain et du vin : Cette réalité, qu'Isidore nomme « conformation du sacrement avec le corps du Christ », c'est le corps du Christ, *manifestum est*

enim eos vivere qui corpus ejus attingunt. De eccl. off., I, XVIII, 8, t. LXXXIII col. 756. Isidore regarde le sacrifice de la messe non seulement comme utile aux vivants dans la communion, mais comme utile aux fidèles défunts pour la rémission de certains de leurs péchés : il en appelle pour l'établir aux paroles du Maître. Matth., XII, 32, à la coutume apostolique et à saint Augustin, *De civitate Dei*, XXI, XXIV, et *De cura pro mortuis*, c. I et XXVIII.

Dans l'ensemble de sa doctrine, il s'inspire surtout du Docteur d'Hippone. Avec lui, il insiste sur le rôle de l'Esprit-Saint d'une part, de la prière mystique d'autre part, dans la consécration des éléments. Plus nettement que lui il met en relation l'idée de consécration avec l'idée foncière du sacrifice.

En résumé, d'après Isidore de Séville, la messe est un sacrifice en tant qu'elle est « la sanctification », la « consécration », « la sacrification » des éléments eucharistiques offerts sur l'autel, par la vertu du Saint-Esprit au moment de la prière mystique. Cette consécration a pour effet d'élever les éléments à la dignité de sacrement du corps du Christ, de donner aux fidèles la réalité et la vertu de ce corps, de remettre les péchés des fidèles qui sont en purgatoire. Elle est faite en mémoire de la passion. Cette définition est anthropocentrique, elle va à nous dire beaucoup plus ce qu'est pour nous le sacrifice dans ses effets, qu'à expliquer ce qu'il est par rapport à Dieu.

3° *Bède le Vénérable* († 735). — Esprit encyclopédique comme Isidore de Séville, comme lui disciple de saint Augustin, il est avec lui l'une des voix écoutées qui font connaître aux théologiens de l'époque carolingienne d'abord, aux écrivains du Moyen Age ensuite, les vérités traditionnelles sur la messe. Dans ses *Homélies* et *Commentaires*, il tend surtout à montrer dans la messe la perpétuelle commémoraison qui rappelle symboliquement et efficacement la passion et la mort du Christ.

1. *La messe commémoraison symbolique de la passion.* — Le symbolisme des éléments consacrés est développé dans le sens augustinien et isidorien; Bède insiste comme ses prédécesseurs sur la nécessité de mêler l'eau au vin pour que le tout symbolise l'offrande du corps mystique. *In Luc.*, l. VI, *P. L.*, t. XCII, col. 597; voir aussi *De tabern.*, l. II, c. II, t. XCI, col. 428; *Exp. in Lev.*, VII, t. XCI, col. 343.

Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 48, cite une série de textes où Bède pousserait très loin ce symbolisme et présenterait les sacrements, et particulièrement l'eucharistie comme une « compensation » de la présence personnelle du Sauveur. « Pour Bède, écrit-il, les sacrements sont un remplacement (*Ersatz*) de la présence personnelle. Ils sont le manteau laissé sur terre par Élie. En montant au ciel le Maître a laissé à l'Église les sacrements, les signes de l'humanité qu'il avait prise (*Homil.*, l. II, IX, *P. L.*, t. XCIV, col. 180). L'eucharistie, elle aussi, est un remplacement (*Ersatz*) de la présence personnelle. Le mystère eucharistique est aussi le tombeau vide du matin de Pâques. Les anges qui entourent le mystère du Corps du Christ sont les consolateurs de notre regret de ne pas trouver le corps du Seigneur (*Homil.*, l. II, IV, *ibid.*, col. 151, 152). »

Nous expérimentons, d'ailleurs, positivement la présence de *la divinité* du Sauveur dans l'eucharistie. Si au lendemain de sa résurrection il n'est plus présent par son humanité qui est au ciel, il est présent *divinitus*, par sa divinité qui remplit le ciel et la terre, à tous ceux qui le désirent. Il nous sera ainsi présent particulièrement dans la fraction du pain, *cum sacramentum ejus corporis, casta ac simplici conscientia sumimus. Homil.*, l. II, III, t. XCIV, col. 148. — Si les saintes femmes cherchaient avec tant d'ardeur le corps mort de Notre-Seigneur, combien plus convient-il que nous, qui le savons ressuscité des morts, monté aux cieux, partout présent par la présence de sa divinité, *qui potentia divinæ majestatis ubique præsentem cognovimus*, nous nous tenions avec révérence sous ses regards et *célébrions ainsi ses mystères! Ibid.*, l. II, IV, col. 150.

Dans ces passages, Bède évidemment ne parle point de multilocation d'un même corps, mais d'ubiquité de la divinité du Sauveur; il semble qu'il oppose ici l'habitation localisée du corps du Christ au ciel, à l'omniprésence de sa divinité sur la terre : il s'orienterait ainsi, du moins dans ces textes, vers « un spiritualisme excessif ». Geiselmann, *op. cit.*, p. 49.

Mais il ne faut pas que ces textes, qui semblent faire abstraction de la présence de la victime du Calvaire à l'autel, fassent oublier d'autres textes très clairs, où Bède affirme qu'à l'autel nous offrons le corps et le précieux sang qui nous a rachetés, *corpus sacrosanctum et pretiosum Agni sanguinem quo a peccatis redempti sumus, denuo Deo in profectum nostræ salutis immolamus. Ibid.*, l. II, I, col. 139.

2. *La messe comme mémorial efficace de la passion.* — La messe est un sacrifice dont celui de Melchisédech était la figure, « que Jésus-Christ a offert le premier, et qu'il a confié à l'Église pour qu'elle l'offrît perpétuellement en rémission des péchés ». *Hexaem.*, l. III, t. XCI, col. 151.

Comme à la cène et au Calvaire, le Christ est offert sur l'autel *in remissionem peccatorum*. Sans doute, le baptême remet aussi les péchés, *Homil.*, l. I, XIV, t. XCIV, col. 75, mais l'efficacité spéciale du sacrifice de la messe pour effacer les péchés lui vient de ce qu'il contient, et de ce que l'on y reçoit le corps et le sang rédempteurs. *Cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur, sicque corpus et sanguis illius non infidelium manibus ad perniciem ipsorum funditur et occiditur sed fidelium ore sumitur ad salutem. Ibid.*

Pour conférer aux éléments sacrificiels cette efficacité, il faut une double action divine : celle de l'Esprit-Saint qui les sanctifie, celle du Christ présent sur l'autel qui les consacre. *Jesus... altaribus sacrosanctis inter immolandum, utpote proposita consecraturus adesse non dubitatur. In Luc.*, l. VI, t. XCII, col. 597 D. Rien d'étonnant qu'au terme de cette action, il y ait sur l'autel comme aliment offert aux fidèles la chair de la victime jadis immolée au Calvaire, *convivium, caro et sanguis. In Gen.*, IV, XXXI, t. XCI, col. 217 D et 259 B; *In Samuel*, l. I, c. II, t. XCI, col. 506 C; *Homil.*, l. II, XXIII, t. XCIV, col. 261. Cette participation au corps et au sang du Christ est d'une si haute valeur que, sans elle, il n'y a pas de vie éternelle. *Hexaem.*, l. III, t. XCI, col. 151 C.

Il n'y a donc point de doute, Bède est un témoin de la doctrine du réalisme sacrificiel de la commémoraison eucharistique. On peut souligner chez lui le souci augustinien de distinguer entre le *sacramentum* et la *virtus sacramenti*, d'établir un étroit parallèle entre le baptême et l'eucharistie, de concevoir le contenu du sacrement de l'eucharistie comme une *vertu ;* le fait aussi de parler avec insistance de l'absence du corps du Christ ici-bas d'une part, et de l'omniprésence active de sa divinité surtout dans la fraction du pain d'autre part; tout cela dénote sans doute une tendance à voir surtout dans l'eucharistie l'aspect spiritualiste et dynamique.

Mais ne voir que cet aspect serait méconnaître ce réalisme traditionnel qu'il reçoit de ses prédécesseurs, et particulièrement de la liturgie : il utilise en même temps qu'Augustin, Ambroise, Grégoire, Isidore de Séville et d'autres; dans son milieu il trouve la liturgie

romaine, le sacramentaire grégorien, les *Ordines romani*, des livres du type gélasien. Il est ainsi à la fois l'écho vivant de ce réalisme liturgique et traditionnel, et des tendances spiritualistes dynamiques de l'augustinisme.

La messe est pour lui le sacrifice dans lequel l'Église, instrument de l'action divine du Fils et de l'Esprit-Saint, offre ce que Jésus-Christ a offert à la cène : le pain et le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ. Ces éléments consacrés deviennent le sacrement du corps du Christ pour la rémission des péchés, le salut des vivants et des fidèles défunts. Non seulement ce sacrifice rappelle la passion, mais il en communique les fruits. C'est un mémorial efficace : la sacro-sainte oblation du corps du Christ, une participation réelle à la victime du Calvaire; ce n'est point un renouvellement de l'immolation réelle de la croix, mais un rappel figuratif de cette immolation.

4° *Le pseudo-Germain* (fin du VII[e] siècle). — Les deux lettres liturgiques qui passent pour être l'œuvre de saint Germain de Paris (milieu du VI[e] siècle) ne sauraient être de ce personnage.

Dom Wilmart a relevé la dépendance de ces lettres à l'égard du *De ecclesiasticis officiis* d'Isidore, voir art. *Germain de Paris*, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. VI, col. 1101 et 1102. — De plus ces lettres citent les *Dialogues* de saint Grégoire, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 427. Comparer ces mots de Grégoire, *Summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, ad sacerdotis vocem cælos aperiri*, avec ces expressions du pseudo-Germain : *quia tunc cælestia terrenis miscentur et ad orationem sacerdotis cæli aperiuntur. Epist.*, I, *P. L.*, t. LXXII, col. 94 B. Ce n'est pas saint Grégoire qui est le plagiaire : le passage cité de lui est trop cohérent pour être fait de pièces rapportées. Il reste que la dépendance soit du côté de notre auteur : celui-ci est donc postérieur à saint Grégoire qui écrit ses *Dialogues* vers 593. Il ne peut être saint Germain mort en 576. Les lettres du pseudo-Germain, postérieures aussi à Isidore de Séville, seraient de la fin du VII[e] siècle : quelle que soit d'ailleurs leur date exacte, elles reflètent probablement une liturgie traditionnelle dans le milieu de Bourgogne et nous en donnent l'interprétation.

« Les lettres ont pour dessein premier, voire unique, de révéler les mystères, *mysteria, carismata*, de déclarer le sens spirituel, les raisons profondes des rites et des usages qu'elles retracent. » A. Wilmart, *art. cité*, col. 1065. Premières manifestations d'un courant allégorique dans l'interprétation de la messe qui se retrouvera dans Amalaire.

La messe nous y apparaît dès les premières lignes comme la somme des charismes, comme l'oblation faite en commémoraison de la mort du Christ pour le salut des vivants et le repos des défunts, col. 89 A. Il faut relever ici du point de vue théologique l'influence isidorienne, et la conception originale de l'auteur sur la confraction envisagée comme une immolation réelle faite par un ange.

1. *Influence isidorienne.* — La partie de la messe qui va du *Sanctus* au *Pater* est centrale : c'est l'heure de l'oblation. Les paroles du Christ y opèrent « la transformation » du pain en son corps et du vin en son sang, *panis vero in corpore, et vinum transformatur in sanguine, dicente Domino*, col. 93 A.

2. *La messe comme immolation réelle, œuvre d'un ange.* — A propos de la messe pascale, l'auteur parle d'un ange qui vient bénir la matière du sacrifice, tout de même que la résurrection du Christ eut un ange pour témoin : *Angelus Dei ad secreta super altare tanquam super monumentum descendit, et ipsam hostiam benedicit instar illius angeli qui Christi resurrectionem evangelizavit. Epist.*, II, col. 96 D.

C'est de même à l'activité de cet ange que se rattache ce qui se passe durant le rite de la *confractio* et de la *commixtio*. Ce rite complète la consécration et a pour l'auteur une importance considérable : *Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concidere et sanguinem ejus excipiendo colligere, ut vivacius crederent. Epist.*, I, col. 94 A.

« La confraction de l'espèce du pain faite par le célébrant n'est pas pour notre liturgiste simplement un rappel du geste du Sauveur rompant le pain à la cène afin de le distribuer aux apôtres : la confraction lui suggère que le corps du Christ est coupé comme avec un couteau pour que le sang en soit recueilli dans le calice. Il attribue ce symbolisme à des saints Pères qu'il dit anciens. » P. Batiffol, *Études de liturgie*, p. 270. Nous avons ici une conception ultra-réaliste de l'immolation de l'autel : elle est loin de la conception symbolique d'un saint Augustin et d'un saint Grégoire; elle est en dehors du grand courant traditionnel qui voit dans le sacrifice de l'autel non une immolation réelle, mais le rappel symbolique de l'immolation du Calvaire. Pour justifier cette interprétation, l'auteur déclare qu'elle a été expliquée anciennement aux saints Pères par des miracles. Il en appelle au témoignage de la version latine des *apophtegmata Patrum* faites par les Romains Pélage et Jean autour de l'année 560. Voir *Revue bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 185, et *Verba seniorum*, dans les *Vitæ Patrum*, l. V, sect. XVIII, 3, *P. L.*, t. LXXIII, col. 978-979. Il y est question d'un vieil anachorète qui ne croyait pas à la présence réelle. Ses frères lui démontrèrent que telle n'est pas la foi catholique. L'anachorète ne se rendit pas et demanda un miracle qui fût une révélation du mystère eucharistique. Le dimanche, quand les pains furent posés sur l'autel, les assistants virent comme un enfant gisant sur l'autel. Et comme le prêtre étendait les mains pour rompre le pain, un ange du ciel descendit et, ayant un couteau à la main, il coupa cet enfant et il recevait son sang dans le calice. Le vieil ermite s'approcha pour communier et il reçut lui seul de la chair ensanglantée et il crut. Ses frères lui dirent : « Dieu connaît la nature de l'homme et quelle ne peut se nourrir de chair crue : c'est pourquoi il transforme son corps en pain et son sang en vin pour ceux qui le reçoivent avec foi. » Cette explication, matérielle, massive, plutôt imaginative trouvera sans doute quelques échos dans la suite. On retrouvera le récit des *Vitæ Patrum* à côté d'autres récits dans Paschase; mais Paschase n'en tirera point les conclusions que tire pseudo-Germain. Plus tard, la conception de particules de chair du Christ correspondant aux parties du pain rompu sur l'autel attirera les sarcasmes de Bérenger. Les théologiens antibérengariens se garderont bien de défendre cette vue matérialiste, contraire à la meilleure tradition. L'interprétation de pseudo-Germain qui conçoit la messe comme une immolation réelle opérée par un ange, n'est donc fondée que sur un récit légendaire et s'écarte des conceptions communes des Pères latins touchant l'immolation figurative de l'autel.

5° *Doctrine et piété : leur influence respective dans la multiplication des messes, l'apparition des messes votives, la spécification des intentions.* — On n'aurait qu'une idée incomplète de l'importance du développement de la doctrine de l'efficacité de la messe à la fin de l'âge patristique, si l'on ne tenait compte de l'influence de la piété chrétienne comme facteur de ce développement.

« Les premiers évêques tenaient, semble-t-il, à présenter à Dieu tous les fidèles et tous leurs vœux réunis sur le même autel. Aussi, à l'époque des Pères, célé-

brait-on un petit nombre de messes. Le synode d'Auxerre, tenu en 578, défendait encore de dire deux messes le même jour au même autel... Jusqu'au XIIe siècle on recommandait ensemble à la messe toutes les intentions des assistants et des bienfaiteurs de l'Église. Voir concile de Lérida en Espagne tenu en 666, canon 19. » Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe*, p. 26.

Si la messe publique, présidée par l'évêque entouré de la communauté chrétienne, offerte pour les besoins spirituels et temporels de toute l'Église, de la cité et particulièrement des offrants, restait en quelque sorte la règle idéale, rendue vivante et expressive par les prières même de la liturgie, il fallait cependant pour la pratique multiplier les messes, pour donner aux populations la facilité d'y assister; il fallait aussi répondre aux besoins légitimes des fidèles qui voulaient qu'on célébrât des messes à leurs intentions. Plus le peuple connut et apprécia la valeur de la messe, plus il voulut s'en approprier personnellement les fruits De là, à côté des messes stationales, les messes privées. Nous les voyons apparaître à l'occasion de l'anniversaire d'un défunt dès le temps de Tertullien. Saint Augustin y fait allusion, et recommande cet usage. *Enchiridion*, CX. « La messe célébrée dans les cimetières sur la tombe d'un défunt à l'anniversaire de la mort est le type de la messe privée, par contraste avec la messe stationale. Des messes privées peuvent être célébrées ailleurs que dans les cimetières et à d'autres intentions que les défunts » P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 44.

C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'un fidèle demande à Augustin de lui envoyer un prêtre pour offrir la messe à ses intentions particulières. Vers le milieu du Ve siècle, l'auteur du *De promissionibus et prædictionibus*, parle d'une messe d'action de grâces pour la délivrance d'une possédée. IV, X, *P. L.*, t. LI, col. 842. Voir aussi l'allusion à une messe *pro liberatione populi*, dans Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, XIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 718. Ainsi était-on amené tout naturellement à une spécialisation des intentions, et plus tard à l'établissement des messes votives pour exprimer ces intentions particulières.

Il n'est pas difficile de déduire des prières de la messe dans les *Constitutions apostoliques*, où elles se trouvent réunies dans une même demande, toutes les différentes intentions qui s'exprimeront ensuite séparément dans des messes votives spéciales. D'après la liturgie des *Constitutions*, on prie *pro pace*, *pro familia*, *pro episcopo*, *pro infirmis*, *pro dæmoniaco*, *pro serenitate aeris*, *pro frugibus*, *pro vivis*, *pro defunctis*, *pro pænitentibus*, *pro rege*. Voir Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 166.

Cette création des messes votives pour exprimer les intentions particulières du peuple commence avant que ne soit réunie la collection du sacramentaire léonien, lequel en effet en contient déjà un certain nombre.

Le gélasien marque un riche développement du nombre de ces messes : il en contient soixante. Que ces messes soient à rattacher au fond primitif du gélasien ou datent des VIe et VIIe siècles, elles manifestent les besoins de la vie des cloîtres et de la piété populaire en face des calamités publiques ou des misères individuelles. La liturgie gallicane et le sacramentaire grégorien connaissent aussi ces messes. Sur les messes votives, voir Franz, *op. cit.*, p. 114 à 154.

La spécification des intentions devait entraîner la multiplication des messes. Celle-ci dut se faire plus grande encore du fait de l'importance croissante accordée par la piété chrétienne aux fruits de la messe. Tout contribuait, au début du Moyen Age, à mettre en relief cette importance, et le développement de la foi au purgatoire, et la croyance bien vivante au dogme de la communion des saints, et la doctrine ainsi que les récits de saint Grégoire.

C'est alors, du VIe au IXe siècle, que s'exercent les influences décisives qui amènent à généraliser l'usage qui s'est perpétué jusqu'à nous : celui d'offrir chaque messe pour une intention spéciale. Les fidèles, convaincus que chaque messe étant un sacrifice propitiatoire et impétratoire a une valeur déterminée aux yeux de Dieu, auront à cœur de faire offrir autant de messes qu'ils ont d'intentions spéciales. Dans leur piété pour les âmes du purgatoire, ils aiment à faire offrir une série de messes pour leurs défunts. D'où la pratique de multiplier la célébration privée. D'autre part, la dévotion, le pieux désir d'accomplir aussi souvent que possible une action si sainte stimuleront aussi les prêtres à la célébration privée. L'acceptation enfin d'un honoraire pour cette célébration devait naturellement agir dans le même sens. On connaît des cas de célébration quotidienne dès le VIe siècle. Dans les siècles suivants, la pratique se répandit largement. Voir Fortescue, *op. cit.*, p. 245.

C'est ainsi que, sous la pression de la logique vivante de la piété populaire, guidée d'ailleurs par la doctrine des théologiens, s'accomplissait une évolution qui a produit des effets très importants pour la liturgie, le droit canonique et même l'architecture religieuse. « L'antique système de l'assistance de tout le clergé avec communion ou même concélébration fut remplacé depuis le haut Moyen Age par la messe séparée dite par chaque prêtre isolément. » Fortescue, *op. cit.*, p. 244.

6° *Conclusions : L'idée du sacrifice de la messe d'après les Pères latins du IVe au IXe siècle.* — Les Pères dont nous venons d'analyser les textes eucharistiques, sauf saint Augustin, chacun pris à part, ne révèlent qu'un aspect de la doctrine sacrificielle : celui qu'ils exposent à l'occasion d'un commentaire, d'une homélie; aucun ne songe à donner *ex professo* un exposé synthétique de la doctrine complète de l'Église sur le sacrifice eucharistique. Cependant, leurs textes éclairés les uns par les autres, envisagés dans leur ensemble, représentent comme le grand courant de la tradition patristique latine sur le sacrifice de la messe. Ils vont prendre, du moins les principaux, un relief exceptionnel dans la théologie des trois siècles suivants. Théologiens et prédicateurs y trouveront l'expression concrète de la foi de l'Église et la norme pratique de leur enseignement. C'est dire qu'il y a tout intérêt à en essayer la synthèse après en avoir présenté l'analyse. De ce point de vue, on peut dégager les conclusions suivantes :

1. L'eucharistie contient un sacrifice. C'est une idée que l'on ne discute pas; les Pères la reçoivent de la tradition.

2. Le sacrifice eucharistique est essentiellement un mémorial du sacrifice de la croix; il inaugure, comme dit saint Jérôme, le culte de la passion; il est, d'après tous les Pères, essentiellement relatif au sacrifice de la croix.

3. A ce titre de mémorial, il suppose dans le passé l'immolation rédemptrice qui est unique; son rôle est de la représenter symboliquement, d'en continuer l'oblation, d'y faire participer les fidèles, d'en communiquer les effets, d'en perpétuer ainsi efficacement le souvenir.

a) La messe immolation purement mystique ou représentative de l'immolation réelle du Calvaire. — Tous les Pères, aussi bien saint Augustin que saint Ambroise, aussi bien saint Isidore de Séville que saint Grégoire le Grand, parlent d'une immolation à l'autel.

Mais quelle idée faut-il se faire de cette immolation? Ils ne connaissent qu'une immolation réelle rédemp-

trice, suffisante pour nous mériter le salut, c'est celle qui fut consommée au Calvaire. Le Christ désormais ne meurt plus; il est incorruptible. « Ce n'est pas seulement l'idée d'immolation sanglante, ou de mise à mort effective qui doit être écartée nettement de l'eucharistie; c'est toute idée d'une modification quelconque qui affecterait réellement le corps du Christ, à raison de son immolation sur l'autel. Qu'on prenne l'un après l'autre les témoignages que nous avons cités, aucun Père ne paraît soupçonner qu'il faille chercher dans l'état du Christ eucharistique un amoindrissement ou un changement quelconque qui pourrait équivaloir, d'aussi loin qu'on voudra, à une réalité d'immolation. » Lepin, *op. cit.*, p. 85.

Il ne peut être question dans l'action accomplie à l'autel que d'une commémoraison de l'immolation sanglante réalisée sur la croix. Cette action comporte une simple image ou figure d'immolation. Saint Augustin parle de l'immolation « en sacrement », c'est-à-dire en similitude; saint Grégoire dira que l'immolation de l'autel se fait *per mysterium*, c'est-à-dire par manière de mystère, de symbole expressif, qu'elle comporte une imitation de la passion du Sauveur. Saint Ambroise avait parlé, lui aussi, de l'immolation du Christ prêtre à la cène. Or le Christ, à la cène, ne s'immolait point réellement, mais offrait la victime qui devait être immolée.

Seul le pseudo-Germain se représente imaginativement, dans le rite de la confraction, l'action de l'ange comme un acte d'immolation réelle.

En quoi le sacrifice eucharistique est-il une commémoraison figurative du sacrifice de la croix? Certainement d'abord par le symbolisme du pain et du vin qui représentent le corps du Christ rompu et son sang répandu. La plupart des Pères ont insisté sur ce symbolisme.

Saint Ambroise, saint Grégoire et ceux qui l'ont suivi semblent placer aussi le rapport de l'eucharistie à l'immolation sanglante du Calvaire dans la communion. Encore faut-il reconnaître que saint Grégoire parle de la consécration comme de « l'heure de l'immolation ».

Saint Isidore rattache l'idée de commémoraison de la Passion à la consécration : « Il est consacré en mémoire de la passion pour nous », dit-il dans sa définition du sacrifice. De même Bède dans son homélie XIV, *P. L.*, t. XCIV, col. 75 A: « A l'autel est reproduit un mémorial de la passion. » Mais comment? Par la consécration sans doute dont il est parlé dans le contexte, mais aussi par la communion dont notre auteur parle dans les mêmes termes que saint Grégoire.

Si ces Pères ont une tendance à faire état de la consécration pour y trouver une représentation sensible de la Passion, il faut reconnaître, avec M. Lepin, qu'ils n'indiquent aucunement la manière dont la consécration réaliserait cette figure. Du symbolisme de la double consécration qui semble poser d'abord le corps, puis le sang à part comme tiré du corps, les Pères latins ne se sont pas préoccupés.

b) La messe oblation de la victime jadis immolée au Calvaire et présente sur l'autel. — Plus importante dans la perspective des Pères est l'idée d'offrande pour expliquer le caractère sacrificiel du mémorial de l'autel.

La parole de saint Augustin contre Fauste, *Unde jam christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione corporis et sanguinis Christi*, cf. col. 971, ne résume pas seulement sa pensée et celle de ses disciples, elle exprime une vérité traditionnelle. Saint Ambroise, comme son disciple, met l'essentiel du sacrifice dans l'offrande. Pour les deux grands docteurs, à l'autel c'est l'oblation de la même victime qui a été offerte à la cène et sur la croix.

Nous offrons à la messe le corps immolé et le sang versé dans la forme où le Christ l'offrit à la cène, et nous a donné le pouvoir de l'offrir. Nous l'avons vu et entendu à la cène offrant son sang, dit saint Ambroise, et nous l'imitons comme nous pouvons dans l'offrande de son corps.

Nous faisons ce que le Christ a fait à la cène, dit saint Isidore, *hoc fit a nobis quod Dominus fecit.* Et Bède déclare que Jésus-Christ a le premier offert le sacrifice de son corps à la cène, et nous laisse l'ordre de l'offrir. A la cène, l'oblation était faite de la victime qui allait être immolée; à l'autel, l'oblation est faite de la victime qui a été immolée.

Il y a une différence cependant : le Christ a offert lui-même à la cène : à l'autel il offre, par l'Église. Encore faut-il affirmer de sa part un certain rôle sacerdotal à l'autel comme à la cène et au Calvaire.

Le Christ est à la fois prêtre et victime de notre sacrifice quotidien, « celui qui offre et ce qui est offert », dit saint Augustin. Comment est-il prêtre à l'autel? Sans aucun doute parce qu'il a donné aux prêtres le pouvoir de l'offrir, mais aussi, selon certains Pères, parce qu'il « s'offre lui-même ». Saint Ambroise, le pseudo-Eusèbe d'Émèse ont insisté spécialement sur son activité sacerdotale à l'autel et l'ont considérée comme actuelle. Cette activité paraît liée à la consécration, car, d'après saint Ambroise, le Christ se révèle offrant quand la parole sanctifie le sacrifice offert : *Ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur.* Elle s'exerce particulièrement dans l'intercession du ciel. « A prendre à la lettre les expressions de l'évêque de Milan, ce qui se passe sur notre autel terrestre serait l'image de ce qui se réalise sans voile dans la vérité du ciel. » Lepin, *op. cit.*, p. 94.

Fauste de Riez et Bède le Vénérable attribuent au Christ « prêtre invisible » l'œuvre de la consécration, et paraissent de ce fait présenter cette consécration comme l'acte sacrificiel par excellence. Saint Augustin, tout en attribuant comme saint Ambroise la consécration à la reproduction sur le pain et le vin des paroles et des gestes de la cène, *Cont. litter. Petil.*, II, 69, envisage surtout la part très active de l'Église dans l'oblation du sacrifice de l'autel. Le rôle sacerdotal du Christ s'exerce surtout dans la volonté du Sauveur manifestée par l'institution de l'eucharistie jamais rétractée et toujours persévérante, de faire offrir par l'Église son corps et son sang, et dans la collation du pouvoir de l'offrir. Sous cette impulsion divine l'Église est prêtre et victime à l'autel. Lepin, *op. cit.*, p. 95.

Dans cette perspective patristique du sacrifice oblation, quel est le rôle de la consécration? Elle est tout au moins l'acte surnaturel voulu par le Christ qui rend présente la victime offerte sur l'autel : elle conditionne logiquement l'oblation de cette victime. Pour les Pères qui voient dans la consécration un acte sacerdotal du Christ elle est plus. L'idée de sacerdoce étant corrélative à celle de sacrifice, on en conclura que le sacrifice eucharistique est réalisé par le fait même de la consécration. Isidore de Séville en expliquant la notion de sacrifice par l'idée de consécration conduit aussi à voir dans l'acte proprement consécrateur la raison fondamentale du sacrifice. De même les Pères qui insistent sur les rapports d'identité de l'oblation de la messe et de l'oblation de la cène, sur la nécessité d'offrir avec les paroles de l'institution comme le Christ a offert, nous induisent à la même conclusion.

Comment ont-ils conçu « le rapport entre la consécration qui rend le Christ présent, l'immolation mystique qui affecte sa présence, et l'oblation qui se fait de lui : sont-ce trois actes réellement distincts,

ou sont-ils réunis en un seul pour ne se distinguer que formellement? » Lepin, p. 94. Ils ne se sont pas posé ce problème; ils ont vu l'importance centrale de la consécration au sacrifice de l'autel, puisqu'ils l'ont attribuée à l'activité divine du Christ et de l'Esprit-Saint, mais ils n'ont pas eu la préoccupation de définir ce sacrifice.

c) *La messe participation au corps du Christ.* — Mémorial du sacrifice du Calvaire, le sacrifice de l'autel ne l'est pas seulement par l'oblation de la victime de la croix, il l'est aussi par la participation réelle à cette victime dans la communion.

La communion est en effet, à côté de la consécration, un des sommets de la messe. Comme l'oblation de la cène, celle de la messe est orientée naturellement vers une communion à la victime offerte. Ce n'est pas à dire cependant que, pour les Pères, le sacrifice de la messe ne soit constitué avant la communion. Ce que saint Augustin dit de la valeur du sacrifice de la messe pour les défunts, les possédés, ce que saint Grégoire rapporte de cette valeur pour les prisonniers, pour les absents, montre que le sacrifice de la messe possède du fait de sa seule oblation, indépendamment de la communion de ceux qui y sont intéressés, sa valeur propitiatoire et impétratoire. La communion ne constitue pas mais complète le sacrifice de la messe.

d) *La messe communication de la vertu rédemptrice de la croix.* — Tous les Pères s'entendent à distinguer entre l'oblation rédemptrice qui mérite une fois pour toutes le salut, et l'oblation de la messe qui applique aux vivants et aux défunts le prix de la rédemption. La réflexion théologique et la piété populaire prenant de plus en plus conscience de cette valeur dérivée de la croix et reconnue au sacrifice de l'autel, les messes se multiplient.

e) *La messe participation subjective au mystère de la passion.* — Les Pères aiment enfin à insister sur la nécessité d'ajouter, au cours de la messe, à la participation objective au sacrifice du Calvaire par l'offrande et la communion, la participation subjective des fidèles par le souvenir du mystère de la croix et la pratique de la charité chrétienne.

Le fidèle apprend du Christ sur l'autel à s'offrir lui-même. « Puisque nous célébrons les mystères de la passion, il nous faut imiter ce que nous faisons, donc nous immoler nous-mêmes dans la contrition du cœur. Alors l'hostie sera vraiment offerte à Dieu, quand nous serons faits nous-mêmes cette hostie. » Ces paroles de saint Grégoire résument bien la pensée de la tradition et particulièrement de saint Augustin sur la nécessité de cette participation subjective au mystère de la passion.

IV. Les débuts de la Renaissance carolingienne. — Le mouvement théologique de cette époque reçoit son orientation de la réforme carolingienne : celle-ci se fait sur le terrain liturgique et patristique. C'est dire qu'elle n'est point ordonnée à la spéculation, mais demeure, comme la pensée de la liturgie et des Pères, d'inspiration surtout pratique. Ce n'est point tout pour Charlemagne d'introduire en son empire la liturgie romaine; il veut en faire donner l'intelligence au clergé et au peuple.

De là naît ou du moins se développe sous son inspiration, un nouveau genre d'écrits théologiques : l'*Expositio missæ*. On s'efforce d'y saisir le sens des mots et des cérémonies de la messe. A cette enquête, les théologiens apportent des états d'esprit différents : méthode allégorique avec Amalaire qui traite chaque mot, chaque cérémonie de la messe comme un mystère à expliquer, méthode plus sobre, plus objective avec Florus qui interprète davantage la messe à la lumière des Pères. C'est dans les différentes *Expositiones missæ* de la première moitié du IXe siècle qu'il faut chercher l'expression de la théologie courante d'après laquelle étaient alors formés les prêtres.

Plus important encore que l'influence liturgique est le retour à la tradition patristique. La théologie de l'époque est essentiellement positive. Il lui suffit d'abord d'être un écho; elle répète dans ses compilations ce qu'ont dit les anciens, sans songer à mettre de l'unité dans l'exposé varié de leurs doctrines. Mais bientôt va se poser le problème de leur harmonisation; dans le cercle érudit de Charles le Chauve, la question sera de savoir quelle est la part de figure et de vérité qu'il faut reconnaître dans le mystère de l'autel, d'après l'enseignement des Pères. Pour répondre à cette question, les textes de saint Augustin et de saint Ambroise surtout, d'autres textes patristiques aussi vont être étudiés, confrontés bien des fois. L'un des fruits principaux de la controverse inaugurée au milieu du IXe siècle, et terminée seulement par la condamnation de Bérenger au XIe siècle, sera de mettre en meilleur relief l'accord des Pères dans l'affirmation du réalisme sacrificiel de l'autel.

Il faut noter enfin une troisième influence qui s'exerce aussi dans un même sens réaliste et pratique : c'est celle de la piété chrétienne. Tout imprégnée qu'elle est de la pensée reçue de la tradition, à savoir que l'eucharistie est le moyen par excellence d'incorporation au Christ et de propitiation pour les vivants et les morts, elle est pénétrée de plus en plus d'un vif désir de s'assurer les fruits de la messe : elle multiplie les oblations et par le fait les messes privées.

Or ce mouvement qui se développe surtout au IXe siècle a sa répercusion chez les théologiens. L'importance accordée aux fruits de la messe s'accuse dans leurs écrits, on y envisage la messe surtout dans ses fins et ses effets. On parlera souvent du sacrifice eucharistique comme d'un mémorial, comme d'une figure, mais dans cette atmosphère vivante de la piété de l'époque, il ne pourra être question d'un mémorial vide. A l'autel, on reconnaît sans doute qu'il y a bien la commémoraison d'une immolation passée, la figure de ce corps céleste qui se révélera un jour dans la gloire, la figure aussi du corps mystique qu'est l'Église, mais l'on n'oublie point que, sous ce mémorial figuratif, il y a la réalité du corps du Christ qui vient s'offrir pour son Église et se donner aux âmes pour se les incorporer. Aussi longtemps que la réflexion théologique se développera sans perdre contact avec la piété qui véhicule le réalisme traditionnel, aussi longtemps les théologiens seront unanimes à défendre ce réalisme. Ce n'est qu'en dehors de cette atmosphère, en contradiction avec la piété du vulgaire, comme dira Bérenger, que la vérité du sacrifice eucharistique sera mise en discussion et deviendra un problème.

Il n'y a pas lieu de dresser ici une nomenclature complète des travaux de cette époque qui ont rapport au sacrifice eucharistique; ce serait pour une bonne part répéter ce qui a été dit à l'art. Eucharistie, col. 1209-1221 et 1232. Il suffira d'analyser les principaux témoignages concernant le sacrifice que l'on trouve dans les traités liturgiques, recueils canoniques et travaux *De corpore et sanguine Christi*.

1° *Charlemagne et son entourage.* — 1. *Charlemagne* ne s'est point contenté seulement de donner un élan nouveau à la réforme liturgique inaugurée sous Pépin le Bref; lui-même, à l'occasion, a exposé sa propre pensée sur la messe; il s'est préoccupé surtout de promouvoir chez les prêtres et le peuple une intelligence plus profonde du mystère de l'autel.

Dans les *Livres carolins* écrits sous son inspiration, on le voit s'élever incidemment contre des expressions qui tendraient à compromettre le réalisme sacrificiel : « Le Christ, dit-il, a placé le mémorial de sa très sainte passion non dans une image ou œuvre

d'art quelconque, mais dans la consécration de son corps et de son sang. » II, XXVII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1094, et IV, XIV, col. 1214.

Les questionnaires qu'adresse l'empereur aux évêques, les enquêtes qu'il fait auprès d'eux suscitent des réponses qui sont de véritables traités de théologie. Parmi elles, l'une des plus remarquables, celle de *Théodulphe d'Orléans*, touche à la question du sacrifice de la messe : *Hoc mysterium sacrificii Ecclesia celebrat offerens panem, propter panem verum qui de cælo descendit, vinum pro eo qui dixit : Ego sum vitis vera, ut per visibilem sacerdotum oblationem et invisibilem Sancti Spiritus consecrationem panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeant dignitatem. De ordine baptismi*, XVIII, *P. L.*, t. CV, col. 240.

Ainsi le sacrifice de l'autel emporte autre chose qu'une *visibilis oblatio*; il est une *invisibilis Sancti Spiritus consecratio*, qui aboutit à faire passer le pain et le vin en la dignité du corps et du sang du Christ, et à faire de ce corps l'aliment de nos âmes, le moyen d'incorporation physique au Christ, *ut in corpore Christi trajecto et ille in Christo maneat, et Christus in eo.* C'est sous des expressions originales la doctrine traditionnelle ramassée en quelques mots.

2. *Alcuin*, n'est point seulement aux côtés de Charlemagne le meilleur ouvrier de la réforme, le premier liturgiste de son temps; il se révèle aussi, dans ses commentaires et dans ses lettres, exégète et théologien curieux de posséder une juste idée doctrinale de la messe.

Esprit profondément traditionnel, préoccupé de ne point s'égarer dans les profondeurs des questions, il se contente de reproduire les sentences des Pères. *Epist.*, CLXV, *P. L.*, t. C, col. 431 D, cf. *Epist., ad Gislam et Rich trudam*, col. 744 B. Ses autorités sont saint Augustin d'abord, puis saint Grégoire, saint Jérôme, Bède son compatriote, saint Jean Chrysostome dont il utilise largement le commentaire de l'Épître aux Hébreux. Dans le sien, il insiste surtout sur les rapports de la messe avec le sacrifice de la croix, et les explique à la lumière de l'homélie XVII de saint Jean Chrysostome.

Le sacrifice de la croix y apparaît comme le sacrifice absolu, unique et perpétuel, parce que parfait. Il est parfait, parce que l'oblation sanglante faite une fois pour toutes par le Christ souverain prêtre, est suffisante pour nous sauver à jamais. *In Hebr.*, t. C, col. 1067, 1068, 1077, 1054, 1078, 1081; *Epist.*, CLXV, col. 434.

La messe n'est pas moins un sacrifice, identique à celui de la croix, mais relatif cependant. Elle comporte l'oblation de la victime unique du Calvaire; de là l'unité et l'identité du sacrifice chrétien sur la croix et sur tous les autels :

Elle est relative à l'immolation de la croix qu'elle commémore et dont elle applique les fruits; il ne peut être question pour le Christ d'être de nouveau immolé. *Offerimus quidem sed ad recordationem faciendam mortis ejus... Hoc autem sacrificium* [*crucis*] *exemplar est illius... Non aliud sacrificium sicut pontifex, sed idipsum semper facimus ; magis autem recordationem sacrificii operamur. In Hebr.*, X, 1, t. C, col. 1077 BC.

Ce n'est point cependant une *nuda commemoratio*, puisque la messe comporte la présence de la victime jadis immolée et possède de ce chef une valeur de propitiation et d'intercession. *Epist.*, XLI, t. C, col. 203 A; *In Joan.*, l. V, c. XXXI, col. 915, etc. Confiant dans cette valeur, Alcuin (simple diacre) demande dans presque toutes ses lettres à ses amis prêtres de ne point l'oublier dans leurs intercessions au memento.

Notons enfin qu'Alcuin a l'occasion de rappeler à certains qui voulaient offrir du sel à l'autel, que seuls le pain, le vin et l'eau sont la matière du sacrifice eucharistique. *Epist.*, XC, t. C, col. 289.

3. *Les plus anciennes expositions de la messe.* — Écrites sous l'impulsion de Charlemagne qui voulait faire donner au clergé des paroisses une meilleure intelligence des prières du sacrifice, ces compositions offrent un spécimen curieux des connaissances théologiques et liturgiques que l'on estimait indispensables au prêtre; elles sont ainsi des témoins de la conception que se faisaient de la messe les prêtres et les fidèles au début du IXe siècle.

Ces expositions anonymes s'inspirent toutes plus ou moins des idées théologiques d'Isidore de Séville.

a) *L'exposition* PRIMUM IN ORDINE, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1173-1187, la plus ancienne sans doute des compositions de ce genre, parue vraisemblablement avant 819, voir Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 74 et 75, s'inspire incontestablement en son exorde des chapitres correspondants du traité de saint Isidore sur les offices ecclésiastiques. A. Wilmart, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, t. V, col. 1021. La glose elle-même du canon est aussi de même inspiration. Même notion du sacrifice : *Sacrificia, id est sacra facta, quia prece mystica consecrantur in memoriam pro nobis dominicæ passionis. Loc. cit.*, col. 1178 D. Même affirmation de l'intervention de l'Esprit dans cette consécration; même caractéristique du sacrifice comme mystère de grâce divine; même conception augustinienne du corps mystique du Christ. En commentaire de ces mots du canon : *ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii*, nous lisons : *id est ut nos efficiamur corpus ejus et nobis divinitus tradat in mysterio divinæ gratiæ panem qui de cælo descendit, ut sicut visibili pane et potu reficitur corpus, et invisibili animus noster recreetur ac potetur.* Col. 1180 D. La consécration y apparaît comme l'acte central du sacrifice, elle est le fait des prêtres seuls. Col. 1182 A. Le *Supplices* demande l'acceptation du sacrifice et en retour l'effusion de grâces dans la réception du corps et du sang du Christ, « car c'est le Christ notre paix que nous recevons ». Col. 1185 B.

b) *L'exposition* DOMINUS VOBISCUM, *P. L.*, t. CXLVII, col. 191-200, renferme comme la précédente une glose littérale du canon : elle offre avec celle-ci des coïncidences frappantes tenant à une dépendance directe ou indirecte. Cf. Wilmart, art. cité, col. 1021.

Elle définit à peu près de la même façon le sacrifice : *sacrificia sunt quæ cum orationibus consecrantur.* Col. 194 D. A la différence de la première exposition elle met en relief dans son commentaire de la consécration l'idée de conversion miraculeuse. Col. 196 B. Tandis que l'oblation nous appartient, la consécration est l'œuvre divine, le fait du Père : *Nos rationabiliter offerimus, Pater omnipotens sanctificat. Ipse voluit per nos panem et vinum offerri sibi et ipsa divinitus consecrari.* Col. 196 A. Enfin le commentaire du *Nobis quoque peccatoribus* indique en termes précis le but propitiatoire du sacrifice. Col. 197 D.

c) *L'exposition* QUOTIENS CONTRA SE, *P. L.*, t. XCVI, col. 1481-1502, est antérieure à Amalaire. L'auteur, pour donner une idée du mystère eucharistique, cite longuement le beau texte du saint Grégoire : *Hæc namque singulariter victima...*, *Dialog.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425. Il complète son commentaire en faisant appel à l'idée isidorienne de mystère. Derrière le prêtre visible qui commence la consécration après le *Sanctus*, il y a l'action invisible et secrète de l'Esprit qui consacre et opère l'effet du sacrifice : *quam consecrationem corporis et sanguinis dominici semper in silentio celebrat quia Sanctus in eis manens Spiritus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum.* Col. 1496 B.

Ainsi s'accordent ces différentes expositions à mettre en relief l'œuvre divine de la consécration comme le point central de la messe.

2° *Amalaire de Metz et Florus de Lyon.* — Il faut considérer ensemble ces deux auteurs qui ont été amenés à s'opposer l'un à l'autre.

1. *Amalaire* († 837). — Tandis que les anciens auteurs d'*Expositions de la messe* s'attachaient à faire du canon une glose littérale à la lumière des Pères, Amalaire inaugure une interprétation nouvelle, selon la méthode allégorique et symbolique; sur son rôle liturgique, voir *Diction. d'arch.*, t. I, col. 1323-1333, et ici, t. I, col. 933. Nous avons à marquer sa place dans le mouvement théologique du IXe siècle.

On se méprendrait sur son rôle, si l'on ne voyait dans le prêtre de Metz que le créateur d'un courant relativement nouveau dans l'interprétation des prières de la messe, que le propagateur de vues assez originales touchant certains modes extraordinaires de consécration; il est aussi et d'abord un témoin érudit de la tradition patristique touchant le sacrifice eucharistique.

On cherchera surtout l'expression de sa pensée dans le *De ecclesiasticis officiis*, l. III, c. V-XXXVII, *P. L.*, t. CV, col. 1108-1157. Cet ouvrage fut écrit vers 827, puis retouché vers 832 après un second voyage à Rome et un assez long séjour à Corbie. — Les *Eclogæ de officio missæ, ibid*, col. 1315 sq., écrites postérieurement et quelques lettres : *Epist. ad Rantgarium*, col. 1333, *ad Guntradum*, col. 1336, complètent nos renseignements sur la doctrine. Sur la valeur des *Eclogæ* comme sources de sa pensée, voir *Ephemerides liturgicæ*, 1927, t. XLI, fasc. 1.

a) Aspect traditionnel de son témoignage sur le sacrifice de la messe. — Disciple d'Alcuin, Amalaire est comme lui très attaché aux Pères et particulièrement à saint Augustin. Il l'affirme lui-même, *De eccl. off.*, *Præfatio altera*, col. 988. Ses autorités sont, à côté de saint Augustin, saint Isidore de Séville, Bède, saint Grégoire et surtout saint Cyprien.

Suivant leur doctrine, la messe consiste essentiellement pour lui dans la reproduction de la cène, selon l'ordre du Christ, et dans ce sens il cite saint Cyprien. *De eccl. off.*, l. III, c. XXIV, col. 1140 C.

Aussi regarde-t-il comme la partie essentielle de la messe la consécration, faite en vue de mettre sur l'autel l'aliment des fidèles, chants et lectures n'ayant qu'une importance secondaire. *Ibid.*, III, præf., col. 1101. Dans cette perspective, les cérémonies de la messe ne sont que le vêtement du corps du sacrifice : elles reproduisent successivement ce que le Seigneur a ordonné de faire en peu de mots. Ainsi l'action de grâce se fait au *Vere dignum et justum est*, la consécration par le récit même de la cène, la fraction avant la communion.

Reproduction de la cène, la messe comporte des liens très intimes avec la croix. Pour les décrire, Amalaire trouve des expressions pleines et heureuses : elle est la continuation, dans son identité, du sacrifice de la croix : *Quoniam una hostia Christus oblatus est pro justis et injustis, idem sacrificium permanet in altari quod ante positum est. Ibid.*, IV, XXIV, col. 1140. Elle n'en est pas moins la commémoraison figurative de la passion, *In sacramento... passio Christi in promptu est.* III, XXV, col. 1141 B. Voir aussi *Præfatio altera*, col. 989 AB. Le prêtre à l'autel est le représentant du Christ. A lui seul comme tel d'offrir le sacrifice. Col. 1132 B.

Ce n'est point qu'Amalaire méconnaisse la part active que doivent prendre les fidèles au sacrifice. Disciple de saint Augustin, il ne se contente point, à la suite du maître, de marquer l'union des fidèles au Christ dans une même oblation; dans cette oblation sacrificielle qui se déroule au cours de la messe, il détermine la part active de l'Église et celle du Christ. De l'offertoire jusqu'à la consécration, c'est l'oblation de ceux qui sous la figure du pain et du vin, qu'ils apportent à l'autel, s'immolent mystiquement; c'est le *sacrifice des parfaits*, car, détachés de toute affection terrestre, les fidèles offrent à Dieu avec les anges un sacrifice du cœur. *De eccles. off.*, l. III, c. XIX, XXI, XXIII, col. 1126-1138. Après l'oblation des fidèles, celle du Christ, le *sacrifice universel* qui rend présente sur l'autel la victime du Calvaire : *Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti, verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi.* III, XXIV, col. 1141 B. — La fin de la messe du *Nobis quoque peccatoribus* jusqu'à la communion prépare par le sacrifice intérieur du repentir *sacrificium pænitentium*, et consacre par la communion l'incorporation des fidèles au Christ.

Par la messe, nous forçons le Seigneur en quelque sorte à se souvenir du prix infini de son sang et à nous l'appliquer. Le sacrifice de l'autel, comme ses prières l'indiquent, possède une efficacité divine en faveur de l'Église, des offrants, du célébrant. III, XXIII, col. 1138 D. L'Ancien Testament lui-même nous renseigne, d'après Amalaire, sur les causes en vue desquelles nous devons offrir le sacrifice : *pro votis, pro spontaneis, pro peccato, pro regno, pro sanctuario, pro Juda...* III, XIX, col. 1127 C.

b) Vues nouvelles sur le caractère figuratif de la messe; oppositions qu'elles rencontrent. Leur succès au Moyen Age. — D'un principe fondé en tradition à savoir que la messe commémore et représente la passion, Amalaire fut amené à faire des applications nouvelles, ingénieuses parfois, très souvent contestables.

Dès que l'on regardait les paroles de saint Paul, *quotiescumque manducabitis... mortem Domini annuntiabitis*, comme un précepte de se souvenir de la passion, « il était naturel de penser que l'Église avait établi les cérémonies qui précèdent et qui suivent la consécration, pour l'aider (le prêtre) à l'accomplir. On se trouvait ainsi amené à chercher dans les cérémonies de la messe un tableau destiné à rappeler la mort et même la vie de Jésus-Christ. » Vacant, *op. cit.*, p. 30.

Tout y poussait Amalaire, et le goût des fidèles pour un symbolisme naïf, et les inspirations de son imagination ardente, et la curiosité de pénétrer à fond le sens mystérieux des cérémonies, sans le frein d'une raison critique qui sût confesser ses ignorances. Cf. la fin de la préface, col. 992 D. Ainsi, sans tenir compte de l'origine des diverses prières liturgiques, vit-il dans la messe *une image de toute la vie de Jésus-Christ depuis sa naissance jusqu'à son ascension.* L'entrée de l'évêque dans l'Église lui rappelle la venue du Christ sur cette terre, III, V, col. 1108. L'introït et le *Kyrie* lui font penser même à la préparation de la venue du Messie par les prophètes. Il rattache au *Gloria in excelsis* la naissance du Sauveur, à l'épître la prédication de saint Jean-Baptiste, à l'évangile la prédication du Sauveur lui-même, col. 1113.

Avec l'offertoire commence l'interprétation d'une autre période de la vie du Christ : la passion et les événements qui la préparent. Le *Dominus vobiscum* par lequel s'ouvre cette partie rappelle l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, col. 1128; la déposition des oblats, la visite au temple où le Sauveur se présente à son Père pour son immolation future, col. 1128, la préface, l'hymne d'action de grâces après la cène avant la passion, col. 1133. Les trois premières oraisons du canon rappellent les trois prières du Christ au Jardin des oliviers.

On s'attendrait à ce que l'auteur continuât son interprétation allégorique pour le récit de l'institu-

tion, à ce qu'il regardât la double consécration séparée du pain et du vin, comme une image expressive de la séparation réelle du corps et du sang sur la croix. Il n'en est rien. Amalaire explique cette partie de la messe comme l'imitation, la répétition littérale des paroles et des gestes du Christ à la cène, en vue de la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ.

La partie suivante est interprétée au point de vue du symbolisme de la passion : à l'*Unde et memores*, le Christ rendu présent avec son corps et son sang paraît monter en croix, au *Supplices te rogamus*, l'inclination profonde du prêtre représente le Christ penchant la tête pour rendre le dernier soupir, col. 1142. Le *Nobis quoque peccatoribus* prononcé à haute voix au milieu du silence du canon, exprime le cri et le dernier soupir du Sauveur mourant; les demandes du *Pater* marquent le repos de sa sépulture. La fraction de l'hostie rappelle l'incident du Christ ressuscité rompant le pain avec les disciples d'Emmaüs, en même temps qu'elle désigne les trois états de son corps sacré, col. 1153 et 1154, et *Eclogæ*, col. 1328. Voir Vacant, *op. cit.*, p. 30, 31; Lepin, *op. cit.*, p. 118 et 119.

On sait que le symbolisme attribué à la fraction de l'hostie fut particulièrement contesté. Amalaire expliquait la signification des trois fragments dans lesquels le prêtre partage l'hostie, en disant que le corps du Christ a une triple forme : *triforme est corpus*, col. 1154 D : le corps né de la vierge Marie et ressuscité représenté par le fragment mêlé au calice, le corps qui est sur la terre, représenté par le fragment qui sert à la communion, enfin le corps qui gît dans les sépultures représenté par le troisième fragment qu'on laissait sur l'autel. « A bien l'entendre, sa pensée n'est point théologiquement erronée. Le corps du Christ en tant que semblable à nos corps mortels, envisagé à trois instants différents de son existence, avait eu réellement un triple aspect, une triple apparence. Mais il n'eût pas fallu en faire un corps triforme. L'expression était équivoque; elle devait froisser des susceptibilités et provoquer des polémiques. » Heurtevent, *Durand de Troarn*, Paris, 1912, p. 174. Pour la fortune de la phrase d'Amalaire sur le *corpus triforme*, voir art. Eucharistie, col. 1211 à 1213.

Amalaire fut attaqué par Florus dans trois lettres, *P. L.*, t. cxix, col. 71-96, et par Agobard, évêque de Lyon, *Liber contra libros quatuor Amalarii abbatis*, *P. L.*, t. civ, col. 339-350. Ses adversaires lui reprochaient d'avoir attribué trois corps différents à Jésus-Christ, d'avoir admis le stercorianisme, et d'avoir expliqué la messe d'une façon ridicule : il fut condamné pour ses expressions malheureuses sur le *corpus triforme* et son stercorianisme au synode de Quierzy-sur-Oise en 838.

Florus cependant n'avait pu faire censurer la méthode allégorique comme telle avec l'ensemble des explications qu'elle inspirait à Amalaire. Aussi le mouvement qui avait poussé le liturgiste de Metz à chercher le signe sensible de la vie et surtout de la passion dans le canon de la messe, allait se développer à travers le Moyen Age. Bernold de Constance dans le *Micrologue*, Honoré d'Autun, Rupert de Deutz, Guillaume de Saint-Thierry, Pierre le Vénérable développeront un symbolisme analogue. On retrouvera de même une partie des explications d'Amalaire dans René d'Auxerre, Othlon de Saint-Emmeran, Odon de Cambrai, Hildebert du Mans, dans les ouvrages sur le sacrifice de la messe d'Innocent III, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, dans le commentaire du *Livre des sentences* et la *Somme théologique* de saint Thomas, IIIa, q. lxxxiii, a. 4, et dans beaucoup d'explications de la messe jusqu'à nos jours. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 118-121; Vacant, *op. cit.*, p. 34, 35. Sans doute, le courant secondaire que représentent les liturgistes symbolistes à la suite d'Amalaire n'a point enrichi le dogme, ni fait progresser la connaissance objective du sens littéral des prières de la messe; il faut du moins lui reconnaître le mérite d'avoir maintenu bien vivante devant l'âme imaginative des fidèles du Moyen Age cette idée vraiment traditionnelle qu'il a diffusée : la messe commémore en le représentant le sacrifice de la croix.

Amalaire a lui-même reconnu les déficits et le côté subjectif de la méthode quand, interrogé au synode de Quierzy sur l'origine de certaines de ses vues nouvelles, il répondit qu'il les avait tirées de son propre fonds et non des saints Pères, *in suo spiritu se legisse respondit*. Florus, *Opusculum de causa fidei*, *P. L.*, t. cxix, col. 82 A.

c) *Explication théologique de la liturgie des présanctifiés.* — Sur cette question, voir l'excellent ouvrage de M. Andrieu : *Immixtio et Consecratio*, que nous résumons.

La liturgie des présanctifiés est un service de communion avec l'eucharistie réservée d'une précédente célébration. C'est en somme la fin de la messe, à partir du *Pater* inclusivement, voir Fortescue, *op. cit.*, p. 249. Importée d'Orient, cette liturgie fut d'abord adoptée à Rome, puis incorporée au sacramentaire gélasien; elle pénétra avec lui dans le royaume des Francs. « L'office des présanctifiés répondait à un désir de piété : il permettait de communier au jour anniversaire de la passion, tout en respectant l'antique tradition qui interdisait d'offrir le sacrifice pendant les deux derniers jours de la grande semaine. » Andrieu, *op. cit.*, p. 21; Innocent Ier, *Epist.*, xxv, 7, *P. L.*, t. xx, col. 555. En vue de la communion sous les deux espèces, on réservait tout d'abord le pain et le vin consacrés. Dès le début du ixe siècle, la liturgie des présanctifiés ne comporte plus que la préconsécration du pain. Le vendredi saint le calice apporté sur l'autel ne contient que du vin ordinaire. Avant la communion un fragment de pain consacré est plongé dans le calice. C'est cette forme de la liturgie qu'Amalaire avait sous les yeux et qu'il entreprit de commenter dans le *De ecclesiasticis officiis* en expliquant l'*Ordo romanus* de la semaine sainte. Il donne de cette liturgie des interprétations diverses dans les éditions successives de son livre :

Première explication : Théorie de la consécration par contact. — Dans la 1re édition on lit, l. I, c. xv, après une courte description de la cérémonie : *Sanctificatur enim vinum non consecratum per sanctificatum panem, et postea communicant omnes*, d'après Hittorp, *De divinis catholicis officiis*, Paris, 1610, col. 1445, cité dans Andrieu, p. 34.

Amalaire témoigne ici qu'il croit à la consécration du vin par le contact du pain « sanctifié ». Il n'y a pas de doute : suivant la tradition ancienne le verbe *sanctificare* désigne ici la consécration eucharistique. Voir les textes du iiie au xiie siècle rassemblés par Andrieu, p. 38-41.

Deuxième explication : Théorie de la consécration par le Pater. — Amalaire ayant découvert la lettre de saint Grégoire le Grand à Jean de Syracuse, voir ci-dessus col. 983, y trouva l'idée de la consécration par la seule récitation du *Pater* qui aurait été pratiquée par les apôtres.

Dès lors « Amalaire n'hésite pas à admettre le pouvoir consécrateur de l'oraison dominicale. Et comme l'*Ordo romanus* prescrit de la réciter le vendredi saint à l'office des présanctifiés, notre liturgiste en conclut qu'il ne serait pas nécessaire de réserver le corps du Sauveur à la messe du jeudi saint. La récitation du *Pater* suffirait à consacrer le pain, comme elle suffit

à consacrer le vin. Pour ce dernier, Amalaire ne paraît plus songer au rôle sanctificateur du rite de l'*immixtio : Similiter et dubitatio aufertur de die Parasceves de qua aliqui dubitant utrum in ea corpus Domini consecretur an non. In eadem die apostolica consecratio recolitur quæ tantum dominicam orationem super corpus et sanguinem Domini dicebat. Igitur nisi esset admonitum ex Romano ordine ut reservaretur corpus Domini a quinta feria usque in sextam, non esset necessarium reservari, quoniam sufficeret sola oratio dominica ad consecrandum corpus, sicut sufficit ad consecrandum vinum et aquam.* IV, XXVI, dans le *Codex lat. 9421* de la Bibl. nationale. Andrieu, p. 35.

Troisième explication : Interdiction par la tradition romaine de « célébrer les sacrements » pendant les deux jours qui précèdent Pâques. — A la suite d'un voyage à Rome où il put s'instruire directement de la bouche même de l'archidiacre, Amalaire fut amené à modifier considérablement ses premières vues sur la liturgie des présanctifiés. Le vendredi saint ni le pape, ni les assistants ne communiaient; dès lors les deux premières explications devenaient inutiles, si l'on voulait s'en tenir à la tradition romaine.

Aussi écrivit-il dans l'édition définitive de I, XV : *In superius memorato libro* [*ordine Romano*] *inveni scriptum ut duo presbyteri afferant post salutationem crucis corpus Domini quod pridie reservatum fuit, et calicem cum vino non consecrato quod tunc consecretur et inde communicet populum. De qua observatione interrogavi romanum archidiaconum et ille respondit : In ea statione ubi apostolicus salutat crucem nemo ibi communicat. Qui juxta ordinem libelli per commixtionem panis et vini consecrat vinum, non observat traditionem Ecclesiæ, de qua dicit Innocentius* ISTO BIDUO SACRAMENTA PENITUS NON CELEBRARI. *P. L.*, t. CV, col. 1032. Ainsi ce serait aller contre la tradition de l'Église que de continuer désormais à consacrer le vin par l'immixtion de l'hostie, non pas que, sur l'efficacité consécratoire du rite du mélange, la pensée d'Amalaire fût changée, mais parce que ce serait, « célébrer les sacrements », malgré la défense d'Innocent I[er]. — Semblablement l'édition définitive se tait, pour la même raison, sur la consécration par le *Pater*.

Ceci n'empêche pas que l'on se souviendra encore longtemps de la « messe apostolique » c'est-à-dire de l'idée de la prétendue consécration par la seule récitation du *Pater* que la lettre de saint Grégoire avait inspirée à Amalaire.

La théorie amalarienne de la consécration par contact est de toute évidence injustifiable, n'ayant point de racine dans la spéculation théologique antérieure. Exprime-t-elle cependant une idée propre à Amalaire? De ce que nous trouvons sous la plume de ce liturgiste la plus ancienne expression de cette théorie, il ne s'en suit pas qu'il en soit l'inventeur. Et du fait que cette théorie ne lui fut jamais reprochée, on peut conclure qu'elle ne choquait point, et devait être une donnée du milieu. Si elle n'a pu naître de la spéculation désintéressée des théologiens au courant des vues patristiques, elle a pu être suggérée par des besoins pratiques à une époque où l'on avait des idées fort imprécises au sujet de la théologie sacramentaire, peut-être au VIII[e] siècle. Depuis longtemps, en vue de la distribution de la communion sous les deux espèces, on mélangeait le précieux sang au vin ordinaire dans les églises de Rome; depuis le jour où avait cessé la réserve du vin, on « sanctifiait » le calice à la messe des présanctifiés par l'immixtion d'une parcelle d'hostie, de même pour faire communier en viatique pratiquait-on l'usage de l'hostie trempée dans du vin. Voir M. Andrieu, p. 5-152. On devait réfléchir sur ces usages et en chercher une explication plausible. Amalaire, à la suite d'autres sans doute, crut la trouver dans la théorie de la consécration par contact. Grâce à l'influence de ses ouvrages, cette théorie fut vite popularisée, on la rencontre chez le pseudo-Alcuin. *Liber de divinis officiis*, *P. L.*, t. CI, col. 1211; chez Bernold, *Micrologus*, c. XIX, *P. L.*, t. CLI, col. 989; chez Rupert de Deutz, *De divinis officiis*, l. VI, c. XXIII, *P. L.*, t. CLXX, col. 167 sq.

Ce ne sera qu'au XII[e] siècle, quand les théologiens auront énoncé avec netteté les conditions essentielles de la consécration eucharistique, que la théorie sera l'objet d'une protestation formelle et d'une condamnation définitive. Cette théorie d'ailleurs ne fut jamais universellement admise. « Une multitude de livres du haut Moyen Age, tels que ceux de Paris, de Cluny, sont entièrement muets sur les effets consécratoires de l'immixtion. » M. Andrieu, p. 245, cf. p. 153-184, les livres liturgiques contraires à la théorie de la consécration par contact.

2. *Florus* († 860). — En face de l'interprétation souvent subjective, allégorique, d'Amalaire, le savant diacre de Lyon ne se contente point d'une critique purement négative; il propose, à son tour, une interprétation plus objective, plus réaliste, plus strictement traditionnelle des prières de la messe, tout d'abord dans son *Expositio missæ*, écrite vers 835, *P. L.*, t. CXIX, col. 15-72, puis un peu plus tard dans ses trois *Opuscula adversus Amalarium*, *ibid.*, col. 71-95.

Il caractérise très heureusement sa méthode dès le début de son exposition, col. 15 et 16. Son œuvre ne sera pas seulement une compilation, mais une utilisation judicieuse des écrits des Pères et des anciennes liturgies en vue non plus d'une exposition purement littérale, mais d'un commentaire du sens profond et de l'esprit du texte. C'est la transition entre l'ancienne *Expositio missæ* et les traités *De corpore et sanguine Domini*. La pensée de l'auteur s'y meut surtout dans le cadre de la tradition augustinienne sur le sacrifice chrétien; Florus y insiste particulièrement sur l'excellence, le caractère commémoratif, les conditions de réalisation et l'efficacité du sacrifice eucharistique.

a) *Excellence du sacrifice nouveau.* — Son introduction au commentaire du canon établit cette excel lence par rapport au sacrifice d'Aaron.

Elle ressort de la qualité du prêtre et de la victime de ce sacrifice nouveau : c'est Jésus-Christ, le Verbe anéanti dans l'incarnation et obéissant jusqu'à la mort pour devenir dans son humanité notre sacrifice et notre nourriture. *Expos.*, 3, col. 17. C'est donc par lui que l'Église offre à Dieu ses demandes et ses louanges. 22, col. 33. Comme prêtre, il continue éternellement son interpellation médiatrice en présentant devant son Père son humanité. 4, col. 18-20; 23, col. 34. L'activité sacerdotale du prêtre du Nouveau Testament ne se perpétue pas seulement au ciel, mais sur terre dans le sacrifice commémoratif de la messe.

b) *Caractère commémoratif du sacrifice chrétien.* — Florus ne se contente point de souligner fortement dans les termes de saint Fulgence, le caractère central du sacrifice de la croix et le caractère commémoratif du mystère de l'autel, 4, col. 20; 17, col. 30; il cherche à déterminer *comment* se fait cette commémoraison de la croix à la messe. Elle ne consiste point comme le pense Amalaire en une représentation symbolique de la vie et de la passion du Christ; elle ne se fait point en raison des paroles prononcées, mais en raison des mystères qui s'accomplissent sur l'autel : *Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio quæ non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur, per quæ nostris mentibus mors illa pretiosa altius et fortius commendatur.* 63, col. 54. Ces mystères non seulement évoquent, représentent le sacrifice

passé, mais le renouvellent en quelque sorte, et nous en appliquent la vertu.

Ils l'évoquent par le pain, et le mélange de vin et d'eau qui représentent la passion, ils le rappellent en remettant devant notre esprit la charité divine qui a inspiré le sacrifice de la croix, 62 et 63, col. 54 et 55; ils le représentent surtout d'une façon réaliste en mettant à la disposition des fidèles sa force vivifiante par l'oblation qui se fait à l'autel du corps du Christ, et par la participation à ce corps jadis immolé : *quia in participatione corporis et sanguinis sui, vivificam suam mortem nos annuntiare voluit.* 64, col. 55.

Sur l'autel se trouve la véritable oblation en laquelle le Christ est offert, 58, col. 51, le calice dans lequel le sang immmaculé est contenu. 60, col. 53. Là, on reçoit l'hostie vraie et perpétuelle qui communique la vertu salutaire de la passion. 59, col. 51.

L'oblation commémorative de l'autel ne comporte point évidemment d'immolation réelle. *In oblatione... cognoscamus non adhuc occidendum Christum... sed occisum.* 17, col. 30 .

c) Conditions de réalisation du sacrifice chrétien. — Florus les résume dans son 1er opuscule contre Amalaire : *Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur: accedit ad hæc offerentis Ecclesiæ fides, accedit mysticæ precis consecratio, accedit divinæ virtutis infusio; sicque miro et ineffabili modo quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum efficitur spiritualiter corpus Christi, id est vitæ et salutis nostræ mysterium... Corpus igitur Christi, ut prædictum est, non est in specie visibili, sed in virtute spiritali. Opusc.*, I, 9, col. 77 D.

a. Rôle de l'Église (*accedit ad hæc offerentis Ecclesiæ fides*). — L'Église tient un grand rôle dans l'action sacrificielle : c'est elle tout entière qui offre, en raison de sa participation au sacerdoce du Christ. Voir l'explication des mots *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis. Expos. missæ*, 52, col. 48. A côté de l'oblation de la passion et en union avec elle, l'Église par les prêtres s'offre elle-même avec ses adorations, sa dévotion, car tous élus et mortels sont le sacrifice de l'image agréable à Dieu. *Ibid.*, 58, col. 50. Dans un riche commentaire du *Supplices te rogamus*, à la lumière de saint Augustin, Florus montre comment le sacrifice de la terre se raccorde à celui du ciel. L'autel sublime invisible, d'où Dieu reçoit un sacrifice éternel de louanges, c'est l'ensemble des élus, anges et hommes, qui aident les fidèles de la terre à offrir leur oblation; à cet autel unique nous sommes unis ici-bas par la foi, en attendant l'union dans la contemplation, car toute la cité rachetée, c'est-à-dire l'immense assemblée des saints est offerte à Dieu en sacrifice universel par le grand prêtre du ciel. *Ibid.*, 66, col. 58 et 59; *Opusc.*, II, 16, col. 91.

Telle est aux yeux de Florus la nécessité de l'union avec l'Église pour l'offrande sacrificielle, qu'en dehors de cette union, il n'y a pas de vraie sacrifice : *quia veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam locus non est... Expos.*, 53, col. 49 B.

b. Rôle de la prière consécratoire (*accedit mysticæ precis consecratio*). — Certaines expressions de Florus semblent être un écho de l'idée isidorienne d'après laquelle la prière consécratoire va du *Sanctus* au *Pater*. Voir l'explication des premiers et des derniers mots du canon, *Expos.*, 42, col. 43; 73, col. 64. Il reconnaît pourtant une importance capitale aux paroles du Christ dans la consécration, et marque en des formules très claires la part principale du divin prêtre, et la part subordonnée des prêtres humains et de l'Église dans l'action consécratoire et l'oblation. Sans les paroles et la vertu du Christ pas de consécration : *Sine quibus... nulla pars Ecclesiæ conficere potest... Christi ergo virtute et verbis consecratur et consecrabitur.* 60, col. 52 C.

Le Père consacre et accepte l'oblation sanctifiée par le Fils. Celui-ci la lui transmet, interpelle pour nous dans son humanité, et se fait propice à nous dans sa divinité. 43, col. 44. Il est le médiateur unique par qui l'oblation de l'Église peut arriver au Père : *Quod ergo offert Ecclesia, offert per illum.* 50, col. 47 A.

Le *Supplices* semble être un moment solennel de la prière consécratoire : *Fit... aliquod incomprehensibile... ut per angelica ministeria et supplicationes tanquam de sublimi altari divinæ majestatis conspectibus offerantur, cum adstantibus sibi ministris cælestibus, Christus, ut proposita consecret adesse credendus est.* 66, col. 60. Ainsi l'action sacerdotale du Christ s'exerce à l'autel dans la consécration comme telle; d'une oblation actuelle du Fils de Dieu par lui-même à la messe, notre auteur ne dit rien.

A l'autel le prêtre humain offre et supplie en imitant ce qu'a fait le Christ : *Ille sacerdos vice Christi vere fungitur, quidquid Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri si sic incipit offerre quomodo ipsum Christum videt obtulisse. Opusc.*, II, 16, col. 91; cf. *Expos.*, 43, col. 44.

c. Rôle de l'Esprit-Saint (*accedit divinæ virtutis infusio*). — L'Esprit-Saint met dans le sacrifice sa vertu divine : *Petimus ut hoc Spiritu tuo sanctifices, ut quod nostræ humilitatis geritur officio tunc virtutis impleatur effectu. Expos.*, 44, col. 44.

Ainsi au terme de cette action harmonieuse de l'Église, du Christ et de l'Esprit-Saint se trouve sur l'autel la victime en qui le sacrifice de la croix non seulement est représenté, mais renouvelé, répété, imité, de nouveau mystiquement immolé, sans que pour cela la victime jadis immolée connaisse une mort nouvelle. *Expos.*, 63, col. 55; 59, col. 62.

C'est le très vrai et unique sacrifice des chrétiens, 16, col. 30, où l'on boit le sang qui a coulé du côté du Christ, 63, col. 55, où l'on reçoit le Christ lui-même en nourriture... *præparavit cibum seipsum*, 59, col. 52; *Opusc.*, II, 7, col. 85, et 8, col. 88.

Il n'y faut point voir en effet le corps du Christ selon le mode d'être matériel qu'il avait ici-bas, il faut le concevoir comme une puissance vivifiante de l'ordre spirituel : *Prorsus panis ille sacrosanctæ oblationis corpus est Christi, non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spirituali... Opusc.*, I, 9, col. 77. Cette terminologie prépare celle de Ratramne.

d. Efficacité du sacrifice chrétien. — Ce sacrifice a une valeur salutaire qui s'étend à tous ceux qui appartiennent au corps du Christ, vivants et défunts. *Expos.*, 68, col. 61. Le commentaire du *memento* des vivants est encore fait dans la perspective des messes à intention collective. *Ibid.*, 51, col. 47.

Conclusion. — De cette analyse on peut conclure que l'œuvre de Florus constitue un des témoignages les plus solides et les plus riches qui aient été rendus à la doctrine du sacrifice eucharistique au IXe siècle. Par ses qualités de méthode et de fond, il méritait de s'imposer à la méditation des théologiens et liturgistes du Moyen Age. En fait, nous le retrouverons utilisé dans la suite par plusieurs auteurs. Les ouvrages publiés aux Xe et XIe siècles ne furent guère que des compilations de Florus et d'Amalaire. Encore faut-il constater que l'aire d'influence du diacre lyonnais est moins grande que celle d'Amalaire; peut-être faut-il l'attribuer à ce que, par son élévation doctrinale et sa méthode sévère, Florus parlait moins à l'âme imaginative des fidèles de son temps que le symboliste Amalaire.

3° *Raban Maur avant la controverse paschasienne.* — Abbé de Fulda, puis archevêque de Mayence, le disciple d'Alcuin travailla toute sa vie à mettre ses vastes

connaissances au service de l'éducation du clergé d'Allemagne. C'est le but qu'il poursuit tout particulièrement dans le *De institutionne clericorum*, *P. L.*, t. CVII, col. 293-420, et dans le *Liber de sacris ordinibus*, t. CXII, col. 1166-1192. Il est amené à y traiter *ex professo* de la messe : *De inst.*, l. I, c. XXXI, XXXII et XXXIII (*l'additio de missa*, col. 324 est tirée d'Amalaire, *De sacris ordinibus*, c. XIX); il le fait suivant sa manière habituelle en compilateur à la science vaste, mais d'emprunt. Dom Wilmart a montré, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, col. 1029, comment Raban est tributaire des deux anciennes *Expositions* anonymes : *Primum in ordine* et *Dominus vobiscum*, ci-dessus, col. 996.

De cette compilation on peut tenter de dégager la pensée propre de Raban en s'aidant des homélies, commentaires et lettres du même auteur. Voir Geiselmann, *Die Eucharistielehre*, p. 105-122 ; Renz, *op. cit.*, p. 671-673; Franz, *op. cit.*, p. 399-401.

Après avoir rappelé le sens étymologique, *De inst.*, I, XXXII, t. CVII, col. 322, et la définition isidorienne du sacrifice de la messe, *ibidem*, col. 321, l'abbé de Fulda se plaît à mettre en relief l'aspect commémoratif et dynamique du sacrifice eucharistique.

1. *Aspect commémoratif de la messe.* — La messe est essentiellement le mémorial du sacrifice de la croix, *memoria redemptionis nostræ*, *In Iam ad Cor.*, XI, t. CXII, col. 103 B; elle l'est à la façon d'un sacrement qui est à la fois signe et application d'une vertu dérivée de la rédemption. Signe évocateur d'un fait passé, elle remplit par rapport à l'immolation du Calvaire le rôle que remplissait la Pâque juive par rapport à l'immolation de l'agneau pascal à la sortie d'Egypte. *In Matth.*, l. VIII, t. CVII, col. 1105-1106.

Comme la cène, elle évoque le mystère de la croix qu'elle célèbre : *De inst.*, I, XXXI, t. CVII, col. 316; cf. *In Levit.*, l. VI, c. XXI, t. CVIII, col. 502. Si le mélange d'eau et de vin signifie le sang et l'eau qui sont sortis du côté du Christ, *De inst.*, I, XXXI, t. CVII, col. 316, la fraction du pain rappelle le brisement de son corps, *In Matth.*, l. VIII, t. CVII, col. 1106 A, le calice et la patène l'ensevelissement du Seigneur. *De sacris ord.*, XIX, t. CXII, col. 1179 B. Le pain, fait de plusieurs grains, et le vin, fruit de plusieurs grappes, font penser à l'unité des fidèles, tandis que le mélange d'eau et de vin figure l'incorporation des fidèles au Christ. *De inst.*, I, XXXI, t. CVII, col. 320 C.

Là pourtant n'est point le sens profond de la messe; il faut dépasser l'aspect sensible, évocateur du passé, pour atteindre la réalité salutaire qui se cache sur l'autel, et qui établit les relations profondes entre le sacrifice eucharistique et celui du Calvaire. *In Lev.*, l. II, c. XI, t. CVIII, col. 334; l. VI, c. XVIII, col. 493.

A l'autel et sur la croix, il y a identité de victime; l'autel est la demeure du corps du Christ. *In Lev.*, l. VI, c. XVII, col. 488. C'est là que sont offerts et distribués la chair et le sang du Christ. *In Josue*, l. III, c. XVII, t. CVIII, col. 1108, et *In I Cor.*, XI, t. CXII, col. 105. De là l'unité du sacrifice de la croix fondée sur l'unité de victime. Raban Maur l'affirme en des termes empruntés à Jean Chrysostome. *In Hebr.*, l. XXVIII, c. X, t. CXII, col. 780.

A la suite d'Augustin et de Cyprien, il marque l'intimité du lien qui existe entre la messe, l'incarnation et la rédemption : *Ad hoc enim incarnatus est ut immolaretur ; carnem autem ejus quæ inepta erat ad comedendum ante passionem, aptam cibo post passionem fecit. Si enim non fuisset crucifixus, sacrificium corporis ejus minime comederemus, comedimus nunc cibum, sumentes ejus memoriam passionis. In Lev.*, l. I, c. II, t. CVIII, col. 259. Ici, comme dans un autre texte emprunté à saint Ambroise, le caractère commémoratif de la messe est rattaché surtout à la communion. Cf. *In I Cor.*, XI, t. CXII, col. 103.

Ce n'est point qu'il confonde messe et communion. Communier n'est point célébrer le sacrifice; ainsi le vendredi saint l'on communie sans célébrer pour cela le sacrifice de la messe : *De inst.*, l. II, c. XXXVII, t. CVII, col. 349. En résumé, célébrer la messe, c'est offrir et accomplir exactement ce que le Seigneur a fait à la cène en mémoire de sa passion. *De inst.*, I, XXXII, t. CVII, col. 322 B.

2. *Aspect dynamique de la messe.* — Malgré le réalisme sacrificiel immanent aux textes qui viennent d'être cités, malgré l'affirmation d'une conversion miraculeuse du pain et du vin au corps et au sang du Christ empruntée à l'ancienne *Expositio missæ, Dominus vobiscum, De sacris ordin.*, XIX, t. CXII, col. 1184 et 1185, la pensée de Raban resterait orientée en un certain nombre de textes vers une conception symboliste dynamiste du sacrifice de la messe. Voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 113-122. Dans cette perspective, la conversion opérée par la consécration impliquerait plutôt une élévation du pain et du vin consacrés à une plus haute dignité et fonction qu'une transformation radicale de leur être : *Hæc dona sunt visibilia, sanctificata per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt. De inst.*, I, XXXI, t. CVII, col. 319 A; *In Eccli.*, l. VII, c. VIII, t. CIX, col. 992 B.

Par analogie avec l'incarnation, Raban concevrait l'eucharistie comme une sanctification et pénétration par la grâce des éléments qui persistent : *Quia tu sanctificasti corpus tuum, quando hominem in Deum assumpsisti et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. De sacris ord.*, XIX, t. CXII, col. 1186 D; *quem videlicet panem certi quoque gratia sacramenti, priusquam frangeret, benedixit, quia naturam humanam quam passurus assumpsit ipse... gratia divinæ virtutis implevit. In Matth.*, l. VIII, t. CVII, col. 1106 A. Par analogie avec les autres sacrements, baptême et confirmation, il verrait dans l'eucharistie un double élément : la réalité sensible symbolique et la grâce attachée à cette réalité, la créature corporelle et la vertu spirituelle, l'*alimentum corporis* et la *virtus* qui produit l'incorporation au Christ. *De inst.*, I, XXXI, t. CVII, col. 316-318.

En raison de cette série de textes, Geiselmann pense que Raban n'est point arrivé à harmoniser deux conceptions du mystère eucharistique qui tendent logiquement à s'opposer : l'une réaliste, impliquant la conversion substantielle, ne serait chez l'abbé de Fulda que superficielle, l'autre symboliste et dynamiste représenterait mieux la tendance profonde de sa pensée. Il reste que Raban dans de nombreux textes, empruntés à ses ouvrages les plus divers, professe le réalisme le plus net, au point que le sang rédempteur et le vin consacré sont regardés par lui comme identiques et produisent les mêmes effets : LAVAVIT IN VINO STOLAM SUAM *sive carnem suam in sanguine passionis, sive sanctam Ecclesiam* ILLO VINO *qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. In Gen.*, l. VI, c. XV, t. CVII, col. 660 C. Cependant, lorsque la question se posera nettement de savoir si le corps qui est sur l'autel est identique au corps historique, il la résoudra plutôt dans le sens du symbolisme dynamiste, et qualifiera d'erreur l'opinion « de quelques-uns qui ne pensent pas sainement du corps et du sang du Seigneur », d'après laquelle le corps eucharistique serait identique au corps qui est né de Marie : *Cui errori quantum potuimus ad Egilum abbatem scribentes, de corpore ipso quid vere credendum sit aperuimus. Pænitent.*, XXXIII, t. CX, col. 493. Sa conception d'ensemble sur l'eucharistie le classera parmi les adversaires de Paschase.

4° *Walafrid Strabon* († 849), disciple de Raban, s'inspire comme son maître dans sa doctrine sur la messe surtout de saint Augustin : avec Raban, il aime à envisager la messe comme mémorial salutaire de la rédemption. *De rebus eccl.*, xvi, *P. L.*, t. cxiv, col. 936 ; *In Luc.*, xxii, 19, col. 338; *In 1 Cor.*, xi, 23, col. 539. Voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 122-126.

Il faut souligner ici le souci et le sens de l'histoire vraiment extraordinaire pour son époque qu'apporte Walafrid dans l'étude du sacrifice chrétien. Sa réflexion théologique porte d'une part sur la messe primitive et son évolution, d'autre part sur la messe telle qu'on la célèbre au milieu du ix° siècle.

1. *La messe primitive.* — La reproduction de la cène, telle est la partie essentielle de la messe. *De rebus eccl.*, xvi, t. cxiv, col. 639.

Aussi les apôtres et ceux qui les suivent offraient-ils la messe sans toutes les cérémonies extérieures et prières que nous avons aujourd'hui. D'après la tradition des anciens, cette messe ressemblait à ce que nous voyons aujourd'hui le jour du vendredi saint avec cependant en plus le commémoraison de la passion : elle comprenait ainsi cette commémoraison, l'oraison dominicale, la fraction et la communion. *Ibid.*, xxi, col. 944 AB. A ces prières et cérémonies essentielles les Grecs et les Latins ajoutèrent ensuite ce qu'ils jugèrent convenable.

Après l'assertion de Walafrid concernant le noyau central de la liturgie primitive, on ne peut voir dans l'intervention d'Alexandre Ier au sujet du canon, telle qu'il la comprend, qu'une prescription spéciale pour mieux ordonner la partie de la messe qui commémore la passion et non une insertion absolument nouvelle de cette commémoraison dans le canon. *Ibid.*, xxii, col. 949.

2. *La messe contemporaine.* — Walafrid décrit au c. xxii de son œuvre la messe telle qu'il l'a sous ses yeux. C'est la messe romaine. L'action ou canon en est la partie essentielle. On appelle cette partie *action*, parce qu'on y fait les sacrements du Seigneur, *canon*, parce qu'on y trouve la norme régulière de la confection de ces sacrements. xxii, col. 950 A. La messe légitime est celle où assistent le prêtre, le répondant, l'offrant, le communiant : la composition des prières de la messe l'implique et le démontre. Notre auteur connaît cependant des messes dites par le prêtre seul, sans servant, sans assistant; on peut penser, dit-il, que dans ces messes, que l'on appellera plus tard *solitaires*, il y a comme coopérateurs ceux pour qui le sacrifice est offert, ou les fidèles censés présents dont le prêtre tient la place lorsqu'il dit certaines réponses, xxii, col. 951.

Mais la réflexion théologique de l'auteur se concentre sur deux problèmes que pose la pratique de l'époque : la multiplication des oblations et des messes.

Multiplication des oblations. — Le mouvement de piété qui entraînait depuis longtemps les fidèles à demander qu'on célébrât des messes à leur intention spéciale paraît s'être amplifié encore à l'époque de Walafrid Strabon. Celui-ci nous apprend, en effet, que de son temps certains fidèles plus attentifs au nombre des oblations qu'à leur valeur salutaire, passaient d'une messe à l'autre pour présenter autant d'offrandes qu'ils voulaient recommander d'intentions. xxii, col. 948. Il blâme ceux qui font ainsi leurs oblations *inordinate*, et rappelle qu'il vaut mieux assister à la messe tout entière que d'y faire une offrande et partir sans attendre la fin : agir ainsi, c'est laisser son offrande inachevée.

Multiplication des messes. — La multiplication des oblations entraînait la multiplication des messes ; plusieurs prêtres se mirent, en effet, à dire deux ou trois messes par jour pour satisfaire aux demandes des fidèles et à leur propre dévotion. Tous cependant n'agissaient point ainsi et certains s'en tenaient à une seule messe par jour. Cette pratique variée impliquait des appréciations théologiques différentes sur la valeur de la messe. Walafrid les analyse fort bien « Certains, dit-il, ne célèbrent la messe qu'une fois par jour, pensant que ce seul souvenir de la passion suffit à toutes les nécessités; d'autres jugent plus convenable de réitérer, deux, trois et même autant de fois qu'ils le peuvent dans ce même jour, croyant fléchir la miséricorde de Dieu d'une manière d'autant plus efficace qu'ils célèbrent plus souvent ce mémorial de la passion du Sauveur. Ces derniers s'appuient probablement sur l'usage de l'Église romaine qui dit deux ou trois messes dans une même solennité, comme cela a lieu dans le jour de la Nativité du Seigneur et aux fêtes de quelques saints. En quoi, je ne vois rien d'absurde. » xxi, col. 943. A cette occasion, il rappelle d'une part l'exemple du pape Léon III († 816) qui disait quelquefois sept ou neuf messes par jour, et d'autre part celui de saint Boniface († 755) qui ne disait qu'une messe par jour : c'étaient deux hommes également recommandables. Aussi Walafrid reconnaît-il à chacun la liberté d'agir suivant sa conscience. xxi, col. 943.

Même jugement large et nuancé sur la croyance à la nécessité d'une intention spéciale exclusive pour obtenir les grâces spéciales demandées. Ce serait, pense-t-il, une erreur assez grave de croire que l'on ne peut recommander ensemble à la messe toutes les intentions de ceux pour qui on offre le sacrifice, comme si, pour obtenir les grâces demandées, on devait nécessairement offrir une oblation particulière pour une intention spéciale, prier uniquement pour les vivants ou pour les morts, car nous savons, dit-il, la valeur universelle du sacrifice de la messe. xxii, col. 948. Affirmer le contraire eût été condamner la pratique de l'intention collective des offrants reçue dans l'ancienne Église. Les commentaires des *Expositio missæ*, y compris celui de Florus, ne connaissent encore que celle-là.

Mis en présence du courant de piété qui pousse de plus en plus les fidèles à se persuader qu'on obtient plus sûrement les grâces pour lesquelles une messe est offerte exclusivement, Walafrid ne le condamne pas, mais le comprend, pourvu qu'il s'inspire de la dévotion, et non d'une méconnaissance de la valeur universelle du sacrifice. *Quod si cui placet pro singulis singulatim offerre, pro solius devotionis amplitudine et orationum augendarum devotione id faciat, non autem pro stulta opinione qua putet unum Dei sacramentum non esse generale medicamentum.* xxii, col. 948. La même conscience de la portée générale de la messe lui fait rappeler que le sacrifice de l'autel n'est point seulement utile à ceux qui offrent et communient, mais à leurs amis qui partagent leur foi et leur dévotion. xxii, col. 951.

Ainsi, au moment où se multipliaient de plus en plus les oblations et la célébration des messes privées, où l'on avait tendance à ramener la piété eucharistique à des vues trop individualistes, Walafrid sut-il opportunément rappeler le principe de la portée générale du sacrifice chrétien, mettre en garde la piété des fidèles contre les déviations faciles, et marquer l'accord essentiel du nouveau courant avec les principes traditionnels qui inspiraient l'usage reçu communément jusqu'alors des intentions collectives.

Nous verrons comment l'usage de dire plusieurs messes par jour, afin de satisfaire aux demandes des fidèles, entraînera des abus à l'avenir et sera combattu alors par l'Église. Mais un usage déjà pratiqué au temps de Walafrid se perpétuera et sera de plus en plus accrédité dans l'Église : celui d'offrir chaque messe

pour une intention spéciale, et de recevoir pour cette intention une offrande en nature ou en argent.

V. LA CONTROVERSE EUCHARISTIQUE DU IXe SIÈCLE. — Le traité *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert, abbé de Corbie en Picardie († 851 ou 860) marque une date importante dans l'histoire du développement théologique de la doctrine eucharistique.

A l'art. EUCHARISTIE on a souligné cette importance pour l'histoire du dogme dans son ensemble; il reste à en montrer la portée pour la théologie du sacrifice de la messe. Sans doute, la question qui se pose au milieu du IXe siècle ne vise pas directement le saint sacrifice; il s'agit de marquer la part de vérité et de figure qui se trouve dans le mystère chrétien, de savoir si le corps eucharistique est identique au corps historique du Christ. Mais qui ne voit que, plus on insistera sur l'aspect vérité de ce mystère, plus aussi l'on mettra en valeur le réalisme sacrificiel du mystère, plus au contraire on insistera sur son aspect figuratif, sur la distinction entre le corps eucharistique et le corps historique, sur la présence *in virtute* ou *in potentia verbi*, plus aussi l'on glissera vers une conception symboliste dynamiste de la messe?

Tandis que Paschase avec Hincmar, en utilisant largement l'héritage du passé, en complet accord avec la liturgie et la piété de tous, vont préciser et développer la conception réaliste du sacrifice de l'autel, d'autres auteurs, Ratramne, Raban Maur, l'auteur anonyme des *Dicta cujusdam sapientis*, *P. L.*, t. CXII, col. 1510-1518, Jean Scot Érigène, Druthmar, vont s'opposer aux idées proposées par Paschase et défendre une conception du sacrifice de la messe plus ou moins apparentée à un symbolisme dynamiste. Cette controverse n'aura de conclusion dogmatique qu'au XIe siècle avec la condamnation de Bérenger. Nous en suivrons la répercussion jusque-là. Nous marquerons aussi les réactions réciproques de la doctrine et de la piété à cette époque.

1° *Début de la controverse.* — 1. *Paschase Radbert; sa doctrine surtout d'après le* DE CORPORE. — L'abbé de Corbie est à la fois un continuateur et un initiateur.

Comme ses prédécesseurs, Alcuin, Amalaire et Florus, il ne veut point faire œuvre personnelle; comme eux il utilise l'œuvre du passé. A son disciple Placide, en exposant sa méthode, il énumère les docteurs catholiques dont il a reproduit la lettre ou l'esprit, utilisé l'enseignement : Cyprien, Ambroise, Hilaire, Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Grégoire (le Grand), Hésichius, Bède, *De corp.*, prol., *P. L.*, t. CXX, col. 1268.

Il ne se contente point cependant de récapituler le passé, il inaugure un nouveau genre littéraire qui donne plus à la réflexion théologique et à la synthèse que les anciennes expositions de la messe. Le *De corpore* est le premier d'une longue série d'ouvrages qui cherchent à donner l'intelligence du mystère non plus en glosant plus ou moins littéralement les prières de la messe, mais en synthétisant la pensée des Pères autour des problèmes qui sont alors agités.

Deux questions visent directement le sacrifice : *Quid sit inter immolationes veterum figurasque legalium et inter sacramentum corporis et sanguinis?* V, col. 1280, 1281. *Quid necesse fuerit quod semel gestum est in re, Christum quotidie immolari, vel quid boni tribuant hæc mysteria digne accipientibus?* IX, col. 1293-1294.— Si l'on ne trouve point chez Paschase la question du sacrifice traitée dans son ensemble, il est facile cependant de dégager sa conception sacrificielle tant du *De corpore* que de ses œuvres postérieures : *Expos. in Matth.*, l. XII, c. XXVI, *ibid.*, col. 875 sq.; *Epist. ad Frudegardum*, *ibid*, col. 1351-1366. Pour y réussir il faut d'abord rappeler les principes directeurs de sa théologie de la messe, envisager ensuite à leur lumière le mystère de l'autel comme une œuvre divine, et comme une réalité complexe à double aspect.

a) Principes directeurs de sa théologie de la messe. — La théologie de Paschase sur ce point est dominée par sa conception d'ensemble sur la théodicée et les réalités sacramentelles.

Le principe générateur de sa doctrine, mis en relief dès la première page de son traité, c'est le dogme de la toute-puissance divine. *De corp.*, I, 1, col. 1268. La messe est une œuvre de cette toute-puissance.

Tout sacrement par ailleurs est une réalité à double aspect : l'un extérieur qui tombe sous les sens, c'est la figure, l'autre invisible qui se cache sous cet extérieur symbolique c'est la vérité. *Illud fidei sacramentum... jure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel character veritatis quod exterius sentitur; veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur.* IV, 2, col. 1278. Dans cette perspective, la messe est l'œuvre divine dans laquelle sous la figure de ce qui se passe à l'autel se cache et se révèle à la fois la vérité de l'oblation actuelle de la victime du Calvaire.

b) La messe œuvre divine. — En tant qu'œuvre de la toute-puissance divine, elle réclame notre foi comme les miracles de l'Ancien Testament. Dieu l'a voulu et il l'a dit : il n'y a sur l'autel après la consécration, sous la figure du pain et du vin que la chair et le sang du Christ, identique à la chair qui est née de la vierge Marie. I, 2, col. 1269.

C'est l'œuvre de la Trinité tout entière. XIII, 1, col. 1315. Pour la comprendre, il faut l'envisager dans la lumière des œuvres divines : passage de la mer Rouge, conception virginale, multiplication des pains, création. Pour la saisir, il faut la voir à travers la figure qui la signifie. I, 3; IV, 3.

c) La messe réalité complexe sous son double aspect : figura et veritas. — *a. Son aspect figuratif.* — Tout ce que l'on voit à l'autel, matière du sacrifice, action du prêtre, tout a une fonction figurative.

Le double symbolisme des éléments constitutifs du sacrifice, soit par rapport au corps et au sang du Christ, soit par rapport au peuple fidèle est exposé d'après les Pères au c. X : *Cur in pane et in vino hoc mysterium celebratur?* Quant au mélange de vin et d'eau, c'est pour nous figurer la passion, l'eau et le sang sortis du corps du Christ que les Apôtres ont institué ce rite. XI, 1, col. 1307.

L'action du prêtre à l'autel est, elle aussi, figure de ce qui s'est passé sur la croix et de ce que fait encore aujourd'hui le souverain prêtre à l'autel. Sans doute c'est le prêtre visible qui bénit, fait action de grâces, immole, rompt le pain consacré, le distribue aux fidèles, mais son action n'est que figurative et secondaire; derrière lui, il faut voir l'action divine du souverain prêtre dont il est l'instrument. Ainsi, dans la consécration, n'est-il qu'un interprète : *Sacerdos non ex se dixit quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset, quod absurdum est, creator creatoris fieret.* XII, 2, col. 1312. Ainsi dans la distribution de la communion n'est-il qu'un figurant derrière lequel le vrai prêtre agit et discerne les bons et les mauvais communiants. VIII, 3, col. 1288.

C'est encore l'aspect figuratif qui est mis en relief lorsque Paschase parle d'immolation mystique : *Christus mystice immolatur.* IX, 1, col. 1294. Cette immolation mystique s'oppose à l'immolation en soi qu'elle commémore. « Lorsque nous confessons, dit-il, que le Christ est immolé chaque jour en mystère, cette affirmation se rapporte à ce qui est célébré sous forme de sacrement, et qui n'a été réalisé qu'une seule fois, savoir lorsqu'il a été immolé en personne pour le salut du monde. La mort du Christ n'est pas réitérée

en fait, mais il est immolé chaque jour en mystère afin que nous recevions dans le pain ce qui a été suspendu à la croix, et dans le calice ce qui a coulé du côté du Christ. » *Epist. ad Frudeg.*, col. 1353. Voir aussi *De corp.*, IX, 1, 6, col. 1293, 1297. Par quelle partie de la messe est figurée à l'autel l'immolation du Calvaire? Il ne paraît pas que Paschase se soit posé la question. Tout au plus peut-on conclure d'un passage du *De corpore*, XIX, 3, col. 1328, qu'il met en rapport la consécration avec l'idée de production du Christ à l'état de victime apparemment immolée. Mais ici sa pensée va plutôt à la figuration de la passion par le calice dont le contenu fait penser au sang répandu : *sanguinis vero in calice ac si in passione fusus est.* Il n'établit point de rapport entre le calice du sang et le corps juxtaposé. Aussi faut-il conclure, avec M. Lepin, que l'idée d'une immolation figurée par l'acte de séparation du corps et du sang est loin de l'esprit de Paschase.

b. Son aspect réel et divin. — Derrière le prêtre visible et l'ensemble des rites extérieurs, il faut voir par la foi la *vérité* qui se cache. III, 2, col. 1275. Cette vérité c'est le corps et le sang du Christ identiques avec son corps historique, c'est la personne du Verbe incarné, prêtre, victime, autel du sacrifice eucharistique.

Le Christ est le prêtre véritable du sacrifice chrétien dans la vertu de l'Esprit. C'est le souverain prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui consacre, crée, offre, distribue la victime à l'autel et interpelle pour nous. Ce rôle se manifeste surtout à la *consécration* : celle-ci est le point culminant de la messe; elle s'opère *in sacerdotio Christi.* XII, 1, col. 1311.

Vue par rapport au Christ qui l'opère par sa parole dans la vertu de l'Esprit, elle est une création : *in verbo et virtute Spiritus Sancti nova fit creatura in corpore creatoris ad nostræ reparationis salutem.* XII, 3, col. 1312; cf. IV, 1, col. 1277. Efficace comme la parole : *crescite et multiplicamini*, la parole divine accompagnée de la bénédiction et de la fraction produit une nouvelle créature. XV, 1, 2, col. 1322, 1323, et *Exp. in Matth.*, l. XII, c. XXVI, col. 892.

C'est dans la vertu de l'Esprit que s'opère cette œuvre semblable à l'incarnation : *Voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creari, creandos vero quotidie immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coïtu creatur, ita per eumdem ex substantia panis ac vini mystice idem corpus et sanguis consecretur.* IV, 1, col. 1277. Du point de vue des éléments qui reçoivent l'action divine, cette opération est une conversion radicale du pain et du vin au corps et au sang du Christ. XX, 2; XV, 1, col. 1330, 1322 et passim.

Le rôle du Christ prêtre s'affirme aussi dans la *communion.* On ne peut recevoir la chair du Christ que de sa main, la prendre que là où elle est, sur l'autel de son corps. VIII, 1, 3; XIII, 1, col. 1286, 1288, 1311. Comme prêtre enfin Jésus-Christ *s'offre* actuellement à l'autel et interpelle pour nous : *Se Patri offerendo, idoneus exorator intervenit.* VIII, 8 col. 1293.

Le Christ victime. — Au terme de l'action sacerdotale du souverain prêtre à la messe, il y a le vrai corps et le vrai sang du Christ identique à son corps historique, produit sur l'autel pour y être offert et vraiment immolé quoiqu'en mystère. C'est la thèse centrale de Paschase. Voir II, IV, V, VII et X.

La messe est la répétition de l'oblation du Calvaire, quoique celle-ci seule soit rédemptrice. IX, 1, col. 1293. Quoiqu'il n'y ait pas d'immolation suivie de mort à l'autel, il y a cependant une véritable immolation *in mysterio : non enim jam moritur, sed tamen in mysterio veraciter immolatus in ablutionem delictorum comeditur.* II, 3, col. 1274.

Le mystère eucharistique ne mérite proprement ce nom qu'à condition qu'il y ait à la messe une mise en état de victime de la chose offerte. En fait, on dit que le prêtre immole à l'autel, parce que le Christ est mis à l'état de victime, *victimatur*, soit comme une hostie pour le péché, soit comme un aliment sacrificiel de salut. *Non enim immolatio recte dicitur juxta proprietatem nominis et verbi, nisi et mactatio victimæ consequatur. Attamen in pane isto et vino sacerdos recte immolare dicitur quoniam in eo Christus ut ita fatear, Deo Patri in hac oblatione, ac si hostia pro peccatis nostris seu in cibo salutis victimatur. Exp. in Matth.*, XXVI, col. 894 D. Voir aussi *Epist. ad Frudeg.*, col. 1358 C. L'identité de victime à la Croix et sur l'autel crée l'unité d'immolation. *Expositum*, col. 1358 CD.

En quoi consiste cette immolation réelle quoique mystérieuse qui n'aboutit point à la mort de la victime, mais à sa mise en état de nourriture? On peut le déduire de quelques expressions de Paschase. Elles sont d'un réalisme qui tranche sur la tendance des théologiens antérieurs à chercher dans l'eucharistie un rite seulement figuratif de l'immolation sanglante du Calvaire. Ainsi la phrase suivante : *Is qui jam non moritur, adhuc per hanc (hostiam) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. De corp.*, IX, 11, col. 1302 B. A la prendre à la lettre, elle impliquerait que le Christ dans le mystère eucharistique endure de nouveau sa passion, *patitur.*

Ainsi encore les récits de miracles eucharistiques que Paschase présente comme révélateurs du mystère. Tel le prodige où saint Basile est montré au moment de la communion tenant un enfant entre ses mains et le partageant aux fidèles. XIV, 2, col. 1317. Telle l'histoire racontée par l'abbé Arsénius, citée déjà par le pseudo-Germain, d'après laquelle l'ange au moment de la fraction immole le Christ enfant et reçoit son sang dans le calice. XIV, col. 1318-1319.

Toutes ces expressions et images témoignent par elles-mêmes d'un ultra-réalisme. Il faut les corriger sans doute par celles où notre auteur déclare que le Christ a une seule fois souffert dans sa chair, IX, 5, col. 1297 B, que ce qui se passe à l'autel est spirituel, *Epist. ad Frudeg.*, col. 1356 B, qu'il réprouve enfin l'idée d'un partage du Christ en morceaux : *Unus idemque Christus consumi non potest dentibus, nec dividi per partes. Ibid.*, col. 1358 A.

De tout cet ensemble de textes il résulte cependant que l'immolation du Christ à l'autel pour Paschase n'est pas seulement figurative, elle est réelle; elle implique une *mactatio*, une mise en état de victime « qui est instituée à ses yeux par le fait que le Christ est rendu présent à l'état de nourriture. Cette façon de concevoir les choses, il faut en convenir, diffère de tout ce que nous avons vu jusqu'à présent. Elle tranche sur la pensée générale des Pères, telle qu'elle nous est clairement apparue. Elle s'écarte de la tendance qu'ont montré jusqu'ici tous les théologiens, et Paschase lui-même, à chercher dans l'eucharistie un rite proprement figuratif de l'immolation sanglante. » Lepin, *op. cit.*, p. 124.

Le Christ autel du sacrifice. — Prêtre et victime du sacrifice de la messe, le Christ en est aussi l'autel d'où l'on reçoit le corps eucharistique. Pas n'est besoin pour comprendre le sens de la prière, *Jube hæc perferri in sublime altare tuum*, de songer à un mouvement local qui transporterait le pain consacré sur un autel lointain en face de la majesté divine. Dieu et ses mystères sont en dehors de l'espace. *De corp.*, VIII, 2, col. 1287 C. Après la consécration, le corps et le sang du Christ, pain descendu du ciel, sont là sur

l'autel. L'autel céleste n'est rien autre chose que le corps du Christ sur lequel sont offerts les vœux de fidèles et d'où l'on reçoit la chair eucharistique. *Ibid.*

Ainsi le corps glorifié du Christ apparaît-il à Paschase comme la source d'où « pullule » par un miracle semblable à celui de la multiplication des pains, de l'huile et de la farine, à celui de la multiplication des individus dans la nature, la chair du Christ à travers les siècles et l'espace. *Pullulat ergo illa ubertas carnis Christi, et manet integer Christus, quia natura manente integra etiam in creaturis, ad jussum ejus cuncta exuberant.* XII, 1, col. 1311 B. Ainsi du corps céleste devenu notre autel, recevons-nous la chair eucharistique qui nourrit tous ceux qui sont dans le corps mystique du Christ. Un tel sacrifice ne peut qu'être éminemment utile aux vivants et aux morts : *Hac enim hostia animæ purgantur, peccata solvuntur, vitia pelluntur, dæmones fugantur, virtutes acquiruntur, salus animarum et corporum possidetur, totus mundus salvatur.* IX, 11, col. 1302 B. Il a pour fin de remettre les fautes quotidiennes, IX, 2, col. 1294 C, de placer dans l'Église un arbre de vie, IX, 3, col. 1295, de nous incorporer au Christ et de faire ainsi l'unité de son corps mystique, IX, 4, col. 1296, de rappeler au monde la mort du Christ et la charité qui est à la base de ce bienfait. *Ibid.*, col. 1297.

Paschase va même jusqu'à parler d'expiation perpétuelle, *cujus sacerdos Christus... expiat et offert se ipsum pro nobis quotidie ante conspectum divinæ majestatis.* XII, 4, col. 1315. Ces expressions ont besoin d'être lues à la lumière de celles où il affirme le caractère exclusivement rédempteur et suffisant de la passion : *Per unam eamdemque mortis passionem semel salvaverit mundum.* IX, 1, col. 1293.

De cette analyse on conclura tout naturellement que Paschase, aussi bien pour la théologie du sacrifice que pour celle du sacrement eucharistique, marque une date très importante dans l'histoire de la doctrine catholique. Aussi s'étonne-t-on de trouver chez A. Harnarck, ce jugement sommaire : « Rabdert n'est pas le théologien de la messe catholique. » *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e édit., t. III, p. 293. Sans doute, il s'est plu à marquer particulièrement les rapports entre l'incarnation et l'eucharistie, comme d'ailleurs saint Ambroise et d'autres l'avaient fait avant lui, mais il a su mettre en non moindre relief les rapports qui unissent la messe à la passion. Par sa thèse centrale sur l'identité du corps eucharistique avec la corps né de la vierge Marie et crucifié, il a été amené à préciser et à développer le réalisme traditionnel, en soulignant l'identité de prêtre et de victime sur la croix et à l'autel.

2. *Courant opposé au réalisme de Paschase : Le symbolisme dynamiste de Ratramne ; Raban Maur ; l'auteur anonyme des* DICTA CUJUSDAM SAPIENTIS; *Jean Scot Érigène ; le moine Druthmar.* — Le réalisme de Paschase n'était pas nouveau : il ne faisait que développer des points de vue traditionnels, affirmés depuis longtemps d'une façon explicite, soit en Orient avec saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, soit en Occident avec saint Ambroise, le pseudo-Eusèbe d'Émèse; il se faisait l'interprète de la liturgie et de la piété populaire.

Ses idées pourtant ne devaient point trouver un accueil favorable chez certains auteurs qui, impressionnés par une série de textes de saint Augustin où le symbolisme de la messe est fortement affirmé, interprétaient faussement ou inadéquatement la doctrine eucharistique du grand docteur. Ceux-ci s'orientaient dès lors vers une conception purement figurative de la messe.

a) Ratramne († 868). — Consulté par Charles le Chauve sur la question qui divisait alors les esprits, le moine de Corbie écrivit vers 859 son traité *De corpore et sanguine Domini, P. L.*, t. CXXI, col. 125-170.

a. Définitions. — Pour résoudre le problème, il recherche si l'eucharistie se fait *in mysterio an in veritate*, si elle contient quelque chose de secret soustrait aux yeux du corps, ou si tout s'y passe en pleine évidence, si le corps qui est né de la vierge Marie, qui est ressuscité et qui est assis à la droite du Père, est identique au corps eucharistique ou différent de lui. 4, 5, col. 129-130. Pour répondre à cette question, il définit préalablement les concepts de *figura*, de *veritas* et de *mysterium*.

La *figura* est une chose qui, d'une façon voilée, fait entendre une autre chose plus élevée. 7, col. 130. Ainsi, voulant parler du Verbe nous l'appellerons le pain vivant, la véritable vigne. *Figura* a le sens de signe, similitude ou symbole. — Le concept de *veritas* implique celui d'évidence, de chose manifeste et sans mystère ; ainsi cette affirmation : le Christ est né et a souffert, est *veritas, nuda et aperta significatio.* 8, col. 130. — Tout *mystère* exclut l'idée d'évidence, de *veritas*. Si le mystère eucharistique ne se fait point *sub figura*, ce n'est plus un mystère. 9, col. 131.

Tout le traité va à montrer que le mystère eucharistique est *figura* et non *veritas*, et à déterminer ce que ce mystère implique comme élément caché, soustrait à la perception des sens. Ratramne le conçoit sur le type de tout sacrement. Or un sacrement comprend une réalité corporelle et une vertu divine qui se cache derrière cette réalité, pour opérer le salut. 48, col. 147. Ainsi l'eucharistie sera-t-elle composée de deux choses : un élément visible qui sera un symbole et une figure, un élément invisible qui sera une *puissance* du Verbe, *une vertu de la substance divine.* 49, col. 147.

Dans cette perspective, l'acte central de la messe, la consécration, demeure encore un acte de la puissance de l'Esprit-Saint, mais semblable à celui qui s'exerce à l'égard de tout autre sacrement : il laisse inchangé dans leur substance le pain et le vin; il en fait seulement un sacrement, c'est-à-dire un symbole auquel est attachée une vertu divine; il ne met pas sur l'autel la chair et le sang du Christ, une victime identique à celle du Calvaire, mais il fait de la messe une pure commémoraison de sacrifice passé de la croix, une action de grâces pour ce sacrifice. Telle est bien, semble-t-il, la conclusion qui se dégage des textes où Ratramne parle des effets de la consécration et du caractère sacrificiel de la messe.

b. Conception de la consécration. — Ratramne emploie des expressions paschasiennes pour marquer l'effet de la consécration, mais il les vide de leur sens réaliste. Il déclare sans doute qu'il n'est pas permis de dire, même de penser, que les éléments consacrés ne sont pas le corps du Christ. 15, col. 134; cf. 10, col. 131; 25, col. 138. Mais ailleurs il rejette nettement la notion de conversion et de présence substantielle. Pas plus que l'eau versée dans le calice, le vin n'est changé par la consécration : *Si vinum illud sanctificatum... in Christi sanguinem corporaliter convertitur, aqua quoque... in sanguinem populi credentis necesse est corporaliter convertetur... At videmus in aqua secundum corpus nihil esse conversum, consequenter ergo et in vino nihil corporaliter ostensum.* 75, col. 160; cf. 19, 90, 12, 14, 15, 16. La relation du pain et du vin sur l'autel au corps et au sang du Christ est la même que celle de l'eau par rapport aux croyants : c'est une relation symbolique de signe à chose signifiée : *Hoc autem quod supra mensam dominicam positum est mysterium continet illius (Christi) sicut etiam identidem mysterium continet populi credentis.* 96, col. 168.

Mais si la consécration laisse inchangés, d'après lui le pain et le vin, elle opère cependant un changement

spirituel. Au terme de ce changement, il n'y a pas qu'un signe nu, mais un *sacramentum*, c'est-à-dire un signe salutaire. C'est un corps et sang spirituel : *Sub velamento corporei panis, corporei vini, spiritale corpus, spiritalisque sanguis existit.* 16, col. 135. C'est quelque chose d'invisible, d'impalpable, d'incorruptible, 63, col. 153; c'est une puissance du Verbe : *Patenter ostendit secundum quod habeatur corpus Christi, videlicet secundum quod sit in eo spiritus Christi, id est divini potentia Verbi quæ non solum animam pascit, verum etiam purgat.* 64, col. 153. Ce ne peut-être le corps historique; car nous n'avons pas dans l'eucharistie la *veritas carnis*, mais le *sacramentum carnis ;* ce *sacramentum* contient une similitude de la véritable chair; c'est en réalité du pain; en symbole, c'est le corps du Christ : *Hæc vero caro quæ nunc similitudinem illius in mysterio continet, non est specie caro, sed sacramento ; siquidem in specie panis est, in sacramento verum Christi corpus.* 57, col. 151. Sur le sens de *species* dans Ratramne, voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 211 sq.

La chair qui a été crucifiée et qui est née de la vierge Marie était étendue, faite d'os et de nerfs, unie à une âme raisonnable; la chair spirituelle qui est sur l'autel selon son aspect extérieur n'est point étendue, n'a pas d'âme, *nulla rationali substantia vegetata ;* selon qu'elle est source de vie, elle est une vertu, *spiritualis est potentiæ, et invisibilis efficientiæ, divinæque virtutis.* 72, col. 159.

La chair eucharistique n'est point la chair ressuscitée : celle-ci était palpable, visible, celle-ci ne l'est pas. 89, col. 165. D'ailleurs le corps eucharistique n'est qu'un gage, qu'une image, annonciatrice de la vérité future. 87, col. 164. Les Juifs au désert ont mangé la même nourriture spirituelle que les fidèles; ils ont été rassasiés de la même chair, mais qu'ont-ils reçue : une vertu du Verbe, *spiritualis Verbi potestas.* 22, col. 137. Dans l'un et l'autre cas, c'est le Christ qui nourrit les croyants par la vertu du Verbe : *Non corporis gustu, nec corporali sagina, sed spiritualis virtute Verbi.* 26, col. 139, D'où la différence totale entre le corps du Christ glorifié et le corps eucharistique : *Apparet itaque quod multa differentia separentur quantum est inter pignus et eam rem pro qua pignus traditur, et quantum inter imaginem et rem cujus est imago, et quantum inter speciem et veritatem.* 89, col. 165.

Radbert n'a point mal compris son compagnon de cloître, ainsi que ses partisans, quand il leur a reproché leur symbolisme dynamiste : *Volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi quæ nunc in sacremento celebratur. Nescio quid volentes plaudere ac fingere quasi quædam virtus sit carnis et sanguinis in sacramento et non sit vera caro... Exp. in Matth.*, XXVI, *P. L.*, t. CXX, col. 1356. Ce sera d'ailleurs pour cette erreur que le livre de Ratramne sera, deux siècles plus tard, brûlé à Verceil; c'est dans ce sens que Bérenger se réclamera de lui. Sur l'interprétation de Ratramne, voir Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882, p. 633; Vacant, *op. cit.*, p. 32 et 33, n. 2; Geiselmann, *op. cit.*, p. 176 à 218. Dans un sens plus favorable à l'orthodoxie de Ratramne, voir Vernet, art. EUCHARISTIE, col. 1222 sq.; Lepin, *op. cit.*, p. 112, 125 et 141; A. Nägle, *Ratramnus und die heilige Eucharistie*, Vienne, 1903.

c. Conception du sacrifice. — Elle résulte des vues générales de Ratramne sur la consécration et l'eucharistie sacrement. Il ne peut y avoir qu'une conception symboliste et dynamiste du sacrifice de la messe.

Pas plus que le peuple croyant, la victime du Calvaire n'est substantiellement sur l'autel; nous n'avons là qu'une pure similitude de la passion. Ratramne prétend l'établir par deux textes de saint Augustin : celui du *De doctrina christiana* et la *Lettre à Boniface*

Le premier écrit, en commentant l'ordre de manger la chair du Fils de l'homme, avait dit : *Figura est præcipiens passioni Domini communicandum et fideliter recondendum in memoria quod pro nobis ejus caro crucifixa et vulnerata sit.* Ratramne en conclut que les mystères du corps du Christ sont une commémoraison purement figurative de la passion. 33, 34, col. 141. Il tire la même conclusion de la *Lettre à Boniface.* 32, col. 143. Ces paroles interprétées à la lumière du contexte montrent que seul le corps dans lequel le Christ a souffert est vérité; le corps eucharistique n'est que symbole ou image. 36, 37, col. 143

Ainsi, vide de la présence corporelle du Christ qui a souffert, image salutaire, pleine seulement de la vertu du Verbe et non de la substance de son corps, le sacrifice de pain et de vin qu'offre l'Église ne peut être qu'une action de grâces, une commémoraison du sacrifice passé, un rappel de l'unique oblation du Calvaire. Cf. 39, col. 144; 90, col. 166. Les sacrifices anciens étaient la figure du sacrifice à venir de la croix, celui de l'autel est la figure de ce sacrifice passé. 91, col. 166. Ce sacrifice de l'autel a pour but de nous rappeler à la mémoire ce qui a eu lieu au Calvaire, et dans ce souvenir de nous faire participer à la grâce rédemptrice méritée par la passion : *In figuram sive memoriam dominicæ mortis ponantur, ut quod gestum est in præterito, præsenti revocet memoriæ; ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati.* 100, col. 170. Par cette conception symboliste-dynamiste du sacrifice de l'autel, Ratramne s'écarte nettement du réalisme traditionnel exposé par Paschase.

b) Raban Maur. — Hériger de Lobbes classe l'abbé de Fulda parmi les adversaires de la thèse paschasienne de l'identité de la chair historique du Christ et de celle qui est aujourd'hui offerte sur l'autel. *De corpore et sanguine Domini, P. L.*, t. CXXXIX, col. 179 D.

C'est à bon droit puisque Raban Maur rejette dans le *Pænitentiale ad Heribaldum* la thèse centrale de Paschase, et renvoie à sa propre lettre à Égil pour l'exposé de sa doctrine. Possédons-nous encore cette lettre? Mabillon l'avait conjecturé et avait cru pouvoir l'identifier avec l'opuscule trouvé sans suscription dans un ms. de Gembloux sous ce titre : *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum.* Toutefois Mabillon ne présentait cette identification que comme une conjecture. C'est sur la foi de cette identification problématique que cet opuscule figure parmi les œuvres de Raban, *P. L.*, t. CXII, col. 1510-1518. Déjà A. Vacant avait rejeté d'un mot cette identifidation : « Cette lettre a été attribuée à Raban Maur, mais ce dernier n'a émis aucune théorie semblable dans la partie authentique du traité de la messe qu'il nous a laissé. » *Op. cit.*, p. 32, n. 1. Geiselmann, par une analyse serrée du style, de la doctrine prédestinatienne de l'auteur opposée à celle de Raban, du caractère spéculatif de l'ouvrage, différent de la manière impersonnelle et toute positive de l'abbé de Fulda, semble bien avoir établi l'inauthenticité de cette œuvre. *Op. cit.*, p. 223-240. Il n'y faut donc plus chercher la doctrine positive que Raban opposait à Paschase dans sa lettre à Égil et se contenter de reconnaître notre ignorance sur ce point.

c) L'auteur anonyme des DICTA CUJUSDAM SAPIENTIS DE CORPORE ET SANGUINE DOMINI ADVERSUS RADPERTUM. — Cet opuscule anonyme contient une critique de la doctrine paschasienne et un exposé positif de la pensée de l'auteur sur le sacrifice de la messe. *P. L.*, t. CXII, col. 1510-1518.

a. Critique de Paschase. — L'auteur commence par rendre un hommage éclatant à la foi traditionnelle :

tout fidèle doit croire indubitablement que le corps du Christ placé sur l'autel est la vraie chair du Christ; il le fait en termes empruntés à Paschase et attribués à saint Augustin. *Op. cit.*, 1, col. 1511-1512. Sur ce problème des extraits de Paschase, voir Lepin, *op. cit.*, p. 759-783.

Sa pensée profonde est cependant loin de celle de Paschase : Il repousse d'abord la thèse chère à Paschase de l'identité du corps du Christ à l'autel et au Calvaire; il le fait en s'appuyant sur saint Ambroise et saint Augustin. Il s'étonne de voir mise la thèse paschasienne sous le nom de saint Ambroise. 2, col. 1513. Elle serait d'ailleurs opposée à saint Augustin : celui-ci distingue trois corps du Christ, l'Église, le corps eucharistique et le corps assis à la droite de Dieu. Ce faisant, le grand docteur discute comme si la pensée d'Ambroise ne lui agréait point, *ita disputat beatus Augustinus quasi non ei placuerit quod sanctus dixit Ambrosius*. 3, col. 1513. Ces paroles révèlent chez l'anonyme, pour la première fois à notre connaissance, le sentiment d'une diversité de doctrine entre Ambroise et Augustin.

Il critique ensuite, comme étant d'un réalisme exagéré, les passages où Paschase semble affirmer l'existence d'une réelle souffrance dans la victime de l'autel : *Quoties missarum solemnia celebrantur, toties Dominum pati prædicat*. 6, col. 1516 et 1517. Il rejette cette thèse comme invraisemblable : de nouvelles souffrances du Christ ne pourraient venir en effet que du prêtre qui sacrifie, du Père qui sanctifie les choses consacrées, du Fils qui vivifie les communiants, de l'Esprit par lequel Dieu crée et consacre, du peuple ou de l'Église, toutes choses inadmissibles. 6, col. 1516, 1517. De telles souffrances d'ailleurs seraient inutiles : une seule passion suffit pour détruire tous les péchés des élus. Point n'est besoin d'imaginer de nouvelles passions pour sauver les réprouvés : le Christ n'est pas mort pour eux. 6, col. 1516. La célébration de la messe ne comporte pas plus de souffrances que la cène. 6, col. 1517. Bien moins encore qu'alors elles sont possibles aujourd'hui : le Christ est impassible. Il n'a souffert vraiment qu'une fois; bref, notre auteur rejette avec ironie l'idée d'un renouvellement de la passion à l'autel, chaque fois que le sacrement du corps du Christ y est offert. 6, col. 1517.

b. Conception positive de la messe. — Toute la conception sacrificielle de notre auteur repose sur la distinction qu'il croit augustinienne du triple corps du Christ, corps eucharistique, corps né de Marie et corps mystique à savoir l'Église. 3, col. 1513.

Le corps *eucharistique* est l'œuvre du Christ glorifié, souverain prêtre. Par les paroles : « Ceci est mon corps », les éléments eucharistiques deviennent le corps du Christ, 4, col. 1514, sont divinement consacrés. 3, col. 514. Le Christ, s'il ne souffre pas sur l'autel, veut exercer néanmoins son activité dans la consécration, *consecrando venit vertere*, 7, col. 1517, *verum corpus creare, consecrare*. 6, col. 1517. Au terme de cette activité divine se trouve sur l'autel le corps eucharistique *sumptibile*, qui entre au moment de la prière *Jube hæc perferri* en relation très intime avec le corps glorifié *inconsumptibile : Ad illa verba* HOC EST CORPUS MEUM *fit corpus Domini, et supplicante sacerdote, corpus Domini sumptibile transfertur in corpus Domini natum de Virgine quod est penitus inconsumptibile*. 4, col. 1514.

Par le fait de cette relation, une vertu du corps du Christ qui vit au ciel est communiquée à son corps qui est sur l'autel pour sanctifier les fidèles qui forment son corps mystique. Voir Vacant, p. 32. Ce n'est point le corps céleste qui nous est donné, mais ce qui est en lui, ce qui vient de lui, tout en le laissant dans son intégrité absolue. 4, col. 1514. C'est, en d'autres termes, un fruit qui vient de lui et qui est réservé aux seuls élus : *Dat electis tantummodo suis fructum suum*. 3, 4, 5.

Aussi la messe est-elle au centre d'un grand organisme surnaturel : au ciel, le corps glorifié, source de grâces, sur l'autel, le corps eucharistique, moyen et canal de grâces, dans l'Église, le corps mystique, nourri et fortifié par la chair vivifiante; en haut, la chair *inconsumptibilis, dans, invescibilis*, sur l'autel, la chair *sumptibilis, data, vescenda, sumenda*, dans l'Église, la chair *corruptibilis, accipiens, vescens, sumens*. Ces trois chairs forment une naturelle unité. 7, col. 1518. Mais cette unité organique est semblable à celle des deux natures dans la personne du Christ, à celle de l'homme et de la femme, qui dans le mariage ne forment qu'une seule chair. C'est dire qu'elle laisse subsister une grande différence entre le corps glorifié du Christ, et le corps eucharistique. Celui-ci n'est pas homme : *Istud non est homo*, tandis que le Christ glorifié est Dieu et homme. Nous aurions ainsi deux grandeurs différentes au ciel et à l'autel : *Aliud specialiter corpus Christi quod sedet ad dexteram Dei, et aliud specialiter istud quod divinitus creatur*. Ces deux choses cependant formeraient une unité dont le principe serait dans la divinité du Verbe qui pénètre à la fois le corps glorifié et le corps eucharistique : *Ob id, non duo sont corpora sed unum, licet aliud specialiter illud, aliud istud; quia prorsus adeps ille frumenti id est divinitas Verbi facit ut unum sit corpus agni*. 7, col. 1517. Cf. Geiselmann, *op. cit.*, p. 222-239.

Ainsi donc, malgré ses formules réalistes du début, l'anonyme est bien, comme Ratramne, un adversaire de Paschase et de son réalisme sacrificiel. Comme Ratramne, il aboutit, en prétendant s'autoriser de saint Augustin, à une conception symboliste-dynamiste qui vide le sacrifice de la messe de la présence substantielle du corps glorifié, et ne laisse sur l'autel qu'un *sacramentum* pénétré de la vertu du Verbe.

d) Jean Scot Érigène. — Le grand spéculatif, disciple du pseudo-Denys, néoplatonicien de tendance, appelé en France par Charles le Chauve pour être mis à la tête de l'École du palais, a certainement écrit sur l'eucharistie de façon à donner prise à la critique. Voir art. ÉRIGÈNE, t. v, col. 402-434, spécialement, 405, 406; art. EUCHARISTIE, col. 1213.

Hincmar, vers 860, lui reproche entre autres choses sa conception purement figurative de la messe. *De prædestinatione*, XXXI, *P. L.*, t. CXXV, col. 296 D. Un autre contemporain, Adrewald de Fleury, écrit un traité *De corpore* contre ses « inepties ». *P. L.*, t. CXXIV, col. 947-954.

Point n'est besoin pour expliquer ces jugements que Scot ait écrit un traité spécial *De corpore et sanguine Domini*. L'opinion au XIe siècle, sans doute, lui en attribuait un. Mais « le livre qui circule sous son nom au XIe siècle est certainement le traité de Ratramne ». Voir la preuve de cette identification dans Heurtevent, *Durand de Troarn*, appendice, p. 253-285.

Ce que nous lisons dans les œuvres existantes de l'Érigène, particulièrement dans ses commentaires sur l'*Exposition de la hiérarchie céleste* et sur *l'Exposition de la hiérarchie ecclésiastique*, ce que nous savons de l'orientation générale de sa pensée, ce que nous trouvons dans ses passages eucharistiques suffit à légitimer le jugement d'Hincmar. Sa conception générale de la religion et du salut, une sorte de monophysisme dont il a trouvé le germe dans pseudo-Denys, le porte à minimiser l'importance de l'humanité et par conséquent de la chair du Christ dans l'œuvre rédemptrice, à faire évanouir en quelque sorte l'humanité glorifiée dans la divinité. *In cælest. hier.*, c. III, *P. L.*, t. CXXII, col. 175 D. Cf. : *Carnem Christi versam jam in spiritum, jam in ipsum Deum, De divis. naturæ*,

l. V, c. XXXVIII, t. CXXII, col. 993 B; *humanitas Christi unum cum deitate facta nullo loco continetur, nullo tempore movetur, nulla forma seu sexu circumscribitur. Ibid.*, c. XX, col. 894 B.

D'autre part sa conception sacramentaire l'oriente vers le symbolisme. C'est une erreur, à ses yeux, que de penser que les sacrements ne signifient rien de plus élevé en dehors d'eux. *In cælest. hier.*, c. II, col. 171. C'est au nom de ce principe qu'il attaque probablement Paschase dans le passage suivant : *Quid ergo ad hanc magni theologi Dionysii præclarissimam tubam respondent, qui visibilem eucharistiam nihil aliud significare præter se ipsam volunt asserere, dum clarissime præfata tuba clamet non illa sacramenta visibilia colenda, neque pro veritate amplexanda, quia significativa veritatis sunt. In cælest. hier.*, c. I, col. 140 C.

Dans le même passage, il semble bien se rattacher à une conception symboliste de l'eucharistie. Quelle est, en effet, selon lui la signification de l'eucharistie visible que les prêtres célèbrent tous les jours? Elle est *typica similitudo spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est, intelligimus. Ibid.* Elle est donc, continue-t-il, le type de la participation de Jésus par la foi, en attendant la participation dans la contemplation.

La messe ainsi comprise est bien, comme Hincmar l'a remarqué, un pur mémorial du Christ, moyen de participation salutaire à Jésus par la foi comme le baptême, mais vide de la présence du vrai corps du Christ. Voir Geiselmann, *op. cit.*, p. 134-142. Par son spiritualisme néoplatonicien et son symbolisme, Scot Érigène mérite d'être compté parmi les adversaires les plus avancés du réalisme traditionnel exposé alors par Paschase.

e) *Druthmar*, moine tout d'abord de l'abbaye de Corbie, puis de Stavelot après 840, écrivit dans ce dernier couvent son *Expositio in Matthæum.* Le commentaire de l'institution de l'eucharistie y est « d'un symbolisme aigu » selon la juste expression de F. Vernet, art. EUCHARISTIE, col. 1215; il suppose chez l'ancien moine de Corbie la même inspiration que chez Ratramne.

La cène y apparaît comme la consommation de l'ancienne alliance, le commencement d'une économie de grâces nouvelles, et d'un nouveau sacrifice. *Exp. in Matth., P. L.*, t. CVI, col. 1476. Ce sacrement est un acte symbolique, évocateur du don du Christ sur la croix et de son amour rédempteur, c'est le lien d'amour qui relie ceux qui restent à l'ami absent : *Deus præcepit agi a nobis transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem, ut per hæc duo memoremus quæ fecit pro nobis de corpore et sanguine suo, et non simus ingrati tam amantissimæ charitati*, col. 1476 et 1477. Ce qui s'est fait une fois doit être rappelé tous les jours en figure.

En quoi consiste cette figuration de la passion ? En ce que, d'abord, par leur nature le pain et le vin sont aptes à signifier les effets de la messe. Le vin, source de joie et de force, figure admirablement l'action divine du sang du Christ. Le pain, réconfort du cœur de l'homme, est bien fait pour être le symbole de l'amour divin, pour mettre sous nos yeux surtout ce pain spirituel de la divinité, source de vie et de mouvement pour tout homme, col. 1476. L'auteur pense ici non au corps du Christ, mais à la divinité omniprésente à toute créature.

Les éléments du pain et du vin remplissent leur fonction sacramentelle, dès qu'ils sont entrés sur l'autel en relation avec le corps et le sang du Christ : ceci se fait par un acte spirituel qui transfère le pain au corps et le vin au sang du Christ. S'agit-il de conversion substantielle? Il ne paraît pas; il s'agit plutôt d'une relation très intime établie entre le pain et le corps du Christ; *hoc est corpus meum id est in sacramento.* Ainsi Druthmar ne parlera-t-il pas d'une manducation du corps du Christ, mais d'une participation toute spirituelle qui établit une inhabitation mystique du fidèle dans le Christ-Dieu : QUI MANDUCAT CARNEM... *hoc est qui manet in me et ego in eo.* CUM VIDEBITIS FILIUM HOMINIS ASCENDENTEM UBI ERAT, *tunc intelligetis non de carne corporis dixisse, quia caro homini ad manducandum nihil prodest. Manet quis in Deo cujus membrum est, manet ipse in nobis cum sumus templum ejus. Qui perseveraverit hic salvus erit. Exp. in Joan., P. L.*, t. CVI, col. 1517 C. C'est ainsi, sans doute, par cette communion mystique à la divinité, que le nouveau sacrifice n'est point une figure vide, mais une réalité pleine de grâce.

Cette conception du nouveau sacrifice institué par le Christ est certes loin du réalisme traditionnel; son spiritualisme exagéré éclate lorsque le moine de Stavelot, se taisant sur la présence du corps du Christ à l'autel, parle du pain spirituel comme de la divinité dans laquelle hommes et créatures se meuvent et vivent, ou de la communion comme d'une inhabitation de la divinité (et non du corps du Christ) en nous.

Une telle conception a des airs de parenté avec celle de Ratramne et s'explique sans doute par le même milieu, les mêmes influences, le même scrupule exagéré de ne point matérialiser l'eucharistie.

2° *Réplique de Paschase, Hincmar, Adrevald, Haymon d'Alberstadt.* — On se divisait donc vers le milieu du IX[e] siècle sur la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique, et cette division entraînait deux conceptions différentes de la messe.

En face de la déviation symboliste-dynamiste, Paschase, Hincmar et Adrevald de Fleury vont défendre la tradition intégrale.

1. *Paschase*, dans l'*Expositum in Matthæum XXVI*, avait déjà devant les yeux ses adversaires : *Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis quod non sit vera caro Christi, volentes plaudere quasi quædam virtus sit carnis. P. L.*, t. CXX, col. 1356.

Sur la fin de sa vie, il reprenait sa thèse pour la préciser et la défendre dans sa lettre à Frudegarde, qui était hésitant. La raison de ce trouble, c'était, pour Frudegarde du moins, l'autorité de saint Augustin et particulièrement le texte du *De doctrina christiana* que l'on objectait à la thèse de Paschase.

L'abbé de Corbie, sans rien abandonner de sa doctrine, la formula plus nettement encore et l'appuya sur l'Écriture, sur l'autorité des Pères aussi bien d'Augustin que d'Ambroise, enfin sur la raison.

La thèse est formulée en fonction de l'erreur : Le Christ est sur l'autel, *non in figura, sed in re et in proprietate atque in natura, quæ vita naturaliter ut Deus existit, et ideo non virtus tantum, sed proprietas naturæ jure creditur. Epist.*, col. 1362 AB.

Il la fonde sur l'Écriture qu'il ne permet point que l'on minimise. Le Maître n'a pas dit : *Hoc est vel in hoc mysterio est quædam virtus vel figura corporis mei, sed non ficte* : *Hoc est corpus meum.* Col. 1357 A. Pour fortifier Frudegarde, il demande à saint Augustin des textes qui éclaireront les expressions plus ou moins obscures échappées à la plume du grand évêque. Si Paschase ne fut pas toujours heureux dans son choix, et s'il lui arriva de citer comme texte de saint Augustin des extraits d'un auteur inconnu du VIII[e] ou IX[e] siècle, il faut reconnaître qu'il employa légitimement dans son argumentation un texte très réaliste que l'on trouve dans plusieurs commentaires de psaumes de saint Augustin : *Hoc, inquit, postea biberunt in calice credentes, quod fuderunt in cruce sævientes.* Col. 1354 Be. A la lumière de ces textes il fit de la *Lettre à Boniface* et du *De doctrina christiana*, une exégèse conforme au

réalisme, et montra que la doctrine de ces écrits s'harmonisait avec celle de saint Ambroise. Il cita enfin de nouveaux témoignages patristiques bien choisis de Cyprien, Eusèbe d'Émèse, Grégoire, Cyrille d'Alexandrie. De ces témoignages négligés par Ratramne se dégageait une impression puissante de réalisme sacrificiel. Ils seront repris souvent plus tard par les auteurs soucieux de défendre l'idée traditionnelle de l'eucharistie et du sacrifice de la messe. Voir Lepin, *op. cit.*, p. 37-47.

En face de ce mystère de l'autel, Paschase rappelle aussi la part de la foi et de la raison : celle de la foi, recevoir comme les apôtres le mystère jadis institué : col. 1359 A; celle de la raison : confesser sa faiblesse devant le mystère de l'autel comme devant celui de l'incarnation, col. 1358 B.

Paschase mourut vers 860 sans avoir vu le triomphe de ses idées; mais ses efforts ne furent pas vains; en luttant pour la thèse de l'identité du corps historique et du corps eucharistique, il luttait pour la défense du caractère essentiel du mystère de l'autel : l'identité du prêtre et de la victime à la messe et sur la croix. Sans doute, longtemps encore les esprits vont rester partagés sur la thèse de l'identité : chez les uns les deux tendances réaliste et dynamiste coexisteront ; chez d'autres, l'opposition au réalisme persistera; d'autres se rallieront de plus en plus au réalisme de Paschase : sa position n'avait-elle point pour elle la piété traditionnelle et l'ensemble des témoignages patristiques? La lutte contre Bérenger sera surtout menée d'après la méthode et les arguments de Paschase, et la condamnation de l'archidiacre de Tours sera la conclusion dogmatique toute naturelle de la lutte engagée sous Charles le Chauve par Paschase en faveur du réalisme du mystère eucharistique.

2. *Hincmar* († 882) ne se contenta point de rejeter comme une nouveauté la conception de Scot sur la messe, pur mémorial de la croix; à la suite de Paschase et comme lui, il sut faire la synthèse des points de vue d'Ambroise et d'Augustin, et en s'inspirant, non seulement de ces deux autorités, mais surtout de Florus et de Bède, il exposa la doctrine du sacrifice chrétien. Pour lui comme pour Paschase, le Christ est à la fois prêtre, victime et autel du sacrifice chrétien.

Le prêtre éternel identique à la cène, à l'autel et au ciel. — Jésus-Christ dans son incarnation est devenu notre prêtre. Prêtre éternel, il a institué lui-même le mystère de notre foi : *De cavendis vitiis*, c. VIII, *P. L.*, t. CXXV, col. 913 AB. A l'autel, il continue d'exercer son activité sacerdotale par la puissance miraculeuse de sa parole dans la consécration : *Jesus qui altaribus sacrosanctis inter immolandum, utpote proposita consecraturus, adesse non dubitatur. Id.*, c. IX, col. 915 B. C'est Dieu qui consacre par les paroles évangéliques : *Deus enim adest verbis suis evangelicis sine quibus sacramentum non consecratur, et ipse sanctificat sacramentum suum et facit seipsum. Id.*, c. X, col. 924 B.

La parole, jadis créatrice, puis source de miracles chez les prophètes et dans l'Évangile, garde le pouvoir de changer la nature du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Col. 917, 927. Aussi, quel que soit le prêtre visible, fût-il schismatique, hérétique ou immoral, s'il respecte la tradition dans la forme du sacrifice, la messe demeure valide, car elle est toujours l'œuvre du prêtre éternel. Col. 924 D. C'est un point de vue opposé à celui de Florus.

Enfin, ce qui se passe à l'autel se raccorde avec ce qui se passe au ciel : là, le Christ prêtre *s'offre perpétuellement pour nous.* On dirait que le sacrifice terrestre n'est que l'aspect visible du sacrifice céleste où le Christ offre pour nous un holocauste ininterrompu, par le fait qu'il montre sans cesse au Père la chair qu'il a prise pour nous dans son incarnation. Tous les mots sont à peser dans la formule pleine qui suit : *Non ergo in fletibus, non in actibus nostris, sed in advocati nostri allegatione confidamus, qui pro nobis sine intermissione holocaustum Redemptor piissimus immolat, quia sine cessatione Patri suam pro nobis incarnationem demonstrat. Ipsa quippe incarnatio nostræ est emundationis oblatio. Cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit, et humanitatis suæ mysterio perenne sacrificium immolat, quia hæc sunt quæ mundat sacerdos pro nobis factus et sacrificium et altare. Id.*, c. VIII, col. 913. L'idée de sacrifice paraît bien être ici rattachée surtout à l'incarnation.

La victime identique à la cène, sur la croix et à l'autel. — Notre Pâque éternelle, c'est le Christ immolé, *id.*, c. IX, col. 917, que le prêtre éternel consacre sur l'autel. Hincmar proclame en termes très réalistes la vérité du sacrifice de l'autel qui renouvelle l'offrande et l'immolation de la passion. *Prædicate occisum et offerte in suo mysterio immolandum, et quotidie pro vobis id est pro peccatoribus mortuum credite.* C. X, col. 922 B.

Ainsi le fidèle vient-il chercher à l'autel le corps tout chaud du crucifié et boire son sang vermeil, *corpus crucifixi in ara crucis torridum sumens, una cum ejus cruore roseo de latere crucifixi profuso. Ibid.*, col. 928 A. De là cette conclusion naturelle : dans l'Église pas de vrai sacerdoce, pas de vrai sacrifice en dehors du sacerdoce et du sacrifice propitiatoire du Christ prêtre et victime. *Ibid.*

L'autel du sacrifice chrétien. — C'est l'humanité du Christ : *Altare enim de terra Deo facere, est incarnationem mediatoris adorare.* C. VIII, col. 912.

3. *Adrevald moine de Fleury* († vers 878), défendit aussi la vérité du sacrifice eucharistique contre les « inepties » de Jean Scot, dans un traité dont une partie a été publiée par d'Achéry, *Spicilegium*, t. I, p. 150 : *De corpore et sanguine Christi*, reproduit dans *P. L.*, t. CXXIV, col. 947-954. Ce recueil se compose de sentences de Pères, en particulier, de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire.

4. *Haymon d'Alberstadt* († 853), dans quelques-unes des homélies qui lui sont attribuées, *Homil.*, LXIII, LXIV, LXVI, LXXII, se montre comme Paschase un témoin du réalisme sacrificiel. Voir surtout *Hom.*, LXIV, *P. L.*, t. CXVIII, col. 363 C : *Merito idem panis in carnem Domini mutatur, non per figuram neque per umbram, sed per veritatem. Credimus enim quod in veritate caro est Christi.*

3° *Suites de la controverse paschasienne.* — Les impulsions variées données aux études du mystère eucharistique durant la première moitié du IXe siècle vont demeurer agissantes après la controverse paschasienne. C'est ainsi que l'ancienne *Expositio missæ : Dominus vobiscum* sera rééditée au Xe siècle et corrigée, de façon à marquer les paroles de l'institution comme moment de la consécration, suivant les données de la liturgie romaine. Voir Geiselmann, *Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlschriften*, p. 88, et *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, p. 81. C'est ainsi que l'influence d'Amalaire se perpétuera par l'*Expositio missæ : Pro multis.* Voir Wilmart, art. *Expositio missæ* du *Diction. d'arch.*, t. V, col. 1022. Celle de Florus va se continuer par Remi d'Auxerre.

Tandis que les idées de Paschase vont avoir un large écho chez les moines de Cluny, et grâce aux œuvres de Gézon de Tortone, *Liber de corpore et sanguine Domini, P. L.*, t. CXXXVII, col. 376-406, et de Rathier de Vérone : *Excerptum ex dialogo confessionali*, c. XV, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 403-404, et conclusion, col. 444, la tradition de Ratramne va trouver un disciple et un propagateur dans Aelfrik († 1020). La tendance à expliquer la constitution et l'unité du

sacrifice eucharistique non par l'identité de la victime de l'autel et de la croix, mais par l'unité du Verbe omniprésent à toutes les hosties, va se retrouver chez le pseudo-Primasius, Remi d'Auxerre et Hériger de Lobbes. Au seuil du XIᵉ siècle, Gérard de Cambrai utilisera les pensées d'Augustin, de Bède et de Paschase pour défendre la vérité du sacrement et du sacrifice eucharistique contre les cathares. Ces auteurs ne font guère progresser la théologie du sacrifice de la messe; aussi suffira-t-il de signaler ce qu'ils peuvent avoir d'original.

1. *Explication de l'identité du sacrifice de la croix et du sacrifice de l'autel par l'unité du Verbe omniprésent.*— On la trouve dans le pseudo-Primasius, dans un commentaire de l'Épître aux Corinthiens, *P. L.*, t. CXVII, col. 567-577, et dans Remi d'Auxerre.

Ces différents auteurs, à la suite de l'anonyme de la lettre à Égil, ne se contentent point d'affirmer l'unité du sacrifice chrétien, l'identité du sacrifice de l'autel et de celui du Calvaire, de démontrer cette identité par l'unité de la victime toujours la même; ils en cherchent l'explication dans l'unité du Verbe omniprésent : c'est cette unité du Verbe, possédant partout le même corps qui fonde l'unité de sacrifice. Voir Geiselmann, *Die Eucharistielehre*, c. III, § 2, p. 171-176.

Telle est la pensée exprimée par l'auteur inconnu d'un commentaire publié sous le nom de Primasius : *In Epistolam ad Hebræos*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 685 sq. *Aptissime ergo animadvertendum est, quia divinitas Verbi Dei, quæ una est, et omnia replet et tota ubique est ipsa facit ut non sint plura sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali, non multa corpora; ... proinde unum est hoc sacrificium Christi non diversa, sicut illorum erant. Nam, si aliter esset, multi essent Christi, quod absit. Unus ergo ubique est, et hic plenus existens et illic; plenum unum corpus ubique habens. Et sicut qui ubique offertur unum corpus est, non multa corpora, ita etiam et unum sacrificium.* Col. 748 B. L'auteur semble déduire ici l'identité du sacrifice chrétien, et son unité, ainsi que l'omniprésence du même corps sur tous les autels de l'ubiquité du Verbe; il n'est pas nécessaire de souligner ce qu'a de défectueux une telle déduction, puisqu'elle implique la confusion entre une propriété particulière à la divinité du Verbe, et le fait miraculeux de la multiplication du corps du Christ.

On retrouve la même idée chez Remi d'Auxerre († 908). Son *Expositio missæ* « vaut surtout par sa dépendance de celle de Florus dans la seconde partie. De plus, elle eut la fortune d'être comprise dans le *De divinis officiis* de pseudo-Alcuin dont elle forme le chapitre XL, et grâce à ce contexte, elle servit assez longtemps à défendre des idées qui perdaient la faveur. » Wilmart, *art. cit.*, col. 1206. La plupart du temps, cet auteur se contente de transcrire le texte de Florus; c'est dans une de ses rares additions à ce texte, qu'il introduit sa théorie des rapports entre le corps eucharistique et le corps historique, même l'explication de ceux-ci par l'ubiquité du Verbe : *Quia sicut divinitas Verbi Dei una est, quæ totum implet mundum, ita licet multis locis et innumerabilibus diebus illud corpus consecretur, non sunt tamen multa corpora Christi, neque multi calices, sed unum corpus Christi et unus sanguis cum eo quod sumpsit in utero Virginis et quod dedit apostolis. Divinitas enim Verbi replet illud quod ubique est et conjungit ac facit ut, sicut ipsa una est, ita conjungatur corpori Christi et unum corpus ejus sit in veritate. De celebratione missæ*, *P. L.*, t. CI, col. 1260.

On retrouve des idées semblables dans le commentaire de la première aux Corinthiens, *P. L.*, t. CXVII, col. 567-575, qui figure dans *P. L.*, sous le nom d'Haymon d'Alberstadt, mais pourrait être de Remi. Même souci en effet de mettre en relief la vérité du corps qui est offert sur l'autel, *Cum jam licet panis videatur, in veritate corpus Christi est*, col. 572 D; même conception, mais plus explicitement affirmée, de la constitution du corps eucharistique fait de pain et d'une vertu divine : *Panis quem quotidie consecrant sacerdotes in Ecclesia, cum virtute divinitatis quæ illum replet panem, verum corpus Christi est*, col. 572 C; même conception de la divinité omniprésente comme principe d'unité entre le corps eucharistique et le corps historique : *Divinitatis enim plenitudo quæ fuit in illo, replet et istum panem, et ipsa divinitas quæ implet cælum et terram, ipsa replet corpus Christi quod a multis sacerdotibus per universum orbem sanctificatur, et facit unum corpus esse*, col. 564 C; même conception enfin de l'unité du corps mystique, fruit de la communion au corps eucharistique. *Ibid.*

Cette théorie, loin d'expliquer comme la tradition le faisait, l'unité du sacrifice chrétien par l'identité absolue de la victime présente sur l'autel avec la victime du Calvaire, présuppose la différence du corps eucharistique et du corps historique, se fonde sur une théorie dynamiste qui supprime en fait la présence du vrai corps du Christ à l'autel, pour n'admettre comme victime du sacrifice chrétien qu'un pain pénétré d'une vertu divine : c'est la divinité même du Verbe qui, immanente par son ubiquité jadis à la victime du Calvaire et maintenant à tous les pains consacrés, unifie par sa vertu omniprésente toutes les hosties du sacrifice chrétien.

2. *Explication de l'unité du sacrifice chrétien par l'identité du corps du Christ offert sur la croix et à l'autel.* — Cette théorie est surtout présentée par Rathier, évêque de Vérone († 974), à la fin de son ouvrage : *Excerptum ex dialogo confessionali.* Rathier y recommande et y transcrit *quædam excerpta ex opusculis cujusdam Paschasii Radberti. P. L.*, t. CXXXVI, col. 444 A.

C'est bien, en effet, la doctrine paschasienne de l'identité du corps du Christ à l'autel et à la cène qui se dégage de l'ensemble de ses écrits. *Præloquiorum*, l. III, 16, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 231; *Synodica ad presb.*, IV, *ibid.*, col. 557A : *Qui ergo panis, ipse est agnus, qui agnus, ipse Christus, qui Christus, ipse est Pascha, qui Pascha, ipse pro nobis immolatus.* Il faut noter cependant les hésitations de sa pensée sur l'objectivité du sacrifice des indignes. Touchant l'objectivité du sacrifice dignement offert, point de doute : *Nam de digno oblato sacrificio, quod caro sit nihil hæsito.* Sur l'objectivité du sacrifice des indignes, il avoue sa perplexité. Cependant, appuyé sur les témoignages de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin, il conclut dans le sens traditionnel à une objectivité identique dans les deux cas : *Hoc itaque sensu mihi videtur idem esse hoc sacrificium bono quod malo, digno quod indigno, sed non idem præstare. De contemptu canonum*, I, 21, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 510.

On retrouve chez l'évêque de Vérone un écho de la pensée amalarienne sur l'importance du *Pater*, dans la consécration eucharistique : *Cum vero illa specialissime oratione censeretur oblatio populo porrigenda, ubi Deo dicitur : Pater noster. Ibid.*, col. 511 A.

Quoi qu'il en soit de ces deux derniers points, il reste que Rathier est un excellent témoin du réalisme sacrificiel de la messe au Xᵉ siècle. Voir dans le même sens Gézon de Tortone, dans le traité cité plus haut.

3. *Explication ultra spiritualiste des rapports du sacrifice de la croix et de celui de l'autel : Thèse de la distinction entre le corps historique du Christ et le corps eucharistique.* — Comme représentant de cette idée, il faut citer Aelfric († vers 1020).

Cet auteur se fait l'écho, à la fin du Xᵉ siècle, de la pensée de Ratramne sur la non-identité du corps

eucharistique et du corps historique du Christ. S'il parle de conversion du pain et du vin *in corpus spirituale, in sanguinem spiritualem, Epist. ad Wulfstanum*, dans J. M. Routh, *Scriptorum ecclesias. opuscula*, 3e édit., Oxford, 1858, t. II, p. 167-168, il la conçoit à la façon de Ratramme et voit sur l'autel un corps tout différent de celui qui était sur la croix: *Non est idem corpus quo passus est*, dit-il clairement. *Non est corpus Christi corporaliter, sed spiritualiter, non corpus illud quo passus est, sed corpus illud de quo locutus est :* HOC EST CORPUS MEUM. Ces phrases et d'autres qui équiparent l'eucharistie avec la nourriture spirituelle du désert révèlent en Aelfric un héritier de la pensée de Ratramne, un théologien qui compromet comme lui la vérité du sacrifice de la messe et son identité avec celui de la croix.

On pourrait relever des tendances semblables dans un traité anonyme du IXe ou du Xe siècle : *Responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini*, publié par L. d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1723, p. 149 sq., et dans les écrits d'Atton de Verceil, *In Epist. I, ad Corinth.*, XI, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 379. Voir Geiselmann. *Die Eucharistielehre*, p. 263-267.

4. *Essai de synthèse des explications précédentes par Hériger* († 1007). — L'abbé de Lobbes est un esprit conciliateur qui connaît fort bien la controverse suscitée au temps de Paschase, et continuée sous ses yeux touchant la question de l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ. Il en voit la portée chez ses contemporains. *De corpore et sanguine Domini*, I, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 180 B. Il en sait la complexité à raison de la diversité des opinions des Pères, mais il estime que ces diversités doivent se réduire à l'unité. *Ibid.*, col. 179 et 180. Il en fait connaître objectivement les partenaires principaux, d'un côté Paschase avec l'appui de nombreux Pères et particulièrement de saint Ambroise, de l'autre Raban dans la lettre à Égil et Ratramne avec l'appui de saint Jérôme, et l'autorité de saint Augustin. En faveur de la thèse de l'identité, il cite Ambroise, le pape Léon, Basile (en réalité saint Jean Chrysostome), le pape Grégoire (le Grand); en faveur d'une certaine diversité il apporte le témoignage de Jérôme, de Fulgence et d'Eusèbe d'Émèse (en réalité Fauste de Riez). Loin d'en conclure comme certains de ses contemporains à une opposition de ces autorités, il affirme au contraire qu'elles se complètent. *Hoc dici figurate, et tamen corpus Christi esse in veritate. Ibid.*, IV, col. 182 B.

Il ne lui suffit point de marquer l'état de la question, il en propose une solution qui aboutit à un essai d'explication de l'unité de sacrifice de la messe. Cette solution s'inspire tout à la fois de la pensée de Paschase en ce qu'elle affirme l'identité de la chair eucharistique et de la chair née de la vierge Marie, de celle de Ratramne en ce qu'elle ne néglige point l'aspect symbolique du mystère de l'autel, de celle de la lettre à Égil, et de pseudo-Primasius, en ce qu'elle leur emprunte leur formule pour expliquer l'unité complexe et organique des trois corps du Christ. Hériger défend le réalisme traditionnel de Paschase contre les exagérations du symbolisme de Ratramne, *Exaggeratio, Codex gandav. 909*, fol. 35 : *O Ratramne, hic prætermisisti : Liquet, inquit Ambrosius, quod præter naturæ ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus ex virgine est.* Voir aussi fol. 40, Dümmler, *Neues Archiv*, t. XXVI, p. 755.

Il n'a pas de peine à montrer que les expressions symboliques des Pères ne vont pas contre ce réalisme eucharistique, mais font connaître un autre aspect vrai du mystère : *figura est, dum panis et vinum extra videtur, veritas autem dum corpus et sanguis Christi in veritate interius creditur. De corp.*, IV, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 182 C.

Il reconnaît cependant que la thèse de l'identité absolue chère à Paschase a besoin d'être expliquée. Il la commente en empruntant les termes de la lettre à Égil (voir ci-dessus, col. 1016) qui insiste à la fois sur l'unité organique des trois corps historique, eucharistique et mystique et sur leurs aspects divers. *Ibid.*, VII, col. 186. Il insiste encore plus loin sur cette *distinctio sacrificii* dans un schéma figuratif, dont il donne l'explication suivante : *Christus inconsumptibilis, invescibilis, dat ab ipso eucharistiam sumendam, vescendam, datam ex ipso; Ecclesia corpus ejus sumens, vescens, accipit ab ipso datam. Ibid.*, VIII, col. 186.

Ainsi au sommet et à la source de l'organisme unique de la vie surnaturelle, il y a le vrai corps ressuscité, inséparable de la divinité, au centre le corps eucharistique qui, par le contact mystérieux opéré au *Jube hæc perferri* entre l'hostie et le Christ glorifié, pontife, hostie et autel de sacrifice, devient « connaturel et conforme à celui-ci », puis le corps mystique des fidèles qui, par la communion du corps eucharistique, est établi en connaturalité avec le corps ressuscité. Que la conformité, la connaturalité ou unité du corps eucharistique soit à entendre dans le sens d'une identité mystérieuse de ce corps avec le corps historique du Christ, cela résulte de l'ensemble de la doctrine d'Hériger. Cette identité de la victime de l'autel avec le corps historique du Christ fonde l'unité du sacrifice de la messe.

Pour établir cette unité, Hériger en appelle au témoignage d'un sage : *Sed, ut ait quidam sapiens, non ob hoc plures carnes vel corpora, sicut nec multa sacrificia sed unum, licet a multis offeratur, per loca diversa et tempora. Quia divinitas Verbi Dei, quæ una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum corpus Christi cum illo quod suscepit in utero virginali. Vere enim credendum est in ipsa immolationis hora, cælos aperiri et illud angelico ministerio in sublime deportari altare quod est ipse Christus, qui et pontifex et hostia, contactuque illius unum fieri. Ibid.*, VIII, col. 187.

« Toutes mes recherches pour identifier cette citation sont demeurées jusqu'à présent sans résultat », écrivait dom G. Morin, au sujet de ce texte, *Revue bénéd.*, 1908, t. XXV, p. 11. Geiselmann y voit une citation libre de Remi d'Auxerre. *Die Eucharistielehre*, p. 275. Cette citation nous paraît mieux encore s'identifier pour la plus grande partie avec le passage du pseudo-Primasius cité plus haut, col. 1023. Hériger, comme ce dernier, fait reposer son argumentation, en faveur de l'unité du sacrifice chrétien, sur l'ubiquité du Verbe, existant tout entier partout le même, inséparablement uni à un seul corps qui est identique à celui que le Christ a pris dans le sein de la vierge Marie. Par cet appel au principe de l'ubiquité du Verbe, Hériger se rapproche de ceux qui soulignent par ailleurs la diversité entre le corps eucharistique et le corps historique; il reste que, malgré ces explications assez obscures, il est au début du XIe siècle un témoin de la doctrine traditionnelle défendue par Paschase touchant l'identité du corps historique et du corps eucharistique.

Il se fait aussi le défenseur direct de la doctrine de ce théologien touchant la nature du sacrifice de l'autel; il montre qu'elle n'implique point de nouvelles souffrances et une nouvelle passion du Christ, comme le prétend à tort l'anonyme de la lettre à Égil. *Ibid.*, IX, col. 187.

5. *Défense de la doctrine sur le caractère sacrificiel de la messe contre les cathares : Gérard de Cambrai et le synode d'Arras.* — En dehors des questions d'écoles qui portent sur l'unité et la nature du sacrifice eucharistique, l'activité théologique s'exerce au cours du

XIe siècle, contre des erreurs radicales qui vont jusqu'à rejeter le sacerdoce, la présence réelle et le sacrifice de la messe, jusqu'à demander la destruction des églises et des autels. Raoul Glaber († 1050) nous fait connaître quelques-uns de ces hérétiques exécutés à Orléans en 1022. *Histor.*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. CXLII, col. 659.

En 1025, Gérard, évêque de Cambrai, tient contre eux un synode à Arras. Les *Actes* de ce synode exposent la doctrine de l'Église en face de l'erreur opposée. Les hérétiques prétendent ne reconnaître dans le sacrement de l'autel que ce que les sens nous y révèlent : *nisi quod corporis oculis intuetur, et hoc tanquam vile negotium respicit. Acta synodi Atreb.*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1311 D. En face de cette erreur, évêques et fidèles professent que le sacrement du corps et du sang du Christ est le gage de notre rédemption, qu'il contient la même chair que celle qui est née et qui a souffert, que le mystère eucharistique ne peut être consacré que sur un autel saint. *Ibid.*, col. 1312 B.

Les *Actes* insistent sur le caractère sacrificiel de ce mystère en définissant la messe selon la formule isidorienne. La messe est à la fois le mémorial d'une chose passée et une réalité présente : *Quod quidem sacrificium de pane et vino cum aqua; ineffabili sanctificatione, cruce et verbis illius in altari consecratur dumque passionis et resurrectionis atque in cælum ascensionis ibidem salutifera memoria agitur, verum ac proprium corpus ipsius Domini et sanguis verus ac proprius efficitur quamvis aliud esse videatur. Ibid.*, col. 1278 D. Voir aussi, col. 1281 B, le commentaire des mots : *Hoc facite in meam commemorationem.*

L'autel est sacré; c'est l'image du sépulcre du Christ sur lequel le sang du véritable agneau est offert. *Ibid.*, col. 1287 C. Sans doute il y a un mystère en ce que le même agneau, partout offert et consommé, reste intact et vivant; il faut s'y soumettre en croyant fidèle. Les âmes plus sensibles aux choses visibles qu'aux réalités invisibles en trouveront d'ailleurs la révélation dans les miracles eucharistiques. *Ibid.*, col. 1281 sq.

VI. LA CONTROVERSE BÉRENGARIENNE DU XIe SIÈCLE. — L'activité théologique est excitée au XIe siècle et au commencement du XIIe siècle par la controverse de Bérenger. La doctrine de l'archidiacre de Tours tend à ruiner la conception réaliste du mystère eucharistique; aussi donne-t-elle lieu à de nombreuses réfutations qui vont mettre en un meilleur relief l'idée traditionnelle de la vérité du sacrifice chrétien. Voir art. EUCHARISTIE, col. 1217-1216, et art. BÉRENGER, t. II, col. 722.

1° *Bérenger*. — 1. *Origine de sa doctrine*. — « La controverse provoquée par Bérenger n'est que la reprise de la discussion ouverte jadis devant Charles le Chauve. » Batiffol, *L'eucharistie*, p. 380.

Bérenger systématise et accentue, en effet, les idées de Ratramne qu'il connaît sous le nom de Jean Scot; tandis que Lanfranc son adversaire est le défenseur des idées de Paschase. « Ingelram de Chartres m'a appris, écrit-il à Lanfranc, un bruit qui court. Il paraîtrait que tu vois avec déplaisir, bien plus, que tu as qualifié d'hérésie les idées de Jean Scot sur le sacrement de l'autel, idées par lesquelles il s'écarte de la manière de voir de Paschase que tu as adoptée..... Examine sans mépris ce que je dis. Si Jean Scot dont nous approuvons les idées eucharistiques te paraît hérétique tu dois également faire des hérétiques d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, sans parler de tous les autres. » *P. L.*, t. CL, col. 63. Traduction d'après Heurtevent, *Durand de Troarn*, p. 130. Ainsi, dès le début de la controverse, Bérenger établit ses positions sur la ligne de Ratramne et en appelle aux mêmes autorités que lui.

2. *Sa conception symboliste-dynamiste de l'eucharistie.* — Quoi qu'il en soit des idées précises qu'il soutient alors, il fait l'impression à ses contemporains d'avoir une conception symboliste-dynamiste du mystère eucharistique.

Adelmann de Liège († 1062), dans une lettre *De eucharistiæ sacramento* publiée en entier dans Heurtevent, *op. cit.*, p. 287-303, lui reproche son symbolisme : *De corpore et sanguine Domini sentire videaris... non esse verum corpus Christi... sed figuram quamdam et similitudinem.* P. 288.

Même reproche chez le moine Anastase († 1086) dans une lettre à l'abbé Gérald, *De veritate corporis et sanguinis Domini : post consecrationem panem esse materialiter, et corpus Domini figuraliter tantum et non veraciter. P. L.*, t. CXLIX, col. 433 C. De même Wolphelme abbé de Brunwiller († 1091), dans une lettre à Méginhard. *De sacram. eucharistiæ*, *P. L.*, t. CLIV, col. 413.

Aux yeux de Hugues de Langres († 1051), l'un des premiers adversaires de Bérenger, celui-ci soutient qu'il n'y a sur l'autel qu'une vertu salutaire du corps du Christ, et non identiquement ce corps : le sacrement de l'autel n'est le corps du Christ que *ob solam salutis potentiam, per potentiam simile. De corp. et sang. Christi*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1327 et 1328. Voir aussi Durand de Troarn dans son *De corp. et sang. Christi*, vers 1058, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1377.

D'ailleurs les définitions que donne alors Bérenger du sacrement et du sacrifice dans sa réponse à Adelmann sont toutes orientées vers le symbolisme, par exemple celle-ci : *Sacrificia visibilia signa sunt invisibilium sicut verba sonantia signa sunt rerum.*

3. *Conséquences de cette conception touchant le sacrifice de la messe.* — *a*) La messe n'implique point la présence sur l'autel de la victime jadis immolée.

Entre le symbole qui est le sacrifice visible et la réalité invisible qu'il signifie, Bérenger met toute la distance du ciel à la terre. En effet, le corps du Christ dans sa réalité n'est nulle part ici-bas, mais seulement au ciel jusqu'au jour du jugement; dire le contraire c'est aller contre les prophéties de David, contre les saints apôtres Pierre et Paul, contre les Écritures authentiques. *De sacra cœna*, éd. Vischer, 1834, p. 157 et 149, etc.

On conçoit que, dans cette perspective, la conception traditionnelle qui voit dans la messe une œuvre miraculeuse de transsubstantiation soit ruinée. Bérenger s'insurge contre cette conception défendue par Lanfranc, au nom même de la justice divine. Il est incompatible avec la religion chrétienne d'admettre la disparition du pain et du vin sur l'autel et l'apparition du corps du Christ. P. 91.

Le sacrifice de l'Église, loin de comporter une disparition des éléments par la consécration, entraîne de ce fait une élévation de ces éléments à une dignité nouvelle, celle de sacrement ou symbole salutaire du vrai corps du Christ qui est au ciel : *Omne quod sacretur necessario in melius provehi, minime absumi per corruptionem subjecti.* P. 146 et 248. Le canon de la messe témoignerait dans ce sens, p. 277; si le sacrifice de l'autel comportait à un moment donné la disparition du pain et du vin, le Christ ne serait plus le prêtre selon l'ordre de Melchisédech; il n'offrirait plus vraiment le pain et le vin. P. 125.

Ainsi, les éléments du sacrifice, par le fait de leur consécration, deviennent des objets sacrosaints, porteurs d'une vertu divine, p. 127, 230, significatifs par leur similitude d'un objet qu'ils ne contiennent pas, le corps historique du Christ. Le pain de l'autel est la chair du Christ, comme le Christ est la pierre angulaire : *Panis altaris est corpus Christi, eo locutionis dicitur genere, quo dicitur : Christus est summus angularis lapis.* P. 145, 194. Aussi Bérenger défend-il

comme l'expression de la vérité les mots de Ratramne condamnés à Verceil : *quæ in altari consecrantur esse figuram, signum, pignus corporis et sanguinis Domini.* P. 37 et 43.

b) *Il n'y a qu'une seule oblation au sens absolu.* — Le Christ ne s'est offert véritablement qu'une fois; le sacrifice de l'Église ne peut être qu'un mémorial par rapport au sacrifice passé : *Una est Ecclesiæ hostia et non multæ... quia semel oblatus est Christus, sacrificium vero Ecclesiæ exemplum est sacrificii Christi.* Entendre ces expressions d'un renouvellement par l'Église de l'offrande de la victime présente sur l'autel, jadis immolée au Calvaire, ce serait multiplier le Christ. P. 131 et 191.

Entre les sacrifices de l'Ancien Testament et celui de l'Église, il n'y a d'autre distinction que celle de signes différents; les anciens étaient le symbole d'une chose à venir ; l'immolation du Calvaire, le sacrifice de l'Église est la commémoraison de cette chose. P. 43. Bref le sacrifice de l'Église est un pur mémorial. « Le pain et le vin subsistent après la consécration comme ils existaient avant. Ils sont appelés chair et sang du Seigneur, parce que, célébrés dans l'Église en mémoire de la chair crucifiée et du sang répandu, ils nous rappellent le souvenir de la passion du Seigneur, et en le rappelant nous invitent à crucifier incessamment notre propre chair avec ses vices et ses convoitises. » C'est en ces termes que la théorie est résumée par Lanfranc, *De corp.*, XXII, *P. L.*, t. CL, col. 440.

Dans la logique de cette conception, il n'y a point de place pour une communion réelle au corps et au sang du Christ. Bérenger rejette celle-ci comme un *flagitium* : le sang du Christ nous est proposé dans la communion de la même façon que dans le baptême, *non sensualiter.* P. 222. La communion consiste à se reposer, à se complaire par la foi, par le souvenir dans l'incarnation et la passion du Verbe, *acquiescendo sibi in incarnatione et passione Verbi.* P. 254, 255; p. 223, et aussi p. 71, 248. Il y a dans ces textes non seulement toutes les apparences, comme le dit Heurtevent, mais l'affirmation nette et d'ailleurs cohérente avec l'ensemble du système, d'une communion purement spirituelle, à l'occasion de la manducation du pain consacré qui ne contient point, mais symbolise le corps du Christ. Par cette communion, le fidèle reçoit *veræ naturæ Christi virtutem*, mais non le corps du Sauveur. P. 250. Voir Heurtevent, *op. cit.*, p. 213.

Ainsi Bérenger, tout en conservant certaines manières traditionnelles de parler de la messe, les vide de leur contenu. Il fait du mystère de l'autel un pur mémorial salutaire; par sa conception symboliste, dynamiste, il compromet, bien plus, il détruit la notion traditionnelle de la vérité du sacrifice eucharistique, de l'unité et de l'identité de celui-ci avec le sacrifice du Calvaire.

2° *Réponse des théologiens et du magistère ecclésiastique.* — En face de Bérenger qui prétend s'autoriser de la dialectique, de l'exégèse et de la tradition des Pères pour rejeter ce qu'il appelle l'erreur de Paschase et du vulgaire, l'Église va réagir par la voix des théologiens et le magistère des conciles.

En dehors des auteurs cités plus haut qui firent entendre la réfutation de la première heure, il faut nommer surtout Durand de Troarn, Lanfranc, Guitmond d'Aversa, Alger de Liége, voir EUCHARISTIE, col. 1218, 1228, 1230; Lepin, *op. cit.*, p. 17-20.

Ces auteurs ne se contenteront point d'affirmer la doctrine de la transsubstantiation; à l'erreur de Bérenger qui fait du pain et du vin le seul objet du sacrifice de la messe, ils opposeront l'affirmation traditionnelle de la présence du Christ sur l'autel comme victime du sacrifice eucharistique, et mettront ainsi en meilleur relief la vérité de ce sacrifice. Ils se préoccuperont aussi de déterminer la part qu'il faut faire à l'élément figuratif et commémoratif dans sa célébration.

1. *La vérité du sacrifice eucharistique : Son unité et son identité avec celui de la cène et du Calvaire.* — Dès 1048, *Hugues de Langres* insistait contre Bérenger sur la valeur religieuse de la vérité de la présence personnelle du Christ à l'autel : là se trouve, par un miracle de transformation rapide et invisible, Celui en qui sont toute choses. Il y est comme prêtre, victime, autel et tabernacle. *De corpore et sanguine Christi*, *P. L.*, t. CXLII, col. 1329 et 1332.

Durand de Troarn, comme l'évêque de Langres, est préoccupé de sauvegarder la même doctrine centrale. Dès le début de son *De corpore*, il dénonce le symbolisme de son adversaire. *P. L.*, t. CXLIX, col. 1377. Il lui oppose la doctrine réaliste des Pères, Ambroise, Eusèbe, Bède, *non aliqua phantasmatis vacua imagine*, c. XIX, col. 1405, *non per cassam veritatis figuram*, c. III, col. 1382 D.

Par la parole du Christ, le sang qui nous a rachetés est rendu présent sur l'autel, col. 1397 D. L'oblation de la victime du Calvaire peut être répétée sans préjudice pour l'unité et la vérité du sacrifice rédempteur. La chair du Christ n'a-t-elle pas été deux fois offerte par le Christ lui-même, à la cène et sur la croix, la première fois *in sacramento*, la seconde fois *in pretio?* III, col. 1381.

Par les paroles *Hoc facite*, le Christ n'a-t-il point ordonné de reproduire sur l'autel son oblation : *ut me videre spiritualiter, sentire præsentialiter, habere valeatis indubitanter?* III, col. 1381. Ainsi a-t-il institué l'unique sacrifice chrétien en vue de la propitiation des péchés : *unicum ac speciale instituit sacrificium quo et Deus mundo propitietur et mortalis infirmitas quotidianis eum sceleribus ostendens reconciliationem.* II, col. 1381.

Lanfranc, dans son traité *De corpore et sanguine Domini*, écrit vers 1070, discute avec vigueur les assertions de Bérenger sur le sacrifice eucharistique. Celui-ci avait ainsi décrit la messe : *Sacrificium Ecclesiæ duobus constat, duobus conficitur, visibili et invisibili, sacramento et re sacramenti; quæ tamen res, id est Christi corpus, si esset præ oculis, visibilis esset sed elevata in cælum sedensque ad dexteram Patris usque in tempora restitutionis omnium cælo devocari non poterit*, cité par Lanfranc, *De corp.*, X, *P. L.*, t. CL, col. 421.

L'abbé du Bec retient la première partie de la définition de Bérenger et en tire une conclusion opposée : la *res sacramenti* sur l'autel est inséparable du *sacramentum.* L'objet du sacrifice eucharistique c'est le corps et le sang du Christ présents à la fois au ciel et sur l'autel. *Ibid.*, XII, XIX, col. 422, 435. Penser autrement ce serait aller contre le témoignage de l'Église entière qui atteste la présence du vrai corps du Christ à l'autel et son identité avec celui du Christ au Calvaire. XXII, XXIII, col. 440, 442. L'unité du sacrifice chrétien vient de l'unité de la victime offerte tous les jours et jadis réellement immolée.

Guitmond se fait l'écho des mêmes doctrines dans son *De corporis et sanguinis Jesu Christi veritate in eucharistia libri tres*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1427-1494, surtout l. I, col. 1433 et 1434; l. II, col. 1455, 1459-60; l. III, col. 1473-1474, 1500.

Alger de Liége († 1130) composa son beau traité *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, vers 1120. *P. L.*, t. CLXXX, col. 739-856. On y trouve envisagées et examinées avec beaucoup de finesse les différentes questions qui préoccupent alors les esprits sur le sacrement et le sacrifice de l'eucharistie.

a. Vérité du sacrifice de la messe. — Cette question est étudiée au l. II, c. III : « Pourquoi le sacrifice de l'Église ne consiste-il point dans le seul sacrement

figuratif, ni dans la seule présence réelle du corps et du sang du Christ et pourquoi dans les deux réunis? » Col. 815-821.

La célébration du corps du Christ, répond Alger, n'est point seulement un mémorial vide et une figure. Autrement, la Nouvelle Alliance ne serait point supérieure à l'Ancienne. Le Christ nous apporte la réalité. Col. 816.

b. Identité de victime et de prêtre à la messe et au Calvaire. — Notre sacrifice quotidien est le même que celui par lequel Jésus-Christ s'est offert sur la croix, à raison de l'identité de victime offerte, *quantum ad eamdem veram hic et ibi corporis substantiam.* I, XVI, col. 786. Cette victime à l'autel ce n'est pas seulement le corps naturel du Christ immolé sur la croix, c'est aussi très véritablement son corps mystique. Alger « traduit cette vérité par une formule remarquable : *In altari, Ecclesia concorporalis et consacramentalis est Christo.* L'Église forme avec le Christ sur l'autel un seul corps et un seul sacrement, et par conséquent une seule oblation. » Lepin, *op. cit.*, p. 143; Alger, *ibid.*, I, XVI, col. 789.

Victime du sacrifice, le Christ universel et éternel est aussi le vrai prêtre du sacrifice eucharistique. III, VIII, col. 840, 841. De là l'efficacité de ce sacrifice, même offert par des prêtres indignes.

c. Efficacité des oblations eucharistiques. — Le problème se pose de concilier la vérité, l'efficacité, la multiplicité des oblations quotidiennes avec l'unité, la vérité, la suffisance de l'oblation rédemptrice du Christ. Alger le résout en déduisant la similitude d'effets produits à l'autel et au Calvaire de la présence de la même victime : *prorsus eadem hic et ibi nostræ salutis est gratia; hic et ibi vera, sufficiens et semper necessaria, quia hic et ibi idem verus Christus potens est ad omnia.* I, XVI, col. 787 C. Cette phrase veut être lue à la lumière de celle où il affirme la pleine suffisance du sacrifice de la croix : *Licet enim ejus oblatio in cruce semel suffecerit ad omnium salutem et redemptionem.* Col. 787 B.

Autre problème : celui de la valeur des messes offertes par des prêtres indignes. Peu importe pour la validité du sacrifice que le ministre soit bon ou mauvais, catholique ou hérétique et schismatique; l'essentiel est qu'il opère selon les rites le sacrifice que le prêtre invisible consacre. III, IX, col. 842. Comment alors justifier l'affirmation (alors courante) d'après laquelle le schismatique ne consacre pas le corps du Christ? Cette parole, dit Alger, ne se rapporte pas au corps naturel du Sauveur qui est réellement consacré, mais à son corps mystique intégral, tête et membre, dont le schismatique ne peut produire l'unité. Hors de l'Église, il ne peut s'unir lui-même au Christ et à l'Église, UNIVERSUM *corpus Christi, caput scilicet cum membris, non conficit.* III, XII, col. 847B.

2. *Le caractère commémoratif et figuratif de la messe.* — La vérité du sacrifice eucharistique n'exclut point en lui le caractère de commémoraison et de figure que la tradition lui assigne.

Durand de Troarn reconnaît ce caractère à la cène et au sacrifice quotidien qui la renouvelle : véritable oblation de la chair du Seigneur pour la vie du monde, la cène préfigurait sous un signe sensible, *in sacramento*, l'immolation réelle et efficace, *in pretio*, du Calvaire. *De corp.*, III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1381. « Reproduction de la cène, notre sacrifice quotidien consiste donc lui-même en une figuration rétrospective de l'immolation réelle de la croix. Et qui pourrait nier, accorde-t-il à Bérenger, qu'on appelle à bon droit *similitude* ou *figure* ce qui représente, *repræsentat*, la passion du Fils unique, réalisée une fois pour toutes précédemment? L'auteur en vient à cette formule très remarquable : « Parce que le Christ ressuscité d'entre les morts ne meurt plus, nous proclamons chaque jour sa mort passée, afin d'obtenir par elle plus promptement la miséricorde du Père. Ainsi ce mystère de salut est à la fois *significatif* de la mort du Seigneur et *productif de la réconciliation humaine, mortis dominicæ significativam, reconciliationis humanæ effectivam.* » Lepin, *op. cit.*, p. 105; Durand de Troarn, XI, col. 1392; XVI, col. 1401.

On retrouve chez Lanfranc la même idée d'immolation figurative dans des passages où il commente la lettre à Boniface : « Ainsi lorsqu'est brisée l'hostie, lorsque le sang est versé du calice dans la bouche des fidèles, quelle autre chose est-elle signifiée que l'immolation du corps du Seigneur en croix ? » Lanfranc, *De corp.*, XIII, *P. L.*, t. CL, col. 422-423. « De même que l'immolation de sa chair qui est accomplie par les mains du prêtre est appelée passion, mort, crucifiement du Christ, non pour la réalité de la chose, mais pour la signification du mystère, *rei veritate, sed significante mysterio*, ainsi le sacrement de la foi est la foi. » *Id.*, XIV, col. 423-425.

A l'idée d'immolation figurative Lanfranc joint celle de commémoraison : « Cette mort est proclamée dans le sacrement du corps du Christ en ce qu'elle est célébrée chaque jour par les fidèles en mémoire de sa mort. » *In Epist. I ad Cor.*, col. 194 B.

De l'ensemble des textes de l'abbé du Bec, il résulte que la représentation de l'immolation sanglante se fait à la communion par la fraction de l'hostie et l'effusion du sang répandu dans la bouche des fidèles. C'est l'idée des Pères, *ibid.*, col. 424. Lanfranc semble y ajouter un symbolisme nouveau tiré du fait que la communion a lieu au corps et au sang pris séparément: *Sumitur quidem caro per se, et sanguis per se, non sine certi mysterii ratione. Ibid.*, col. 425.

Guitmond en face des mêmes problèmes et des mêmes objections donne des réponses semblables. La fraction du pain, comme l'immolation du Christ à l'autel, sont des images. *De corp.*. l. I, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1434. L'idée de signe et de figure trouve son application dans la célébration de l'eucharistie, elle est en connexion avec celle de commémoraison de la passion. Ce que saint Augustin appelle signe ou figure, ce n'est pas la nourriture de l'autel, mais la célébration du corps du Seigneur. C'est ce que nous croyons, « car toutes les fois que se fait la célébration du corps du Seigneur, nous ne réitérons pas la mise à mort du Christ, *non iterum occidimus*, mais nous rappelons sa mort dans cette célébration et par cette célébration. La célébration elle-même est une sorte de commémoraison de la passion du Christ. La commémoraison de la passion signifie la passion elle-même. En conséquence, la célébration du corps et du sang du Christ est un signe de la passion du Christ. La célébration de la messe n'est pas la passion même du Seigneur. Elle est par rapport à celle-ci une simple commémoraison significative, *significativa commemoratio.* » *Ibid.* l. II, col. 1455-1456. Ces derniers mots traduisent bien l'idée de Guitmond : celle d'immmolation figurative et commémorative.

Alger reprend la même idée et l'expose avec beaucoup de force. Non seulement il la fait valoir « en mettant en opposition vérité et figure, immolation réelle et immolation imaginaire ou représentative », Lepin, p. 107, mais il ébauche la raison profonde du caractère figuratif du sacrifice eucharistique. Tout d'abord, il explique le fait : « que si notre sacrifice est appelé une copie, *exemplum*, c'est-à-dire une figure ou une image, *figura vel forma*, de celui qui a été offert une fois, ce n'est pas que le Christ soit ici essentiellement autre qu'il était là, mais pour montrer que, sur la croix une fois, et sur l'autel chaque jour, il est offert et immolé d'une façon différente, là dans la vérité de

la passion qui l'a mis à mort pour nous, ici sous une figure et une image de cette passion, figure et image telles que le Christ ne souffre plus en réalité, mais seule la mémoire de sa passion est véritablement renouvelée pour nous chaque jour. » *De sacr.*, I, XVI, *P. L.*, t. CLXXX, col. 786. La passion à l'autel est simplement représentée : *quasi pati repræsentatus*, col. 787 D, *non vero, sed imaginario actu*, col. 788 C, *ipso mysterio significante*. I, XVIII, col. 793 B.

Où se trouve à la messe cette image expressive de la passion? Dans la fraction du pain, redit Alger de Liége après Remi d'Auxerre, Florus et d'autres. I, XIX, col. 795. Mais il va plus loin et pense la trouver aussi dans le broiement du pain, comme dans l'effusion du vin. « Pourquoi, se demande-t-il, la consécration et la communion sous les espèces séparées? — C'est que le Christ lui-même a introduit ce rite dans l'Église, il a consacré et donné à part son corps et son sang pour la division non de sa propre substance, mais du symbole qui devait la représenter; le pain broyé par les dents devant signifier sa chair broyée dans la passion, et le vin répandu dans la bouche des fidèles le sang tiré de son côté. » II, VIII, col. 826 A.

De ce caractère figuratif, il recherche la raison : *Cur visibile sacrificium invisibili Deo fiat?* II, II. *Cur sacrificium Ecclesiæ non constet solo sacramento, vel corpore et sanguine sine sacramento, cur utroque?* II, III. Alger n'en appelle point ici à une notion générale du sacrifice qui impliquerait à titre d'élément essentiel une figure d'immolation; pas plus pour lui que pour ses contemporains le problème de l'essence du sacrifice n'est posé. Il cherche ailleurs sa réponse. L'homme, être corporel et spirituel à la fois, a toujours besoin d'extérioriser son offrande intérieure : le sacrifice visible ne fait qu'exprimer le sacrifice invisible que nous sommes. II, II, col. 815. La célébration du corps du Christ a besoin de figures, autant pour cacher à nos regards le corps et le sang du Seigneur que pour soustraire à ceux des infidèles nos mystères. Les merveilles qui s'accomplissent sous ces signes exercent notre foi comme les miracles qui parfois les découvrent nous la confirment. Car le sacrifice n'a pas pour fin de nous rendre oisifs, mais de nous faire porter des fruits. II, III, col. 819. Nous devons d'ailleurs pour participer à cette immolation, figurative de l'immolation passée du Christ, reproduire en nous la passion du Sauveur, par le crucifiement actuel de notre chair. I, XX, col. 797.

Cette conception traditionnelle du sacrifice eucharistique, fait de vérité et de figures, Alger de Liége, comme les autres antagonistes de Bérenger, la défend au nom des Pères et des théologiens : il faut souligner ici avec Lepin, *op. cit.*, p. 20, la « valeur intrinsèque et la partie considérable de l'information fournie par l'écolâtre de Liége sur l'idée du sacrifice eucharistique ». La synthèse qu'il propose est sans doute la plus riche et la plus harmonieuse qui ait été faite alors des divers éléments de la tradition patristique. Elle intègre aussi bien les idées d'Ambroise sur la conversion substantielle, que celles d'Augustin sur le caractère symbolique de la célébration eucharistique et sur l'oblation du corps mystique. Alger fournit ainsi le meilleur commentaire aux décisions prises contre Bérenger en 1079. De ces décisions, comme de ce commentaire, ressort bien nette la même doctrine : par le mystère de la prière sacrée et des paroles du Sauveur, la messe implique une conversion substantielle qui met sur l'autel, pour y être offert sous les signes de son immolation passée, le corps du Christ identique à la victime du Calvaire et cela, *non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ*. *Profession de foi imposée à Bérenger*, Denzinger-Ban., n. 355.

VII. Résultats acquis a la fin du xie siècle. — Les analyses un peu longues qui précèdent nous permettent de résumer brièvement le mouvement doctrinal qui s'est fait du IXe siècle au début du XIIe et d'en marquer les résultats.

1° *Existence du sacrifice de la messe.* — Il va de soi, pour les premiers théologiens comme pour les Pères, que la messe est le sacrifice de l'Église. Le jour où certains hérétiques cathares rejetteront l'idée de sacerdoce, d'autel et de sacrifice chrétien, ils se verront immédiatement condamnés au synode d'Arras.

Si Bérenger professe de fausses idées sur la messe, il ne rejette point cependant le caractère sacrificiel de celle-ci : elle est pour lui, comme pour l'ensemble de la tradition, le sacrifice de l'Église.

2° *Efficacité du sacrifice de la messe.* — Que la messe contienne la vertu du sacrifice de la croix, nous communique l'efficacité de la rédemption, c'est aussi une vérité qui est admise et soutenue par tous les théologiens de l'époque, même par Bérenger.

3° *Vérité ou réalité du sacrifice de la messe, son unité et son identité avec celui de la cène et de la croix.* — Les premiers théologiens ont reçu de la tradition antérieure l'affirmation de la réalité du sacrifice eucharistique; ils la proclament, nous l'avons vu, dans leurs ouvrages.

Mais cette vérité va subir une éclipse dans certaines âmes, du jour où sera posée la question de la part de vérité et de figure à reconnaître dans le mystère eucharistique. Ratramne, tout d'abord, en faisant de la célébration du corps du Christ un simple mémorial, vide de la présence substantielle du Sauveur, Bérenger en reprenant cette thèse et en attaquant directement la transsubstantiation et la présence réelle, tendent par le fait à ruiner du même coup la vérité du sacrifice de la messe. De même ceux qui, rejetant l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ, cherchent à expliquer l'unité du sacrifice chrétien par l'unité du Verbe omniprésent à toutes les hosties, compromettent à leur tour cette vérité.

En face de ces erreurs ou de ces obscurcissements, Paschase Radbert et Hincmar au IXe siècle, les antagonistes de Bérenger au XIe siècle, établissent la thèse de l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Sauveur et vont, par le fait même, préciser et développer la doctrine de la vérité du sacrifice eucharistique. Ils le feront en insistant sur l'identité du prêtre et de la victime à l'autel, à la cène et au Calvaire.

1. *Le prêtre du sacrifice eucharistique.* — La messe est pour les théologiens de cette époque une œuvre miraculeuse et divine, semblable à celle de l'incarnation et de la création, aux miracles des prophètes, et de l'Évangile : l'action seule du prêtre visible ne peut l'expliquer.

L'auteur de la *Confessio fidei* résume bien la pensée commune en ces mots : « Des yeux du corps, je vois à l'autel un prêtre qui offre du pain et du vin, cependant par le regard de la foi, dans la pure lumière du cœur, j'aperçois le prêtre souverain, le vrai pontife, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'offrant lui-même. » *Confessio fidei*, IV, I, *P. L.*, t. CI, col. 1087.

Mais comment faut-il concevoir l'action sacerdotale que le Christ exerce au cours de la messe? — Certains théologiens, comme Florus, voient surtout cette action du prêtre invisible dans la consécration comme telle, en tant qu'elle est un acte transsubstantiateur, accompli par les divines paroles dans la puissance de l'Esprit-Saint. D'autres, comme Paschase, Hincmar, l'auteur de la *Confessio fidei*, Rémi d'Auxerre, aiment à la considérer dans l'oblation actuelle proprement dite du sacrifice par le Christ lui-même. D'autres, enfin, rapportent plutôt l'oblation eucharistique à l'activité

de l'Église tout entière, qui par ses prêtres offre, sur l'ordre du Christ et avec son pouvoir, le sacrifice du corps et du sang jadis immolés sur la croix. Ainsi Amalaire, Alcuin, Florus, Alger.

Aux yeux des théologiens qui insistent sur l'oblation actuelle du Christ, son activité sacerdotale s'exerce particulièrement au ciel : le sacrifice de la messe leur apparaît comme une réalité divine à double face, l'une symbolique, mystérieuse, celle que nous avons sous les yeux, où le prêtre visible semble avoir la part principale, l'autre où se découvre dans le ciel la réalité du sacrifice chrétien dans l'oblation perpétuelle de la victime du Calvaire. Dans ce sens les premiers théologiens « parlent volontiers de « l'interpellation » toute-puissante du Christ eucharistique, s'offrant à son Père sous le voile du sacrement, comme il le fait à découvert dans le ciel... Au témoignage de l'apôtre, le Christ a été fait à jamais pontife selon l'ordre de Melchisédech, afin d'intercéder pour nous, en s'offrant lui-même à Dieu le Père. Cet accord de notre oblation terrestre à l'oblation du Christ est si essentiel que Paschase s'exprime comme si le sacrifice commençait véritablement d'être offert au *Jube hæc perferri.* » Lepin, p. 132-133.

Hincmar en parlant de cette oblation dira que le Christ céleste offre pour nous un holocauste ininterrompu par le fait qu'il présente au Père la chair qu'il a prise pour nous.

Alger verra signifié, dans la prière *Jube hæc perferri*, le Fils qui dans le ciel offre lui-même le sacrifice au Père, « prêtre, hostie et autel de son oblation ». Même idée dans Adelmann de Brescia, *De euch. sacr. ad Berengarium*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1293.

De la précision ainsi apportée aux textes antérieurs, il résulterait, selon ces théologiens, « que notre sacrifice tient sa valeur propre de l'oblation que le Christ fait au Père de son humanité sainte, marqué d'un certain signe de l'immolation qu'il a voulu subir pour nous ». Lepin, p. 135.

De ces conceptions découlent des conclusions toutes naturelles sur le rôle du prêtre visible. Celui-ci est l'instrument, le représentant visible du souverain prêtre : dès lors la valeur du sacrifice eucharistique est indépendante du mérite personnel du ministre. Le prêtre visible est aussi dans l'oblation même le représentant de l'Église tout entière qui offre par lui et en lui son sacrifice. Cette thèse est plus particulièrement chère aux théologiens d'inspiration augustinienne.

2. *La victime du sacrifice eucharistique.* — Le Christ rendu présent sur l'autel est la victime de l'oblation eucharistique, il n'est produit sur l'autel que pour être offert, immolé à la gloire de Dieu le Père et partagé aux fidèles pour se les incorporer.

Les premiers théologiens du IXe siècle, Alcuin, Amalaire, Florus, l'affirment à l'occasion ; l'identité de victime et l'unité d'hostie à la cène, à la croix et à l'autel est pour eux la raison qui fonde l'identité et l'unité du sacrifice chrétien avec celui de la croix.

Cette thèse deviendra centrale chez Paschase; elle sera de nouveau mise en relief par les adversaires de Bérenger. Les paroles suivantes de Lanfranc la résument : *His testimoniis innotescit quod vera Christi caro verusque ejus sanguis in mensa dominica immoletur, comedatur, bibatur corporaliter, spiritualiter, incomprehensibiliter. De corp.*, XIX, *P. L.*, t. CL, col. 435. Ainsi, grâce à la double controverse du IXe et du milieu du XIe siècle, la thèse traditionnelle de la vérité, de l'unité et de l'identité de la victime de l'autel avec celle de la cène et du Calvaire est proclamée et démontrée avec plus de force que jamais. Elle triomphe facilement de l'erreur de Bérenger, qui voudrait réduire le sacrifice de l'autel à n'être qu'un sacrifice de pain et de vin, pure commémoraison de celui de la croix; elle finit par éliminer l'opinion de ces théologiens qui cherchaient une explication à l'unité du sacrifice chrétien dans l'unité du Verbe omniprésent à toutes les oblations eucharistiques.

Selon la doctrine commune, le corps et le sang du Christ ne sont pas seulement présents sur l'autel; ils y sont réellement offerts. Le mot *d'oblation* revient sans cesse sous la plume des théologiens pour caractériser le sacrifice chrétien.

Le corps et le sang du Christ y sont aussi immolés, mais d'une façon figurative. La victime de l'oblation eucharistique, c'est le Christ mystique tête et membre, c'est-à-dire la société des saints, l'Église faite hostie une avec son Sauveur. Cette thèse augustinienne est chère à Alcuin, Amalaire, Florus ; elle est développée surtout par Alger. Paschase ne la méconnaît point; il l'indique sans y insister. On pourrait la retrouver chez la plupart des auteurs étudiés, elle est traditionnelle.

4° *Caractère figuratif et commémoratif du sacrifice de la messe.* — Tout en admettant la vérité du sacrifice de la messe, les premiers théologiens du IXe au XIIe siècle ont tous reconnu le caractère figuratif et commémoratif de la célébration du corps du Christ. Ratramne et Bérenger n'ont dévié que pour avoir exclusivement mis en relief cet aspect figuratif de la messe.

Si les théologiens de cette époque parlent d'immolation à l'autel, c'est dans le sens d'oblation commémorative et figurative de l'unique immolation réelle du Calvaire. Voir Lepin, p. 98. Les controverses du IXe au XIe siècle donneront seulement l'occasion de préciser cet aspect figuratif de la messe : « Tous déclarent hautement qu'il ne saurait être question d'immolation réelle. Tous unanimement, à la suite des Pères, rangent l'immolation de l'autel dans la catégorie des figures ou des signes, les uns la présentent de préférence comme immolation commémorative, c'est-à-dire figure d'immolation passée, les autres comme immolation mystique : c'est-à-dire figure d'immolation simplement réelle; le plus grand nombre mêlant les deux points de vue d'ailleurs similaires. » Lepin, p. 99. Paschase, nous l'avons vu, ferait exception : il semble bien admettre, comme correspondant à l'immolation figurative qui se voit, une immolation réelle, invisible qui met mystérieurement le Christ sur l'autel à l'état de victime en le faisant notre nourriture.

Quant à savoir en quoi consiste l'aspect figuratif de la messe, nos auteurs répondent à cette question, soit en développant le symbolisme des Pères, en insistant surtout sur la fraction et la communion comme figures d'immolation réelle, soit en suivant le courant créé par Amalaire d'après lequel le canon entier, voire même la messe dans son ensemble, figurent et commémorent la passion du Seigneur.

5° *Les traits essentiels du sacrifice de la messe.* — La question de l'essence du sacrifice de la messe ne s'est pas posée pour elle-même devant les théologiens que nous étudions. On ne les voit point ranger dans une synthèse bien unifiée les sacrifices de la cène, de la croix et du Calvaire en partant d'une définition générale du sacrifice. Ils ont utilisé cependant de préférence la définition transmise par Isidore de Séville et, dans la perspective de cette définition, ils ont regardé comme point central de la messe la consécration, car de la chose profane qu'est le pain et le vin celle-ci fait une chose sacrée le corps et le sang du Christ à offrir en commémoraison de la passion.

L'idée d'oblation est prépondérante chez tous ces écrivains; c'est un trait commun qu'ils reconnaissent à la cène, à la croix et à l'autel. La réalité du sacrifice eucharistique n'est pas seulement liée à la présence du corps et du sang du Christ sur l'autel, mais aussi à

l'oblation en vue de laquelle est produite cette présence. Cette oblation est essentiellement relative à l'oblation centrale du Calvaire. L'immolation réelle ou mise à mort du Christ, n'est aucunement requise pour l'ensemble de ces théologiens afin que la messe soit un vrai sacrifice. Nous en conclurons qu'elle n'est point pour eux essentielle à un vrai sacrifice. En revanche, la commémoraison sensible de l'immolation réelle du Calvaire est bien un trait essentiel qu'ils reconnaissent unanimement dans la messe telle que le Christ l'a instituée. S'ensuit-il que tout sacrifice pour être un vrai sacrifice doive impliquer soit une immolation réelle, soit au moins une immolation figurative? Ils ne le disent point. Ils constatent seulement le fait : au centre de l'économie sacrificielle, il y a l'oblation sanglante du Calvaire; à la cène, il y a oblation de la victime à immoler sur la croix; dans l'Église, il y a oblation de la victime jadis immolée.

Est-il essentiel à la messe que la commémoraison sensible de l'immolation passée soit liée à un acte symbolique précis, censé représentatif de cette immolation? Les théologiens de cette époque ne se posent pas la question *ex professo*. A leurs yeux, si la commémoraison de l'immolation passée est essentielle au sacrifice de la messe, « elle peut être quelque chose de plus large, de plus général qu'une rite particulier, figurant l'acte proprement dit d'immolation ». Lepin, p. 132. Les uns à la suite d'Amalaire la rattachent à l'ensemble du canon, les autres la voient soit dans la fraction, soit dans la communion. Aucun ne semble incliné à chercher cette commémoraison dans la double consécration séparée du corps et du sang du Christ.

En somme les précurseurs de la théologie scolastique ne se sont pas préoccupés de définir les traits essentiels de la messe; ils les ont plutôt décrits, et dans cette description se trouvent enveloppés les éléments d'une définition postérieure.

Dans cette perspective, la messe apparaît essentiellement comme l'œuvre divine du prêtre invisible opérée dans la puissance de l'Esprit par la prêtre visible, organe du Christ et de l'Église. En vertu de l'action efficace des paroles divines, par une merveilleuse conversion du pain et du vin, le corps et le sang jadis offerts en sacrement à la cène, offerts en oblation sanglante et rédemptrice au Calvaire, sont produits sur l'autel pour y être offerts jusqu'à la fin des temps en union avec l'Église, cela en commémoraison figurative de l'immolation réelle du Calvaire. Tel est le vrai sacrifice des chrétiens qui est à la fois, par rapport à Dieu, louange, action de grâces, impétration et propitiation pour les vivants et les morts, par rapport à la cène, reproduction du geste du Christ, par rapport au Calvaire, commémoraison vivante qui représente, continue et applique chaque jour l'oblation rédemptrice en vue de l'incorporation de tous les fidèles au Christ mystique.

VIII. Les débuts de la scolastique : le xiiᵉ siècle. — Au point de vue de la théologie de la messe aussi bien qu'à d'autres points de vue, cette période que nous pouvons arrêter au IVᵉ concile du Latran (1215) constitue une époque de transition; les influences antérieures, liturgiques et patristiques, continuent tout naturellement à se faire sentir; mais à ces influences du passé s'ajoute un effort nouveau dans le sens d'une élaboration rationnelle de la matière traditionnelle.

Liturgistes, canonistes, théologiens polémistes ou didactiques donnent suivant des méthodes diverses leur concours à cet effort dogmatique.

Sans reprendre ici une étude *ex professo* des principales sources d'information qui a été faite à l'art. Eucharistie, col. 1233-1267, on s'efforcera de dégager la doctrine qu'elles contiennent en la considérant avant Pierre Lombard, dans l'œuvre du Maître des Sentences, après l'apparition de cette œuvre jusqu'au concile du Latran.

1° *Avant Pierre Lombard.* — 1. *La messe dans les commentaires liturgiques.* — Au début du xiiᵉ siècle se fait sentir un renouveau liturgique

« Deux ouvrages marquent la reprise de ce mouvement : le *Micrologus*, écrit demeuré longtemps anonyme, attribué généralement aujourd'hui à Bernold de Constance († 1100), et le *De divinis officiis* de Rupert († 1135) abbé de Deutz, près de Cologne, l'un et l'autre traitant d'abord de l'ordinaire de la messe, puis des offices de l'année, tous deux dans la ligne tracée par Amalaire. Du traité de Rupert dérive, semble-t-il, l'ouvrage analogue qu'Honoré d'Autun publia quelques années après sous le titre *Gemma animæ.* » Lepin, *op. cit.*, p. 23.

Comme études spécialement consacrées à une explication liturgique et dogmatique de la messe, il faut citer encore la paraphrase remarquable d'Odon de Cambrai († 1113), *Expositio in canonem missæ*, *P. L.*, t. clx, col. 1053-1070; le *De sacrificio missæ* attribué à Alger de Liége († 1130), *P. L.*, t. clxxx, col. 853-856; la paraphrase en vers de Hildebert du Mans († 1133), *Versus de mysterio missæ*, *P. L.*, t. clxxi, col. 1177-1196; le *Liber de expositione missæ*, mis sous le même nom, col. 1153-1176; le bel ouvrage d'Étienne de Beaugé († 1136), *Tractatus de sacramento altaris*, *P. L.*, t. clxxii, col. 1273-1308; enfin le *De officio missæ*, *P. L.*, t. cxciv, col. 1889-1896. Dans l'ensemble de ces commentaires la messe apparaît surtout comme l'oblation du Christ avec ses membres dans l'unité d'un même corps, en vue de commémorer en le représentant par tout ce qui se passe sur l'autel le sacrifice de la passion. Les commentateurs aiment à envisager cette oblation sous ses différents aspects : ils disent ce qu'est la chose offerte, qui sont les offrants, par quel acte se fait l'oblation sacrificielle, quel en est le but commémoratif et figuratif, et aussi l'utilité.

a) L'objet de l'oblation. — *a. Le Christ, tête du corps mystique.* — Tous les liturgistes, en expliquant le canon, affirment que, par une conversion merveilleuse, la chose offerte sur l'autel est non pas le pain et le vin, mais le Christ lui-même. Ils le font cependant avec des expressions différentes qui cachent des conceptions parfois assez diverses.

Odon de Cambrai trouve, pour exprimer la foi traditionnelle, des mots d'une clarté parfaite : *Solum Christi corpus et sanguis est hostia in omnibus benedicta... hostia quæ Deus est... P. L.*, t. clx, col. 1061 et 1062. De même Étienne de Beaugé : *(Christus) quotidie sine vulnere sacrificatur. Ipse sacrifex est et sacrificium hostia et sacerdos, quia Deus est et homo. P. L.*, t. clxxii, col. 1280 D.

Rupert de Deutz, au premier abord, semble affirmer la même chose lorsqu'il dit : *Non ergo solum panem et vinum quæ corporaliter videntur, sed et... Verbum Dei Filium Dei offert sancta Ecclesia. De div. off.*, l. II, c. ii, *P. L.*, t. clxx, col. 34. Sa conception du sacrifice eucharistique et de son unité à travers le temps et l'espace, est loin d'être cependant la conception traditionnelle; elle se rattache à celle de l'anonyme auteur de la lettre à Égil, à celle aussi de Rémi d'Auxerre. La matière ou substance du sacrifice est pour lui double : faite d'une matière terrestre et d'une matière céleste, d'un côté le pain, de l'autre le Verbe, c'est le pain déifère, *panis deifer*. Col. 35 C, 40 C.

Ce qui fait l'unité du corps eucharistique et du corps né de la vierge Marie, ce qui constitue ensuite l'unité du sacrifice chrétien, c'est le même Verbe qui autrefois a pris un corps dans le sein de la Vierge, et qui en prend un aujourd'hui sur l'autel en assumant le pain.

Sic Verbum Patris carni et sanguini, quem de utero Virginis assumpserat, et pani et vino quod de altari assumpsit, medium interveniens, unum sacrificium efficit. II, IX, col. 40; cf. II, II, col. 35.

Quoi qu'il en soit de la multiplicité des hosties, il y a unité de sacrifice : *Unitas Verbi unitatem efficit sacrificii. Ibid.* Mais, objectera-t-on, le prêtre qui sacrifie ne participe-t-il pas lui-même à une grâce du Verbe? Entre cette participation partielle et la plénitude qui se répand dans le pain il y a, déclare Rupert, une grande différence. *Ibid.* De cette conception toute dynamique de l'objet du sacrifice découle une conception très spéciale de la communion; elle est comme une irradiation sur nous, à travers le pain et le vin de la vraie divinité et de la vraie humanité du Fils de Dieu : *Vivo flumine super panem et vinum confluente tam veram divinitatem, veramque humanitatem Christi in cælo sedentis et regnantis excipimus, quam veram substantiam ignis a sole, supposita crystalli sphæra exigua, fere quotidie mutuare possumus.* II, v, col. 38.

On s'étonne de rencontrer après la controverse bérengarienne une conception aussi équivoque sur l'objet du sacrifice eucharistique. Elle ne pouvait que mériter les critiques de théologiens soucieux de la vérité traditionnelle. Aussi Guillaume, abbé de Saint-Thierry de Reims, releva-t-il justement ce qu'il y avait d'erroné dans cette conception du *corpus sacrificii*, il rappela le fait de la transsubstantiation méconnu par Rupert, dénonça l'impanation qu'impliquait sa théorie, et formula en une lettre, aussi charitable que ferme, la vérité oubliée de l'identité du corps céleste et du corps sacrifié à l'autel. *Epist. ad quemdam mon.*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-345. Ce n'est donc point sans raison que Baronius, Bellarmin, Vasquez et Suarez ont fait écho à ces critiques d'un contemporain de Rupert.

b. Le corps mystique du Christ uni à son chef. — Nos liturgistes interprètent le texte de la messe à la lumière de la tradition augustinienne, et aiment à montrer sur l'autel, à côté de l'oblation du Christ, celle de ses membres. La messe comprend comme élément essentiel la propre et totale oblation du corps mystique.

Honoré d'Autun l'affirme en un langage un peu subtil qui illustre les vues d'Amalaire. Dans le sacrifice grandiose de la société des saints, il distingue différentes sortes d'oblations ou sacrifices : celui des anges et des esprits bienheureux signifié par la préface, celui des innocents, des apôtres, des martyrs, des confesseurs qu'il trouve commémoré dans le canon : c'est sous une forme originale, l'affirmation du caractère universel de l'oblation eucharistique qui a pour but l'union de tous à la tête du corps mystique. *Gemma animæ*, I, LVIII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 561.

De même Isaac de Stella « ramasse dans une vaste synthèse où entrent des éléments assurément fort discutables, mais qui ne laisse pas d'ouvrir sur la messe une perspective grandiose, les divers aspects de ce grand mystère de l'Église, prêtre et victime avec le Christ dans une même oblation qui commence sur l'autel eucharistique et se consomme sur l'autel du ciel ». Lepin, *op. cit.*, p. 144. Isaac de Stella, *Epistola de officio missæ*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1890.

b) Les offrants : le prêtre et les coopérateurs de l'oblation. Les messes solitaires. — *a. Rôle principal du Christ et de l'Église.* — Les liturgistes aiment à rappeler à l'occasion la doctrine du sacerdoce universel du Christ : c'est au Christ mystique uni à la société des saints que revient à l'autel le principal rôle dans l'oblation. De là le rôle secondaire du prêtre visible : il n'est que le mandataire du Christ et de l'Église.

b. Rôle secondaire du prêtre visible et des fidèles. — Puisque le Christ est le vrai prêtre de la messe, peu importe, au point de vue de la validité du sacrifice, la qualité morale de l'instrument qu'il emploie. Tout prêtre catholique, bon ou mauvais, consacre validement. Les simoniaques, à raison de leur foi intégrale catholique, consacrent validement eux aussi. Honoré d'Autun, *Eucharistion*, VI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1253.

Comme l'Église aussi a sa part essentielle dans l'oblation, ceux qui sont séparés d'elle ou en dehors d'elle, les hérétiques, les schismatiques, les gentils ne peuvent faire le sacrement eucharistique. Ainsi Honoré d'Autun, *loc. cit.* Cf. Odon de Cambrai : *Non est locus veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam. Expositio in canonem*, *P. L.*, t. CLX, col. 1061; Étienne de Beaugé, *De sacr. alt.*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1290.

Ces vues qui exigent l'adhésion au corps mystique du Christ pour offrir le corps eucharistique ne cadrent point complètement avec la doctrine plus nuancée de Paschase et d'Alger de Liége. Elles seront éliminées plus tard.

Mandataire de l'Église à l'autel, le prêtre a *normalement* des coopérateurs actifs qui offrent avec lui le corps du Christ : *Offerimus vinum et oblatam, ipsi offerunt mentem sanctam et devotam*, dit Étienne de Beaugé, *ibid.*, col. 1288 D.

Le mode de cette coopération a pu varier au cours des siècles. Jadis les fidèles participaient à l'oblation en offrant la farine pour le sacrifice. Lorsqu'on communia moins, le peuple prit l'habitude d'offrir des deniers au lieu de farine et de pain : *Qui tamen denarii in usum pauperum qui membra sunt Christi cederent, vel in aliquid quod ad hoc sacrificium pertineret.* Honoré d'Autun, *Gemma animæ*, I, LXV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 565. Selon la pratique et l'esprit de l'Église primitive, on ne célébrait point ordinairement la messe sans l'assemblée des fidèles. Pour des causes diverses, le nombre des assistants diminua dans la suite. L'auteur du *Micrologus* rappelle qu'il est extrêmement convenable pour que les prières de la messe gardent un sens, que le prêtre célèbre toujours la messe au moins devant deux assistants. Il appuie cette déclaration d'un décret attribué par lui aux papes Anaclet et Soter. *Micrologus*, II, *P. L.*, t. CLI, col. 979.

Cependant, en se fondant sur le principe que le prêtre à l'autel agit comme représentant de toute l'Église, certains liturgistes de l'époque, comme Pierre Damien, Odon de Cambrai, Étienne de Beaugé, montrèrent que la pratique des messes solitaires n'avait rien d'absurde. Odon commente ainsi les paroles du canon : *Et omnium circumstantium.* « A l'origine on ne célébrait point de messes sans l'assemblée des fidèles; mais dans la suite s'établit dans l'Église et surtout dans les monastères l'usage des *messes solitaires*. Comme il n'y a pas d'assemblée que l'on puisse saluer au pluriel, et comme aussi il n'est pas permis de changer les salutations faites au pluriel, les célébrants se tournent vers l'Église et disent que, dans l'Église, ils saluent les fidèles qui composent l'Église », et peu après, il ajoute : « Selon ce sens, ici par le mot *circumstantes*, on entend tous les fidèles de n'importe quel pays, qui, unis entre eux et au chef suprême, forment un seul et même corps. » *Exposit.*, *P. L.*, t. CLX, col. 1057. Étienne de Beaugé dit très sensiblement la même chose, *De sacr. alt.*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1289.

De ces paroles, résulte clairement que, dans les monastères, on disait parfois la messe sans que personne y assistât, sans même de ministre pour répondre : d'où le nom de « messes solitaires » données à ces offices. Que ce ne fût là qu'une tolérance, « c'est ce que démontrent les décrets canoniques qui, abolissant tout privilège de ce genre, défendent absolument qu'aucun

prêtre dise la messe étant seul et sans quelqu'un qui lui réponde. » Cardinal Bona, *De la liturgie*, t. I, p. 151-155, Paris, 1874.

c) *L'acte essentiel de l'oblation eucharistique.* — Le moment de la consécration est comme l'âme du sacrifice : *Cum ad summi sacramenti verticem, cum ad ipsam perventum est sancti sacrificii mentem, disparet sermo.* Rupert, *De div. off.*, II, VIII, *P. L.*, t. CLXX, col. 39.

La prière *Supplices te rogamus* a pour les liturgistes de cette époque, comme pour leurs prédécesseurs, une importance toute spéciale; elle marque l'acceptation de l'oblation : *Hic oblata, ibi accepta, non mutatione loci..., sed quia Deus est ubique non fit loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane facta caro... Hostiam perferri in sublime altare quod est nisi oblationem nostram conjungi Verbo, uniri Verbo, fieri Deum, et per eam nos in Deum assumi et vota nostra acceptari.* Odon, *Expos. in canonem*, *P. L.*, t. CLX, col. 1067 A.

En dehors de la consécration normale par les paroles de Notre-Seigneur, le *Micrologus*, à la suite d'Amalaire, reconnaît pour le vendredi saint la consécration par contact : *Nam ordo romanus in Parasceve vinum non consecratum cum dominica oratione et Dominici corporis immissione jubet consecrare, ut populus possit plene communicare.* XIX, *P. L.*, t. CLI, col. 989. En rappelant les prières prononcées le vendredi saint sur le corps du Christ, Honoré déclare qu'autrefois était ainsi célébrée la messe apostolique. *Gemma*, III, XCVI. *P. L.*, t. CLXXII, col. 668.

d) *Le but commémoratif et figuratif de l'oblation eucharistique.* — Les liturgistes développent les vues d'Amalaire sur le but commémoratif de la messe. Rupert, *De div. off.*, II, X, *P. L.*, t. CLXX, col. 42.

Le canon entier, d'après le *Micrologus*, commémore la passion du Seigneur. Le prêtre y tient les mains étendues moins pour marquer la dévotion de son âme élancée vers Dieu que pour y signifier l'extension du corps du Christ sur la croix. Les cinq conclusions identiques *per Dominum* font penser aux cinq blessures, et l'inclination profonde du prêtre pendant le *Supplices* rappelle le Christ inclinant sa tête pour mourir. XVI, *P. L.*, t. CLI, col. 987. On retrouve le même symbolisme chez Honoré d'Autun, *Gemma*, I, XLVI, *P. L.*, t. CLXXII, col. 558. De même Rupert, *De div. off.*, II, XII, XV, XVI, t. CLXX, col. 43, 45, 46. Celui-ci insiste surtout sur le caractère représentatif des signes de croix.

« Le symbolisme exposé par Rupert est repris d'un bout à l'autre par Étienne de Beaugé qui se contente de le condenser en formules plus nerveuses et plus pieuses. C'est sans doute sous l'influence de ce symbolisme mystique appliqué à la liturgie, que Guillaume de Saint-Thierry allègue comme signes représentatifs de la passion, non seulement la fraction de l'hostie, mais encore l'ensemble des gestes par lesquels le prêtre prend le corps du Sauveur, l'élève, l'abaisse, *fractio, depositio, et elevatio ejus et cætera.* » Lepin, *op. cit.*, p. 120. Cf. Étienne de Beaugé, *loc. cit.*, XIII-XVII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1287-1301; Guillaume, *De sacramento altaris*, IX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 356.

2. *La messe d'après les canonistes.* — Les grands recueils canoniques de la première moitié du XII[e] siècle coordonnent les témoignages les plus autorisés et les plus significatifs de l'époque patristique et de la première époque théologique.

En distribuant ces témoignages en un certain nombre de chapitres pourvus de titres saillants qui guident les recherches et stimulent la réflexion, non seulement les décrétistes constituent une mine très riche « d'autorités » qui sera exploitée par les théologiens, mais ils fixent en quelque sorte les questions qui seront de préférence traitées dans les écoles.

Tandis que les théologiens de l'âge précédent puisaient leurs documents soit dans les manuscrits des Pères, soit dans des chaînes ou des florilèges, soit déjà dans les recueils de Réginon de Prüm et de Burchard de Worms, ceux de l'âge suivant iront chercher dans les œuvres d'Yves de Chartres et de Gratien une documentation de première importance sur l'eucharistie en général, et le sacrifice de la messe en particulier.

Yves de Chartres († 1116), traite de la messe dans le *Decretum* et la *Panormia.*

La deuxième partie du *Decretum* a pour objet le sacrement du corps du Christ et la messe : *De missa et aliorum sacramentorum sanctitate.* Quelques titres de chapitre ont directement rapport à l'idée de sacrifice; ainsi le c. VI : *Non mentiri eum qui dicit Christum impassibilem et immortalem quotidie in sacramento immolari.* On y montre, surtout d'après l'Épître à Boniface de saint Augustin, qu'il ne peut être question à l'autel que d'une immolation figurative. *Decretum*, II, IV, *P. L.*, t. CLXI, col. 136-140. Ainsi le c. IX, qui définit le sacrifice d'après Lanfranc : *Sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare : id est visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine. Ibid.*, col. 152-160. Ainsi les c. XI-XV qui traitent de la matière du sacrifice. De même le c. XV qui marque la raison d'être de la commémoraison de la passion à la messe.

Plus riche encore, au point de vue de la messe, est la *Panormia.* Les titres suivants mettent bien en relief les questions qui préoccupaient alors les écoles. Ils sont tirés du l. I, *De sacramento eucharistiæ et de celebratione missarum :* c. CXXXVII, *Sacramentum et res sacramenti sacrificium perficiunt;* c. CXXXIX, *Quid significat fractio hostiæ et sanguinis potatio*, (var. *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam reducitur*); c. CXLI, *Carnis et sanguinis comestio et potatio dominicæ mortis est commemoratio ;* c. CXLII et CXLIII, *Quomodo intelligendum est* SEMEL IMMOLATUS EST CHRISTUS ET QUOTIDIE IMMOLATUR? c. CXLIV, *Hostia quæ semel immolata est, in recordatione suæ mortis quotidie offertur*, col. 1075-1077. Il s'agit surtout dans ces chapitres de mettre en relief le caractère commémoratif et figuratif de la messe.

« Quant à la doctrine des Pères, alléguée sur divers points, elle est censée empruntée tout particulièrement à saint Ambroise et à saint Augustin. Mais, sous le nom de saint Ambroise, on trouve cité, c. CXLIV, le célèbre passage du commentaire de l'Épître aux Hébreux que nous savons être de saint Jean Chrysostome. Sous le nom de saint Augustin et avec référence à la lettre de l'évêque d'Hippone à Boniface, on voit reproduit, c. CXLIII, non plus le texte de cette lettre, mais le commentaire qu'en a donné Lanfranc. Comme extrait du livre des *Sentences* d'Augustin publié par Prosper se trouve allégué, c. CXXXIX, un morceau du même Lanfranc. » Lepin, *op. cit.*, p. 29.

Gratien († 1158), dans sa *Concordia discordantium canonum*, traite lui aussi, part. III, dist. II, du sacrifice eucharistique et en expose les sources principales.

Ce sont à peu près les mêmes cadres, les mêmes questions que chez Yves de Chartres. Dist. II, *De cons.*, c. XXXII, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1745 : *Quid sit sacrificium?* c. XXXVII, col. 1748 : *Dum hostia frangitur, passio Christi ad memoriam redit;* c. LI, col. 1755 : *Quomodo Christus sit immolatus semel, et quomodo quotidie immoletur ?* c. LIII, col. 1756 : *Hostia quæ semel oblata est, in recordationem suæ mortis quotidie offertur;* c. LXXII, col. 1767 : *Quotidianum sacrificium non est reiteratio passionis, sed commemoratio.*

Comme à Yves de Chartres, il arrive à Gratien de citer des extraits de Paschase et de Lanfranc sous le nom d'Augustin. Quoi qu'il en soit de l'imperfection de sa critique, sa collection de textes sera « comme

le grenier d'abondance auquel viendront s'approvisionner les siècles suivants ». Lepin, *op. cit.*, p. 70.

3. *La messe chez les théologiens.* — *a*) *Théologie polémique contre les cathares, vaudois et autres sectes hérétiques : Pierre le Vénérable.* — Tandis que Bérenger s'était contenté de nier la vérité du corps eucharistique du Christ, et avait maintenu, quoiqu'en le déformant, le caractère sacrificiel de l'eucharistie, les *partisans de Pierre de Bruys* dans la première moitié du XIIe siècle, en arrivèrent à formuler une erreur plus radicale.

Ils niaient la légitimité de l'oblation eucharistique, en affirmaient l'inanité et l'inefficacité pour les défunts. Sur l'histoire de cette erreur voir art. BRUYS, t. II, col. 1151-1156 et art. EUCHARISTIE, t. V, col. 1239-1243. En les réfutant dans son *Tractatus contra Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 719-850, *Pierre le Vénérable* fut amené à apporter des précisions touchant la définition et la nécessité du sacrifice en général, sa permanence, le caractère relatif et commémoratif du sacrifice eucharistique, son efficacité pour les défunts.

a. Définition du sacrifice. — Pierre le Vénérable décrit le sacrifice comme le signe caractéristique de l'attitude religieuse de l'humanité en face de Dieu, principe et fin de toutes choses. *Cum signo sacrificiorum semper suos Deus ab alienis secreverit, cum divinam servitutem ab humanis obsequiis hoc signo discreverit...* Col. 790 B.

Le sacrifice, en effet, est l'acte par excellence du culte dû proprement et uniquement à Dieu. « Par cet acte, dit Pierre, se trouve signifié que l'homme est le sujet de Dieu seul, qu'au-dessus de lui il ne reconnaît, suivant sa condition originelle, que Dieu comme son seul principe et sa fin suprême, qu'il veut se soumettre à lui et lui obéir, comme à son auteur, à son maître, et à son rémunérateur. L'hommage extérieur sert de signe à la disposition intérieure de l'âme qui ne peut être reconnue que par des signes extérieurs. Ainsi se trouve représentée la sujétion totale de l'homme, corps et âme, à Dieu. » Col. 791 D.

Nous avons ici un développement authentique de l'idée augustinienne du sacrifice. Comme le note M. Lepin, « cette définition met à la base du sacrifice la disposition intérieure de soumission et d'hommage, non un acte extérieur et proprement dit d'immolation. Le sacrifice du Christ lui-même ne consiste pas précisément dans l'acte qui a immolé le Sauveur, mais bien dans sa libre offrande à la mort par obéissance à son Père. » Lepin, *op. cit.*, p. 137. C'est le sens de cette phrase de Pierre : « On dit que le Christ s'est offert lui-même, parce qu'il a donné librement et spontanément sa vie. » Col. 797 A.

b. Perpétuité de l'hommage sacrificiel sous la variété des sacrifices. — En fait, les âmes religieuses de tous les temps ont offert à Dieu l'hommage sacrificiel.

Il ne peut en être autrement, le culte divin, dans ce qu'il a de fondamental, ne peut jamais être périmé dans le monde. Col. 790-795. Seule a varié la forme sacrificielle. Col. 796. L'Église offre sur ses autels pour la rémission des péchés une victime qui l'emporte en excellence sur les victimes de l'Ancien Testament. A la pluralité de ces victimes impuissantes a succédé la victime unique qui suffit à racheter tous ceux qui l'offrent. *Bos, vitulus, aries, agnus... implent altaria Judæorum ; solus agnus Dei altari superponitur christianorum.* Col. 796 B.

c. Relation du sacrifice de l'Église à celui de la croix. — Le sacrifice de l'Église est identique à celui de la croix. Les pétrobrusiens, qui reconnaissent la réalité sacrificielle de la passion, devraient confesser la réalité du sacrifice de l'Église : c'est le même sacrifice offert une seule fois sur la croix par le Christ lui-même, offert sur l'ordre du Sauveur, chaque jour à l'autel par son peuple. Col. 798. L'Église offre pour elle-même celui qui s'est offert pour elle : et ce que le Christ a fait une fois en mourant, elle le fait toujours elle-même en offrant. Col. 789.

d. Le but de l'institution de la messe. — C'est la commémoraison du Christ. Col. 811 D. Aucun homme ne saurait être sauvé qu'en aimant le sacrifice qui le sauve. Le Christ le savait. Aussi a-t-il institué le sacrifice eucharistique qui à la fois signifie son corps et son sang et contient la réalité de ce qu'il signifie : *Ita signum est ut sit tamen idem quod signat*, col. 812 D, tout cela afin « de rappeler plus vivement sa mort, d'exciter plus complètement notre amour, de nous appliquer plus pleinement la rémission des péchés ». Col. 814 B.

Cette commémoraison est figurative. Sans doute elle comporte à l'autel la présence du corps et du sang jadis immolé sur la croix et rappelle ainsi plus vivement que tous les discours le drame du Calvaire, col. 813 ; mais elle n'implique nullement le renouvellement de l'immolation passée, « car, bien que l'on dise du Christ qu'il est immolé dans l'eucharistie, il n'y souffre ni douleur, ni mort comme autrefois. On dit qu'il est immolé, lorsque, demeurant inviolable en lui-même, il est brisé, partagé, mangé à l'autel, car par ces divers signes et d'autres semblables la mort du Seigneur est aussi pleinement que possible représentée, *maxime repræsentatur* ». Col. 812 D. Comment se fait cette représentation? En quelque sorte naturellement, à raison des signes employés. Pour Pierre, disciple de Lanfranc, « la fraction et la communion sont les signes naturels de la passion. Mais cette représentation lui paraît aussi fondée sur une volonté positive de l'apôtre. Si Paul en effet n'a point parlé à l'occasion du sacrifice eucharistique du souvenir de l'incarnation, de la circoncision, du baptême, de la résurrection et de l'ascension, c'est parce qu'il voulait par là montrer dans la mort du Seigneur la plus grande de ses œuvres, celle à laquelle le monde doit la vie et le salut. » Col. 813 A.

e. Utilité de la messe pour les défunts. — Aux négations hérétiques touchant l'efficacité de la messe pour les défunts, Pierre oppose la pensée et la pratique de l'Église. Il fonde la foi chrétienne sur la croyance à la communion des saints, sur le fait que l'Écriture parle de fautes remises dans l'autre vie ; il en appelle au témoignage des Pères, Ambroise, Augustin, Grégoire, Jérôme. Il construit ainsi un traité théologique complet sur la valeur de la messe pour les défunts. Col. 819-847.

b) *Premiers essais de théologie scolastique.* — L'application de la méthode dialectique aux données de la tradition se développe de plus en plus au XIIe siècle, et se révèle soit dans les *monographies* consacrées à l'étude de l'eucharistie, soit dans les premiers essais de *Sommes théologiques*.

a. Monographies. — Parmi celles qui s'intéressent dans une certaine mesure à la question du sacrifice, il faut citer le beau traité de Guillaume de Saint-Thierry, *De sacramento altaris liber*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-366.

L'auteur y défend la présence du corps du Christ à l'autel contre les tendances ultra-spiritualistes de Rupert de Deutz, voir col. 1038, et marque nettement la différence qu'il faut faire entre l'ubiquité naturelle au Verbe et la multilocation miraculeuse du corps du Christ qui se fait là seulement où il y a la rédemption à appliquer. *Sicut enim exigit necessitas salutis humanæ ut adsit ubi opus est, sic etiam exigit ut sic adsit corpus ejus sicut opus est.* II, col. 348 sq. Il insiste, au c. X, sur le caractère mystique et figuratif de l'immolation de l'autel : *Non enim a*

nobis impie occiditur, sed sacrificatur, et hoc modo mortem Domini annunciamus. Col. 358; cf. 362.

On retrouvera la même idée sur le caractère figuratif de la messe dans le fragment de traité attribué à saint Anselme. *Epist.*, IV, CVII, *P. L.*, t. CLIX, col. 257.

Sur les autres écrits de circonstance de l'époque qui peuvent fournir quelques indications sur la messe, voir Lepin, *op. cit.*, p. 24-26.

b. Premières synthèses. — On s'attendrait à voir les auteurs des premières *Sommes* donner à la question du sacrifice eucharistique une belle place dans leur vaste plan d'ensemble. En fait, cette question n'est guère qu'effleurée. Dans l'eucharistie, ils considéraient surtout le point de vue du sacrement.

Ainsi *Hugues de Saint-Victor* († 1141), dans le *De sacramentis*, ne consacre qu'une chapitre très court à la célébration de la messe; c'est un résumé des définitions traditionnelles. *De sacramentis christianæ fidei*, l. II, part. VIII, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 472. Un des disciples de Hugues de Saint-Victor et d'Abélard, peut être *Hugues de Mortagne* (voir M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne*, Louvain, 1924), dans sa *Summa sententiarum*, étudie l'eucharistie surtout comme sacrement. A noter cependant quelques indications relatives au sacrifice de la messe. Après avoir insisté sur la présence de la victime du Calvaire à l'autel, il met en relief le caractère figuratif de la fraction et de la communion par rapport à l'immolation de la croix : *Cum igitur frangitur hostia, dum sanguis de calice in ora fidelium funditur, quid aliud quam Domini corporis in cruce immolatio ejusque sanguinis de latere effusio designatur?* Tract. VI, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 145. En vertu du principe d'après lequel le prêtre à l'autel agit au nom de toute l'Église, l'auteur se rallie à l'opinion de ceux qui affirment l'invalidité des messes célébrées par les excommuniés et les hérétiques manifestes. *Ibid.*, c. IX, col. 146.

Robert Pullus, dans ses *Sentences*, fournit aussi quelques indications sur le sacrifice. Il y traite de la matière du sacrifice, l. VIII, c. II; du caractère figuratif du mélange d'eau et de vin, c. III; de la représentation de la passion à la messe, c. IV. Il prouve c. VI, que l'eucharistie est validement consacrée par des prêtres indignes. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 961, 963, 964, 968.

« Le peu de place donné à l'étude du sacrifice de la messe dans ces premiers essais de théologie scolastique montre clairement que l'attention des écoles n'est pas portée sur ce point... Le dogme du sacrifice n'ayant pas subi d'attaque directe, n'est l'objet d'aucune investigation particulièrement approfondie. » Lepin, *op. cit.*, p. 26.

2° *Pierre Lombard* († 1164). — L'enseignement du Maître des Sentences sur la messe mérite un examen attentif, d'abord parce qu'il est un approfondissement de la pensée traditionnelle, mais surtout parce qu'il se trouve être un écho assez riche de cette pensée et que son influence se fera sentir jusqu'au concile de Trente et au delà.

Comme ses devanciers immédiats, Pierre Lombard donne surtout son attention à l'eucharistie comme sacrement; il n'aborde *ex professo* la question du sacrifice qu'à la dernière page de la dist. XII du livre IV. Il pose ainsi le problème : On demande si ce que fait le prêtre est appelé au sens propre *sacrifice* ou *immolation*, et si le sacrifice est immolé chaque jour ou bien s'il n'a été immolé qu'une fois? La question est complexe et ne va pas sans laisser dans l'esprit une équivoque. Faut-il prendre les deux termes sacrifice et immolation pour synonymes? De l'emploi de ces deux mots distincts et plus encore de l'ensemble de la réponse qui va suivre, il résulte qu'ils ne sont point complètement équivalents.

A la question ainsi posée le Maître répond en montrant qu'il y a dans la messe un sacrifice parce que il y a sur l'autel représentation de l'immolation du Calvaire, et oblation de la victime jadis immolée.

1. *La messe comme représentation du sacrifice du Calvaire.* — « Ce qui est offert et consacré par le prêtre est appelé sacrifice et oblation, parce que c'est la mémoire et la représentation du vrai sacrifice et de la sainte immolation accomplie sur l'autel de la croix. Une seule fois le Christ est mort en croix et y a été immolé en lui-même, mais chaque jour il est immolé dans le sacrement, parce dans le sacrement il est fait mémoire de ce qui a été accompli une fois. » L. IV, dist. XII, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 866. C'est dire que l'immolation réelle du Calvaire est le sacrifice par excellence, que la messe n'est sacrifice que par sa relation essentielle « au vrai sacrifice » accompli une seule fois sur la croix. Elle est un sacrifice relatif, souvenir et image du véritable sacrifice constitué par la mort rédemptrice de la croix. La représentation sensible de l'immolation passée ne consiste point dans une modification sensible qui affecterait le Christ impassible, soit au moment de la consécration, soit au moment de la fraction et de la communion. *Ibid.*, n. 5, col. 865. Pierre Lombard ne voit point encore dans la double consécration l'image expressive de la séparation du corps et du sang qui eut lieu au Calvaire. Si la séparation des espèces l'intéresse, c'est au point de vue de la communion et de l'effet rédempteur signifié. Jésus-Christ, en choisissant le pain et le vin comme éléments du sacrifice, a voulu montrer qu'il a pris la nature humaine tout entière, corps et âme, afin de la racheter tout entière. Dist. XI, n. 6, col. 863.

Il place surtout la représentation sensible de l'immolation du Calvaire dans la fraction et la communion. Dist. XII, n. 6, col. 866.

2. *La messe comme oblation de l'Église.* — Mémorial et représentation sensible de l'unique immolation réelle du Calvaire, la messe n'est point seulement une image de sacrifice. D'accord avec l'ensemble de la tradition, le Lombard reconnaît en elle un sacrifice réel.

Sous l'aspect commémoratif et représentatif de la messe se cache une réalité sacrificielle : l'offrande de la victime du Calvaire. « Le passage si remarquable de saint Jean Chrysostome, reproduit par le Maître des Sentences ne contient pas seulement l'idée d'un rappel de la mort soufferte sur la croix, *recordatio;* il y est aussi question d'une « offrande » de la victime autrefois immolée, *offerimus, offertur.* L'immolation, semble-t-on nous dire, est passée; mais la victime est présente, et son oblation actuelle. Or cette double réalité de la présence de la victime et de son actuelle oblation paraît bien être ce qui constitue *hic et nunc* un vrai et réel sacrifice, malgré qu'on ait une simple image commémorative de l'immolation. » Ces paroles de M. Lepin, *op. cit.*, p. 153, expriment bien la conclusion du Maître des Sentences lui-même : « De là il ressort que ce qui se passe à l'autel est un sacrifice et est appelé ainsi à juste titre. Le Christ a été offert une fois, et il est offert chaque jour, mais d'un manière différente autrefois et aujourd'hui. » Dist. XII, n. 7, col. 866. Le concile de Trente adoptera la même formule. L'identité d'oblation fonde l'identité de sacrifice; de part et d'autre, c'est toujours la même victime offerte. La différence entre le sacrifice de l'autel et celui de la croix réside dans le mode de l'oblation. Sur la croix, le Christ s'est offert lui-même une fois en hostie efficace de rédemption d'une façon sanglante; sur l'autel, nous l'offrons et nous nous offrons conjointement avec lui, victimes d'un seul et même sacrifice non sanglant, dans le but de faire dériver

jusqu'à nous la vertu de la croix. Dist. VIII, n. 4, col. 857; dist. XI, n. 7, col. 864; dist. XII, n. 7, col. 866.

Pierre Lombard, comme Pierre le Vénérable, comme les augustiniens, souligne le rôle actif de l'Église à l'autel : il en tire des conclusions sur la validité de la messe. Au sein de l'Église catholique, quelle que soit la qualité morale du ministre, le sacrifice s'accomplit... *quia Spiritus Sanctus vivificat.* En dehors de l'Église, pour les excommuniés et les hérétiques notoires il ne peut être question de célébrer validement : ceux-ci ne peuvent parler au nom de l'Église. Autre raison : La messe, dit le Lombard, suppose au *Jube hæc perferri* l'intervention des anges; l'hérétique et le schismatique ne peuvent escompter cette intervention : *Ex his colligitur quod hæreticus a catholica Ecclesia præcisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli... tunc non adsunt quando hæreticus vel schismaticus hoc mysterium temere celebrare præsumit.* Dist. XIII, n. 1, col. 868. Cette conclusion erronée sera rejetée par la théologie postérieure.

Tandis que le Maître des Sentences met surtout en évidence le rôle du prêtre comme mandataire de l'Église dans l'oblation eucharistique, il se tait sur les rapports de celui-ci avec le prêtre invisible. Le Christ dans cette perspective apparaît prêtre du sacrifice chrétien, surtout en ce qu'il fait offrir, sur son ordre, par l'Église l'oblation de son corps et de son sang rendus présents sur l'autel par la vertu de ses paroles. L'ensemble de la doctrine est d'inspiration augustinienne.

Conclusion. — La vérité du sacrifice eucharistique est tout à fait indépendante d'une immolation actuelle de la victime offerte. Dépend-elle, du moins, d'une représentation sensible de l'immolation passée? M. Lepin pense que non : l'essence du sacrifice eucharistique, d'après lui, est constituée par autre chose qu'une immolation réelle ou *figurative*, savoir par l'oblation réelle du Christ réellement présent dans le sacrement. *Op. cit.*, p. 156.

C'est, semble-t-il, ne point tenir assez de compte du premier aspect de la pensée du Lombard, selon laquelle la messe est appelée sacrifice, parce qu'elle est la représentation du sacrifice de la croix. Cet aspect n'exclut point le second : celui-ci le complète. Pour notre auteur, comme pour ses prédécesseurs, la messe est une réalité complexe à double aspect, l'un extérieur et visible, l'autre intérieur et invisible, tous deux essentiels. Par son extérieur, pain et vin, fraction et communion, elle est surtout rappel et représentation de la passion; par sa réalité profonde, elle est oblation actuelle; substantiellement identique à celle du Calvaire. L'idée de la messe, telle que l'a décrite le Maître des Sentences, pourrait ainsi se définir : L'oblation par l'Église sur l'ordre du Christ, du corps et du sang du Seigneur, présents sur l'autel sous les signes commémoratifs de l'immolation passée, en vue d'appliquer aux fidèles la vertu de cette immolation rédemptrice.

3° *Les successeurs immédiats de Pierre Lombard.* — 1. *Les liturgistes.* — Durant la seconde moitié du XIIe siècle, plusieurs auteurs traitent de la messe au point de vue liturgique : Jean Beleth vers 1160 dans le *Rationale divinorum officiorum*, c. XXXIV-LII, *P. L.*, t. CCII, col. 43-58; Robert Paululus († 1178), *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, l. II, c. XI-XLI, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 416-438; Pierre le Peintre, vers 1170, *Tractatus de sacrosanctis venerabilis sacramenti eucharistiæ mysteriis*, *P. L.*, t. CCVII, col. 1135-1154; Sicard de Crémone († 1215), *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, l. III *passim*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 89-148. On pourrait citer ici Lothaire de Segni, le futur Innocent III, *De sacrosancto altari mysterio*, *P. L.*, t. CCXVII, col. 774-916. Comme son livre est aussi spéculatif que liturgique, nous l'étudierons plus loin comme un écho de l'enseignement à la fois scolastique et liturgique sur la messe à la veille du IVe concile du Latran.

a) *Conception de la messe.* — Tous ces auteurs mettent en relation le sacrifice de l'autel avec l'immolation sanglante de la croix, mais c'est pour affirmer, à la suite de Pierre Lombard et de la tradition, que l'immolation de l'autel n'est que sacramentelle, représentative, figurative de celle du Calvaire. *Hostia dicta est immolatio quod isthic Christus sacramentaliter immoletur, quod in veritate semel pro peccatis nostris in cruce est immolatus.* Jean Beleth, *Rationale*, c. XLII, *P. L.*, t. CCII, col. 51; Sicard, *Mitrale*, l. VI, c. XIII, t. CCXIII, col. 320.

Robert Paululus, il est vrai, semble faire appel à l'idée de destruction pour éclairer la notion de sacrifice eucharistique. Il divise la messe en trois parties qui représentent comme trois actions ou trois formes du sacrifice. La première va de l'offertoire au *Qui pridie*, c'est l'oblation du serviteur. Elle consiste pour le serviteur qui est l'homme à renoncer au pain et au vin pour l'offrir à Dieu. En offrant ainsi les principaux aliments de sa vie, l'homme semble détruire cette vie, s'immoler, puisqu'il renonce à ce qui la soutient et ne veut désormais tenir que de Dieu ce qui lui est strictement nécessaire. Par cette union personnelle à l'immolation du corps et de l'âme du Christ, il devient participant de la passion. La victime secondaire qui est l'homme s'associe ainsi mystiquement, par l'immolation intérieure que figure le renoncement au pain et au vin, à l'immolation de la victime principale jadis réalisée au Calvaire et figurée maintenant sur l'autel. Ce que l'auteur veut inculquer ici, c'est l'union étroite du peuple chrétien à l'oblation du Sauveur : *panem et vinum offerendo quæ in victu vitæ animalis principalia sunt, seipsos et sua omnia, id est totum suum victum offerre dicantur. De off. eccl.*, II, XXIX, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 430. Cf. aussi col. 428.

Après l'oblation du serviteur, vient l'oblation du corps et du sang du Christ, du vrai et parfait sacrifice que le prêtre terrestre offre dans la vertu d'en haut. C. XXXII et XXXIII, col. 431 et 432. Cette seconde partie du sacrifice trouve son couronnement dans une troisième action qui se fait par la coopération du monde invisible : *Rogat sacerdos per manus angeli sui, videlicet custodis, secum eo sacrificium perferri, ut virtuti sacramenti ipsius communicet, ut per corpus Christi quod in cælo est et de altari visibili in terra suscipitur, ad summam propitiationem Dei perveniat et ei uniri mereatur...*, c. XXXIV, col. 433.

Sicard de Crémone s'inspire d'Amalaire dans son explication symbolique de la messe, et de Rupert dans sa conception de la victime du sacrifice eucharistique. A l'exemple de ce dernier, il distingue une double substance du sacrifice, l'une matérielle et terrestre, *Mitrale*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. CCXIII, col. 116. La substance divine, c'est le Verbe. *Ad prolationem istorum verborum* HOC EST CORPUS MEUM, *panis divinitus transsubstantiatur in carnem; divina enim materialis substantia hujus sacrificii est Verbum quod ad elementum accedens perficit sacramentum; sic Verbum carni unitum efficit hominem Christum. Ibid.*, col. 129 B.

b) *Critique de la consécration par contact; messe des présanctifiés et messe apostolique.* — L'attention que les théologiens de l'époque donnaient de plus en plus à la question du moment précis ou de la forme de la consécration, leur conviction de plus en plus raisonnée que cette forme consiste uniquement dans les paroles : « Ceci est mon corps » devaient amener les liturgistes, à

leur suite, à reviser la vieille conception de la consécration par contact, et à se faire une idée plus théologique de la messe des présanctifiés et de la messe apostolique.

C'est ainsi que, d'après Robert Paululus, les apôtres, ne consacraient pas uniquement par l'oraison dominicale, mais prononçaient auparavant la formule transmise par le Sauveur. *De off. eccl.*, II, XI, t. CLXXVII, col. 416. Jean Beleth rejette expressément la croyance à la consécration par contact. Il accepte la phrase *sanctificatur....* Mais il l'interprète en faisant une distinction que les progrès de la terminologie vont rendre classique. *Sanctifier*, explique-t-il, n'est pas synonyme de *consacrer*. Il faut donc renoncer à croire, quoi qu'en disent certains auteurs, que le vin du calice à la messe des présanctifiés soit changé au sang du Christ : *Est enim differentia inter consecratum et sanctificatum. Consecratum dicitur quod in consecratione, ut ita dicam, transsubstantiatur. Sanctificatum vero est quod per verborum significationem efficitur sanctum sine aliqua transsubstantiatione. Ration.*, c. XCIX, *P. L.*, t. CCII, col. 104 A. Voir Andrieu, *op. cit.*, p. 47 sq.

Jean Beleth sera désormais suivi par ceux qui connaîtront la théologie de l'École. Toutefois pendant longtemps encore la théorie amalarienne subsistera dans des milieux moins éclairés. Mais cette doctrine ne pourra que disparaître avec une meilleure connaissance de la tradition, incompatible qu'elle est avec les principes formulés par les théologiens catholiques sur la forme unique et nécessaire de la consécration eucharistique. Andrieu, p. 54.

c) Témoignage et jugement sur la pratique des MESSES SÈCHES *et* BIFACIALES. — Jean Beleth témoigne de la pratique des *messes sèches* à son époque; il ne la condamne pas : *Neminem debere uno eodemque die duas celebrare missas cum uno sacrificio, vel cum duobus, sed unam cum sacrificio, et* ALIAM SICCAM. *Ration.*, c. LI, *P. L.*, t. CCII, col. 58.

La messe sèche était une messe sans offertoire, ni consécration, ni communion. Elle s'était introduite sans doute pour donner satisfaction à la piété des fidèles qui réclamaient un nombre de messes de plus en plus grand. L'Église, pour empêcher les abus qui se glissaient dans l'usage de la pluralité des messes, avait bien fait des lois restrictives, voir art. BINAGE, t. II, col. 893 et 894. Mais la dévotion indiscrète des fidèles et des prêtres cherchait une compensation à ces restrictions dans la pratique de messes qui contenaient les prières ordinaires de l'office sauf le canon. Plus tard Durand de Mende († 1296) dans son *Rational* décrira ainsi cette sorte de messe : « Personne ne peut célébrer deux messes avec un seul sacrifice, ou une seule messe avec deux sacrifices... Le prêtre peut aussi célébrer une seule messe avec le sacrifice, et une autre sèche. On dit messe sèche, parce que, si le prêtre ne peut pas consacrer parce qu'il a peut-être déjà célébré, ou pour une autre cause, il peut, après avoir pris l'étole lire l'épître et l'évangile, dire l'oraison dominicale et donner la bénédiction; de plus, si par dévotion et non par superstition, il veut dire tout l'office de la messe sans offrir le sacrifice, qu'il prenne tous les vêtements sacerdotaux et qu'il célèbre la messe dans son ordre jusqu'à la fin de l'offrande, passant outre la secrète qui appartient au sacrifice. Mais il peut dire la préface. Cependant, qu'il ne dise rien du canon, qu'il n'ait ni calice ni hostie, et qu'il ne dise, ni ne fasse rien de ce qui se dit ou se fait sur le calice ou sur l'eucharistie. » *Rational*, traduction Barthélemy, l. VI, c. I, n. 23, t. II, p. 12 et 13.

On peut deviner à quels abus pouvait prêter cette pratique utilisée par des prêtres cupides. Pierre le Chantre met en garde ses contemporains contre elle; il montre le vide des messes sèches : *Missa sicca quæ est sine gratia et humore confectionis eucharistiæ non celebratur pro fidelibus. Verbum abbreviatum*, c. XXIX, *P. L.*, t. CCV, col. 106.

La messe sèche fut usitée sur la mer (*missa nautica*) lorsque le mouvement du bateau rendait la célébration de la véritable messe dangereuse ou impossible.

A condition que l'on ne voie dans cette messe qu'une prière et non un sacrifice, la chose en soi n'était point absolument condamnable. D'après Fortescue « les chartreux ont encore un *nudum officium* qui est tout simplement une messe sèche » et, d'après le traducteur de cet auteur, « la bénédiction des Rameaux au missel romain est un exemple classique de messe sèche. Mais la première partie de l'office du vendredi saint n'est-elle pas une messe sèche y compris la prière des fidèles? » Fortescue, *La messe*, p. 252.

Les messes bi- ou trifaciales. — C'est par contre un détestable abus que Pierre le Chantre dénonce avec force dans l'usage des messes doubles ou triples, *missæ bifaciatæ, trifaciatæ.* Elles consistaient en ce que le célébrant disait d'abord deux ou plusieurs fois la messe jusqu'à la préface, et ajoutait une seule fois le canon pour compléter le tout. « Pierre assigne pour principe à cet abus l'avarice de certains prêtres qui, sachant bien qu'il ne leur était point permis de célébrer plusieurs fois dans un jour, imaginèrent cette insertion de plusieurs messes afin de satisfaire à la dévotion de plusieurs personnes qui demandaient qu'on célébrât pour elles, et de toucher ainsi plusieurs honoraires. » Cardinal Bona, *De la liturgie*, t. I, p. 176. Pierre condamne cette pratique comme monstrueuse et contraire à l'institution et à la pratique de l'Église. *Verb. abbrev.*, c. XXIX, col. 104. Voir aussi Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 73-86.

2. *Les théologiens.* — *a*) Les premiers disciples de Pierre Lombard, *Bandinus* et *Pierre de Poitiers* envisagent la messe sous le même angle que le maître, et insistent comme lui sur le caractère représentatif et symbolique de l'immolation de l'autel. « De même qu'une peinture représente ce dont elle est l'image, et de même que l'image reçoit le nom de la chose qu'elle signifie,... ainsi l'immolation eucharistique porte le nom de l'immolation vraie qui n'a eu lieu qu'une fois. » Pierre de Poitiers, *Sentent.*, l. V, c. XIII, *P. L.*, t. CCXI, col. 1256 D.

b) Beaudoin de Cantorbéry († 1190), dans son *Liber de sacramento altaris* est plus original. En recherchant la signification des sacrifices de l'ancienne Alliance, « il donne une interprétation que nous retrouverons plus tard chez un bon nombre de théologiens, et que plusieurs prétendront appliquer au sacrifice en général, au sacrifice de l'eucharistie en particulier ». M. Lepin, p. 160. Cette généralisation, toutefois, est loin de sa pensée.

a. Les sacrifices anciens.— D'après lui, ceux-ci signifiaient trois choses : la faute de l'homme, le châtiment de l'homme, la grâce du pardon. Ils avaient donc surtout un sens expiatoire. L'homme par sa faute était coupable de mort; la loi ne lui demandait point cependant de s'immoler, mais d'offrir le prix de sa rédemption. Par la mort des victimes que l'on immolait en quelque sorte à la place de l'homme, celui-ci se proclamait coupable et digne de mort pour sa faute. *De sacr. alt.*, *P. L.*, t. CCIV, col. 647. L'immolation sanglante des victimes symbolisait ainsi l'idée d'expiation.

b. Le sacrifice du Christ ne tire point cependant sa valeur de la crucifixion elle-même comme destruction; il vaut comme œuvre d'amour : *In illa effusione sanguinis non solum operata est persequentium iniquitas, sed operata est et Salvatoris charitas... Non iniquitas, sed charitas operata est salutem... Hæc Christi charitas in morte Christi fuit violentior quam Judæo-*

um iniquitas,... Tradidit et se Filius, et hoc ex charitate. Ibid., col. 668. Saint Thomas s'inspirera de la même pensée dans sa théologie du sacrifice rédempteur.

c. Le sacrifice eucharistique ne comporte point, enfin, pour lui, de destruction : Baudouin insiste, en se recommandant de saint Augustin commenté par Lanfranc, sur le caractère figuratif de l'immolation de l'autel : *Immolatio hæc non est occisionis, sed significationis et repræsentationis. Ibid.*, col. 772 B. Cet auteur se tient donc, en définitive, comme le remarque M. Lepin, *op. cit.*, p. 161, sur la position très simple de Pierre Lombard et de ses disciples.

c) Innocent III. — Le traité *De sacro altaris mysterio libri sex, P. L.*, t. CCXVII, col. 773-916, de Lothaire de Segni (Innocent III, † 1213) est à la fois, par rapport à la théologie du XIIe siècle, un écho et un reflet, et par rapport à la théologie de l'âge suivant une source souvent consultée. Plusieurs chapitres de cet ouvrage ont un rapport direct au sacrifice de la messe.

L'auteur y insiste sur la part active de l'Église. A la suite de Pierre Lombard, il rappelle que le prêtre offre le sacrifice, non point en son nom propre, mais au nom de toute l'Église. L. III, c. V et VI, col. 843 et 845. « Hors de l'Église, dit-il, on n'offre point validement le sacrifice de la messe. *Extra unitatem Ecclesiæ non est locus offerendi sacrificium unitatis.* C. IX, col. 848 D. Il met aussi en relief cette vérité traditionnelle que le sacrifice rentre dans le culte de latrie et qu'il n'est offert qu'à Dieu seul. C. V, col. 843. Acte d'adoration, il s'adresse également aux trois personnes de la Trinité. C. VIII, col. 847. Il est offert pour tous les fidèles, vivants et défunts, appartenant au corps de l'Église, en vue de leurs biens spirituels et temporels, le tout pour le salut éternel. III, V, VI et VII, col. 843-846.

La consécration en est le cœur et le point culminant, *cor divini sacrificii.* IV, I, col. 851. Innocent III ne songe point d'ailleurs à présenter la double consécration comme une image de la séparation du corps et du sang de Jésus-Christ. Il voit cette image dans les cérémonies liturgiques instituées par l'Église. C'est pour mettre devant nos yeux cette image que l'Église a joint aux paroles de la messe des signes nombreux. Dans le canon les paroles ont surtout trait à la consécration, les signes à l'histoire de la passion. Ainsi les signes qui sont faits après la consécration sur le corps divin du Sauveur, représentent ce qui s'est passé durant la semaine sainte jusqu'à la mort du Seigneur. V, II, col. 888.

Bref, la messe est le mémorial salutaire qui figure, représente, rappelle le sacrifice sanglant du Calvaire, non seulement parce qu'elle est dans ses cérémonies l'image physique de la passion, mais parce qu'elle contient la victime de cette passion et nous en applique les mérites. III, IV, col. 842 et 843; IV, XLIII, col. 883 et 884.

d) Les conciles et les professions de foi du XIIe siècle. — L'Église sans doute n'a point au XIIe siècle à intervenir comme au XIe par une série de réunions conciliaires contre une erreur eucharistique semblable à celle de Bérenger; elle a cependant occasion de toucher à la question du sacrifice de la messe dans les décrets ou professions de foi qu'elle édicte surtout contre les cathares.

Ainsi, au concile de Lombers près d'Albi, en 1176, on rappelle en face de l'hérésie que seul le prêtre a pouvoir de consacrer le corps du Christ, on affirme la vertu toute-puissante des paroles consécratoires, malgré l'indignité du ministre, on déclare que le corps du Christ ne peut être consacré que dans les églises. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 162, 163.

En 1210, le concile de la province de Sens tenu à Paris condamne les amauriciens : ceux-ci, en vertu d'une erreur connexe à leur panthéisme, affirmaient la présence du Christ sous les accidents du pain et du vin avant les paroles de la consécration, qui ne produiraient pas, mais constateraient seulement la présence réelle. *Ibid.*, col. 809.

Un décret synodal d'Odon de Paris implique une décision ferme sur le moment de la consécration et de l'élévation : *Præcipitur presbyteris ut, cum in canone missæ inceperint* QUI PRIDIE *tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant donec dixerint :* HOC EST CORPUS MEUM, *et tunc elevent eam ut possit ab omnibus videri. Ibid.*, col. 682.

En 1208, Innocent III, dans une lettre à l'évêque de Tarragone, mentionne une profession de foi imposée aux Vaudois. Elle vise à la fois l'objet, le prêtre et les conditions de validité du sacrifice de la messe, quelles que soient les dispositions morales du célébrant. Mais celui-ci doit être prêtre, et prononcer avec une intention « fidèle » les paroles traditionnelles. *Epist.*, CXCVI, *P. L.*, t. CCXV, col. 1511.

Enfin la définition portée par le IVe concile du Latran formule et résume nettement la doctrine précisée et défendue par les théologiens de l'époque contre les erreurs bérengariennes et vaudoises, soit au point de vue de la transsubstantiation, soit au point de vue du sacrifice. *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus... Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus.* Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 982. Nous avons là, rappelé dans une incidente, comme en passant, l'essentiel de la doctrine traditionnelle sur la vérité du sacrifice de la messe. La messe est une œuvre divine, *potestate divina*, où le Christ est prêtre et victime tout à la fois. Le ministre humain de ce sacrifice est le prêtre ordonné selon la volonté du Christ.

IX. LES GRANDS THÉOLOGIENS DU XIIIe SIÈCLE. — La longue période qui va du IVe concile du Latran à l'apparition de l'erreur protestante ne connaît point de controverse qui intéresse directement le sacrifice eucharistique.

A la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe, Wiclef et Jean Huss propageront sans doute des erreurs eucharistiques; mais celles-ci viseront surtout la transsubstantiation et n'attaqueront pas directement la messe. Aussi les questions de vérité et d'essence du sacrifice eucharistique ne sont-elles point traitées *ex professo* par les théologiens de cette époque, comme elles le seront plus tard au moment de la controverse protestante. L'attention et l'effort rationnel se portent vers l'exposé précis de la doctrine sacramentelle de l'eucharistie et vers l'interprétation rationnelle de la transsubstantiation; ils ne vont point à établir une synthèse achevée, définitive, qui, à la lumière d'une théorie générale sur la religion et le sacrifice, donnerait une définition précise de la messe.

Les meilleurs théologiens de cette époque se contentent, soit à l'occasion de l'étude des sacrifices anciens, soit dans leur analyse du sacrifice de la croix et de celui de l'autel, de résumer et d'approfondir l'enseignement de leurs prédécesseurs; ils ramassent ainsi les matériaux, posent les bases, tracent les lignes de l'édifice futur beaucoup plus qu'ils ne l'achèvent et ne le couronnent. Parmi les principaux ouvriers de cette œuvre lente d'élaboration théologique, on peut distinguer des précurseurs, puis des chefs d'école.

1° *Les précurseurs.* — Dans ce commencement du XIIIe siècle, si fécond en commentaires des *Sentences* et en œuvres synthétiques encore inédites, on peut signaler quatre précurseurs immédiats de l'Ange de l'École : Alexandre de Halès († 1245), Guillaume d'Auvergne († 1249), saint Bonaventure († 1274), et le bienheureux Albert le Grand († 1280). Voir leurs articles et Lepin,

op. cit., p. 164 et 165. Ils font progresser l'analyse théologique de la messe, soit en approfondissant la notion du sacrifice, soit en précisant l'idée d'oblation et d'immolation eucharistique.

1. *La notion générale de sacrifice.* — Alexandre de Halès s'inspire à la fois de saint Augustin et de saint Isidore de Séville dans sa théorie du sacrifice.

De l'évêque d'Hippone il cite cette définition : *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum seu sacrum signum est. Summa*, IIIª, q. LV, membr. 4, a. 1. A sa suite, il insiste sur le sacrifice intérieur ; de là cette belle formule tirée de saint Augustin : « L'homme consacré au nom de Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est un sacrifice », p. IVª, q. I, membr. 6, a. 2; de là cette distinction d'un double sacrifice dans le mystère de la croix : *Sacrificium Christi ad nostram redemptionem duplex fuit spirituale et corporale. Spirituale fuit sacrificium devotionis et amoris salutis humani generis, quod sacrificium obtulit in mente. Corporale fuit sacrificium mortis quam sustinuit in cruce vel quæ repræsentatur in sacramento.* P. IIIª, q. LV, membr. 4, a. 8, ad 2um. Il reprend aussi la définition d'Isidore de Séville, mais pour la compléter. « Le sacrifice est une oblation qui à la fois devient sacrée par l'offrande et qui consacre *ou sanctifie l'offrant pourvu qu'il soit bien disposé.* » P. IIIª, q. LV, membr. 4, a 1.

Guillaume, évêque de Paris, dira à peu près dans les mêmes termes : sacrifier, c'est offrir pour rendre saint et le don offert, et celui qui offre, et celui pour qui on offre. *De legibus*, c. XXIV, *Opera*, Paris, 1674, t. I, p. 72. « C'est donc l'offrande qui est la raison essentielle du sacrifice; de la chose offerte, elle fait une chose sacrée, en la transférant au domaine de Dieu. » Lepin, *op. cit.*, p. 174. L'idée n'est pas nouvelle; nous l'avons trouvée chez saint Ambroise, saint Augustin et ses disciples; mais elle va prendre, à partir du XIIIe siècle, un relief nouveau dans la théologie de la messe et s'adjoindre plus intimement la considération de sanctification de l'offrant. Cette idée d'offrande va dominer de plus en plus jusqu'à Vasquez. Vacant, *op. cit.*, p. 39.

Alexandre de Halès et Guillaume nous révèlent le sens qu'ils attachent à l'oblation sacrificielle surtout par leur interprétation des sacrifices anciens : « Ceux-ci ont été institués en premier lieu pour le culte et l'honneur à rendre à la divine majesté. En second lieu, parce qu'ils signifient le véritable sacrifice, savoir le sacrifice universel du Rédempteur et le sacrifice spécial de l'âme fidèle. Troisièmement pour donner aux hommes une forte impression de la justice divine, car par cela même qu'ils offraient et égorgeaient des animaux, ils se reconnaissaient dignes de mort. Enfin, ces sacrifices étaient agréables à Dieu, parce qu'ils inspiraient confiance en la miséricorde divine par l'amour de la bonté. Les sacrifices faisaient pour ainsi dire des hommes les commensaux de Dieu, et la commensalité est bien la plus étroite des unions, le plus efficace moyen d'intimité. Aussi, comme Dieu ne pouvait communier à ceux qui lui offraient le sacrifice, envoyait-il parfois le feu du ciel et celui-ci consumait et mangeait en quelque sorte, à sa place, la part qui lui était offerte. » P. IIIª, q. LV, membr. 4, a. 2. Guillaume de Paris expose les mêmes idées en des termes à peu près identique. *De legibus*, c. XXIV, t. I, p. 72. Il insiste sur le sens de l'immolation des victimes comme significatrice de la justice et de la miséricorde divine. « De même que cet animal est entre mes mains et que je peux, à volonté, le tuer ou l'épargner, ainsi nous sommes entre vos mains et par justice vous pouvez nous mettre à mort pour nos péchés, ou nous faire miséricorde. »

Plusieurs théologiens, après le concile de Trente, fonderont sur cette considération toute une théorie du sacrifice-destruction. Il faut remarquer, avec M. Lepin, que Guillaume de Paris, tout comme Alexandre de Halès, « énumère quatre fins du sacrifice : l'adoration, l'action de grâces, l'union. La réparation ou satisfaction à la justice n'en est qu'un élément partiel, non le principal, encore moins l'essentiel ». Lepin, p. 176. Le fait est que l'évêque de Paris ne fait point entrer cette considération dans la définition générale du sacrifice; l'élément essentiel qui constitue d'après lui cette définition, c'est l'offrande.

2. *L'oblation eucharistique.* — *a*) *Son objet.* Le sacrifice eucharistique, pour nos auteurs, consiste essentiellement dans une oblation, l'oblation du Christ jadis immolé, et offert actuellement en union avec son corps mystique sur l'autel. C'est là ce qui le constitue différent de tous les autres symboles salutaires, c'est là ce qui en fait l'efficacité.

a. Elle est l'offrande de Jésus lui-même. — *Collatio gratiæ majoris efficaciæ vel minoris non est causa quare corpus Christi est præsentialiter in hoc sacramento, sed repræsentatio divinæ passionis cum iteratione oblationis qua ipse præsens corporaliter Patri offerebatur; quoniam non posset oblatio iterari, nisi præsens esset in sacramento cujus oblatio in ipso iteratur.* Alexandre de Halès, *Summa*, p. IVª, q. X, membr. 7, a. 3.

Guillaume, de son côté, établit qu'une âme exempte de péché, pleine de vertu, serait un sacrifice parfait, parce qu'elle serait comme un parfum d'agréable odeur, et un brasier de charité offert à Dieu. *De legibus*, c. XXVIII, p. 100. Telle fut l'âme de Jésus sur la croix. *Ibid.*, p. 101. Or, c'est cette même victime jadis immolée qui est offerte par le prêtre à l'autel pour la sanctification du peuple : « De tous les sacrifices que le prêtre peut offrir, Jésus-Christ, prêtre souverain, est lui-même le plus digne d'être agréé de Dieu et de l'apaiser : le Christ est en effet tout consumé des feux de sa charité et pour l'excellence de sa sainteté même très agréable à la majesté divine. » *De sacram. euchar.*, c. II, p. 435. Selon la définition générale du sacrifice, l'oblation du Christ faite à la messe sanctifie tout le peuple chrétien.

« L'oblation de la victime jadis immolée sur la croix reste la seule oblation convenable de la Loi nouvelle », dit saint Bonaventure, *Breviloquium*, art. VI, c. IX, édit. de Quaracchi, t. V, p. 274 *a*. En tant que la messe contient cette oblation, elle est un mémorial vivant. *Comm. in Lucam*, c. XXII, n. 27, t. VII, p. 547.

Albert le Grand insiste lui aussi sur l'offrande eucharistique de Jésus-Christ à Dieu, mais surtout en la distinguant de l'état d'immolation où Jésus a été constitué sur la croix par l'iniquité des Juifs. Il le fait en répondant à la question classique : Est-ce que le Christ est immolé en chaque sacrifice? « Le Christ, dit-il, est très véritablement immolé chaque jour en ce sens qu'il *est offert en sacrifice.* Car l'immolation signifie l'acte d'oblation du côté de la chose offerte, et le sacrifice signifie le même acte du côté de l'effet produit. D'où, comme du côté de la chose offerte, l'oblation jadis faite demeure toujours capable d'être renouvelée, en renouvelant l'acte de cette oblation nous immolons et sacrifions toujours. Il n'en va pas de même de la crucifixion. Celle-ci ne signifie point l'acte d'oblation du côté de la chose offerte, mais plutôt l'horrible forfait des Juifs, et il n'y a pas lieu de le renouveler. On comprend dès lors dans quel sens notre immolation n'est pas purement représentative, mais réelle. L'immolation vraie implique deux choses : une chose immolée et son oblation. L'oblation n'est pas purement représentative, mais renouvelée en toute vérité; pour la mise à mort et la crucifixion il n'en va pas de même; elle n'est que rappelée, que figurée. » *In IVum*, dist. XIII, a. 23, édit. Vivès, Paris, 1894, t. XXIX, p. 369.

Le sacrifice de la messe ne consacre pas seulement l'offrande mais sanctifie ceux pour lesquels il est offert. Par rapport aux sacrifices anciens, Albert appelle la messe « le seul sacrifice de vérité, parce que seule elle produit et contient en elle-même par la grâce du corps et du sang de Jésus-Christ ce qu'elle signifie, et parce que seule elle renferme la source d'une abondante sanctification. » *De sacram. euchar.*, dist. V, IV, t. XXI, p. 350.

b. Le sacrifice eucharistique est aussi l'offrande du corps mystique du Christ. — C'est la pensée de tous nos auteurs.

Albert le Grand la fait valoir tout spécialement. « C'est encore la merveille du plan divin, dit-il que l'hostie de notre sacrifice ne fasse qu'un avec ceux pour qui elle est offerte, car en s'offrant à son Père, le Christ offre tous ceux dont il a pris la nature, qu'il a purifiés de son sang et qu'il s'est incorporés. » *De sacram. euchar.*, dist. V, III, t. XXI, p. 90.

A la suite de Cyprien et de ses successeurs, avec ses contemporains, Albert rappelle dans ce sens le symbolisme du pain et du vin : c'est cette idée mère de l'union de l'Église à l'oblation du Christ qu'il montre impliquée dans les prières de la messe. Ainsi voit-il dans les trois prières du début du canon ce qu'il appelle une triple communion de l'Église à la victime offerte, dans l'élévation non seulement l'offrande du corps du Christ, mais aussi l'offrande de tous ceux qui lui sont unis, dans la prière *Jube hæc perferri*, cette demande « que l'Église militante, corps mystique du Christ, étant unie à ce vrai corps qui est contenu dans le sacrement, monte vers l'autel de la majesté divine pour lui être offerte dans la gloire, comme elle est offerte ici dans la grâce du sacrement. » *Id.*, dist. VI, I, n. 6, p. 103; voir Lepin, *op. cit.*, p. 181 et 182.

On comprend que, dans cette perspective, la communion joue un rôle très important dans le sacrifice puisqu'elle réalise parfaitement l'incorporation de l'Église à son chef. Elle est, selon Alexandre de Halès, « le complément du sacrifice ». *Summa*, p. IV^{a}, q. I, membr. 2, a. 4. Telle est l'oblation sacrificielle qui sera offerte ici-bas aussi longtemps que durera le monde ; d'ailleurs, selon la doctrine augustinienne, Alexandre ajoute : « Ce sacrifice demeurera au ciel, là où ne cessera pas l'action de grâces; là se perpétuera l'universel sacrifice qu'est l'assemblée des saints, offerte par le grand prêtre à Dieu le Père. » P. IV^{a}, q. I, membr. 6, a. 2.

c. Le prêtre. — Le prêtre principal de la messe c'est le Christ. Mais, tandis que Guillaume et Albert le Grand aiment à voir à la messe principalement l'office du Christ, Alexandre de Halès préfère, à l'exemple de Pierre Lombard, montrer le Christ « offert » par l'Église, c'est-à-dire par le prêtre au nom de l'Église. Tel est aussi le langage habituel de saint Bonaventure. Lepin, *op. cit.*, p. 180.

Le prêtre visible a un rôle dépendant et subordonné à l'autel. De sa dépendance à l'égard de l'Église Guillaume d'Auvergne tire une conclusion contestable : les apostats et les hérétiques ne consacrent pas validement, *nihil agunt ex parte Ecclesiæ catholicæ cujus neque nuntios, neque ministros se gerunt, neque ex parte perfidæ factionis. De sacram. ordinis*, c. VI. En quoi il ne fait que rester fidèle à une opinion depuis longtemps reçue. Voir M. de la Taille, *Mysterium fidei*, c. VI, p. 395-425. Albert le Grand au contraire, *In IV*^{um}, dist. XIII, q. XI, a. 30, et saint Bonaventure, *In IV*^{um}, dist. XIII, a. 1, q. I, vont faire prévaloir le principe que tout prêtre consacre validement s'il en a l'intention et observe la forme de l'Église.

d. La valeur. — L'oblation eucharistique n'a qu'une valeur dérivée de l'oblation du Calvaire; mais elle possède toute l'efficacité de celle-ci. Du premier point de vue, Alexandre de Halès dira : « L'immolation de la passion a été plus excellente que celle de l'autel »: du second, il ajoutera : « L'oblation de l'autel doit avoir une efficacité aussi grande que celle de la croix, puisqu'elle tire son efficacité de celle-ci. » *Sum.*, p. IV^{a}, q. X, membr. 7, a. 3.

Guillaume de Paris voit dans l'immolation du Calvaire le paiement du prix du rachat du monde entier, dans l'oblation quotidienne de l'hostie qui nous a rachetés l'application de ce prix à ceux-là seuls que le Prêtre éternel veut gratifier de ce don. *De sacram. euchar.*, c. V, t. I, p. 427 *b*.

e. L'immolation eucharistique. — Comme leurs prédécesseurs, les précurseurs de saint Thomas sont d'accord à reconnaître que l'immolation du Christ dans l'eucharistie est d'ordre figuratif. Ainsi Alexandre de Halès. *Sum.*, p. IV^{a}, q. X, membr. 8, a. 1.

Albert le Grand écrit, il est vrai : *Immolatio nostra non tantum est repræsentativa sed immolatio vera id est rei immolatæ oblatio per manus sacerdotum, In IV*^{um}, dist. XIII, q. XI, a. 23, t. XXIX, p. 371. Il parle de *spiritualis mactatio et immolatio*; il dit : *Devocamus ad aram Ecclesiæ omni die mysterialiter mactandum et immolandum manibus sacerdotum. De sacram. euchar.*, dist. VI, tract. I, c. I, n. 3, t. XXI, p. 93. Mais le contexte nous révèle que l'immolation vraie, l'immolation mystérieuse, la mise à mort spirituelle de la messe ne comporte rien autre chose que l'oblation de la victime jadis immolée, sous un signe représentatif de la passion.

Nos théologiens sont moins unanimes dans la désignation des signes sensibles qui figurent l'immolation passée. Alexandre de Halès cherche ces signes dans la consécration, particulièrement dans la consécration du sang. « Pourquoi, se demande-t-il, le sacrement de l'eucharistie est-il consacré sous deux espèces? Il y en a, dit-il, plusieurs raisons. La première est le double motif de l'institution de ce sacrement. Il a été institué d'abord pour l'accroissement de la charité, et cela est signifié par le sacrement du corps du Christ sous l'espèce du pain... En second lieu pour la mémoire du bienfait de la rédemption laquelle s'est accomplie par l'effusion du sang du Christ. » *Sum.*, p. IV^{a}, q. X, membr. 2, a. 2. Ainsi la consécration du sang est-elle mise en rapport symbolique avec la passion du Sauveur. Il ne s'agit point ici de montrer dans la séparation comme telle des deux espèces l'image de la séparation du corps et du sang du Christ, mais de présenter la consécration du vin comme une image du sang répandu. A la suite de saint Grégoire, de Lanfranc, Alexandre voit le signe de l'acte même d'immolation dans la communion « Lorsque l'hostie est rompue, lorsque le sang coule du calice dans la bouche des fidèles, qu'est-il signifié, sinon l'immolation du corps du Christ en croix et l'effusion du sang de son côté. » *Sum.*, p. IV^{a}, q. XI, membr. 2, a. 4.

Albert le Grand expliquera la présence d'un double élément sur l'autel par la nécessité de figurer l'alimentation spirituelle complète. *De sacram. euch.*, dist. VI, tract. II, c. I, p. 102. Comme signe représentatif de la passion, il signale seulement l'élévation de l'hostie : « Par ce signe est rappelé sans cesse à notre souvenir comment il a été élevé sur la croix et a attiré tout à lui. » *Id.*, dist. VI, tract. I, n. 3, p. 93.

En résumé, les précurseurs de saint Thomas s'accordent à trouver le trait essentiel de la messe dans l'oblation du corps et du sang du Christ jadis immolé. « Fermes sur le caractère purement figuratif ou commémoratif de l'immolation du Christ à l'autel, ces théologiens paraissent aussi incertains que leurs devanciers de ce qui constitue à la messe cette figuration ou commémoraison sensible. » Lepin, *op. cit.*, p. 166.

2° *Les chefs d'école de la théologie et de la liturgie.* — La seconde moitié du XIIIe siècle, l'âge d'or de la scolastique, voit fleurir deux chefs d'école dont l'influence fut immense, saint Thomas († 1274) et Duns Scot († 1308). A côté d'eux vers la fin du siècle paraît un grand liturgiste qui lui aussi, dans son domaine, exerça sur les âges suivants une maîtrise incontestable.

1. *Saint Thomas d'Aquin.* — En ce qui concerne l'eucharistie, il est surtout le théologien de la transsubstantiation, et le poète de l'office du très Saint-Sacrement; du sacrifice de la messe, il ne s'est occupé qu'en passant. Mais ce qu'il en a dit résume avec bonheur l'enseignement traditionnel, porte la marque de la précision et de la clarté de son génie, et de plus offre un thème très suggestif aux théologiens qui l'ont suivi.

On trouvera sa pensée sur le sacrifice de la messe exprimée surtout dans son commentaire de la Ire Épître aux Corinthiens, dans celui des *Sentences*, et dans la *Somme théologique*. Pour la saisir, on peut analyser d'abord son enseignement direct sur le sacrifice eucharistique, l'interpréter ensuite à la lumière de sa doctrine sur le sacrifice en général et sur les sacrifices historiques en particulier.

a) Enseignement direct sur le sacrifice eucharistique. — La pensée de saint Thomas sur la messe gravite autour des deux idées suivantes : l'idée de représentation ou de commémoraison de la passion d'une part, l'idée d'oblation d'autre part. En cela saint Thomas continue le point de vue complexe de Pierre Lombard.

L'eucharistie, dit-il, a le caractère de sacrifice, parce qu'elle est une représentation ou une commémoraison de la passion du Seigneur dans laquelle fut le vrai sacrifice : *Hoc sacramentum habet triplicem significationem : unam quidem respectu præteriti in quantum est commemorativum dominicæ passionis in qua fuit verum sacrificium et secundum hoc nominatur sacrificium.* IIIa, q. LXXIII, a. 4, corp. et ad 3um; et q. LXXIX, a. 7.

L'eucharistie a aussi le caractère de sacrifice en tant qu'elle est offerte : *Hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum : sed rationem sacrificii habet in quantum offertur; rationem autem sacramenti in quantum sumitur. Ibid.*, q. LXXIX, a. 5.

a. La messe est une représentation de la passion. — Saint Thomas recherche à quel titre elle l'est et comment.

α) *A quel titre ?* — Elle l'est doublement, comme image expressive de la véritable immolation réalisée au Calvaire, et comme participation aux fruits de cette immolation.

Elle est d'abord l'image expressive de la passion. « Selon la parole de saint Augustin à Simplicianus, on a coutume de donner aux images les noms des objets qu'elles représentent : ainsi en contemplant un tableau ou une fresque nous disons : voilà Cicéron et voici Salluste. Or la célébration de ce sacrement, on l'a dit plus haut, q. LXXIX, a. 1, est une image représentative de la passion du Christ qui est la vraie immolation : *Imago quædam est repræsentativa passionis Christi, quæ est vera ejus immolatio.* C'est pourquoi la célébration de ce sacrement est appelée immolation du Christ. De là ce que dit saint Ambroise sur l'Épître aux Hébreux : « Dans le Christ a été offerte une seule fois l'hostie qui a puissance pour nous sauver à jamais. Et nous donc, n'offrons-nous pas tous les jours? Oui, mais en souvenir de sa mort. » IIIa, q. LXXXIII, a. 1. De ce point de vue la messe est figurative de l'immolation du Christ comme les sacrifices anciens.

Mais elle est de plus une participation aux fruits de l'immolation du Calvaire. La messe est aussi appelée immolation « sous le rapport de l'effet de la passion du Christ, en ce que par ce sacrement nous sommes faits participants du fruit de la passion. De là ce qui est dit dans une secrète d'un dimanche : « Chaque fois qu'est célébrée la mémoire de cette hostie, s'exerce l'œuvre de notre rédemption. » Sous le premier rapport, on peut dire que le Christ était immolé même dans les hosties figuratives de l'Ancien Testament. Mais sous le second rapport, il est propre à ce sacrement que le Christ soit immolé dans sa célébration. » *Ibid.*

β) *En quoi consiste à la messe cette représentation commémorative de la passion ?* — Tandis qu'Albert le Grand n'avait cherché ce rappel figuratif que dans l'élévation, et avait critiqué avec force le mouvement allégorique venu d'Amalaire jusqu'à lui, voir Ad. Franz, *op. cit.*, p. 470-473, saint Thomas, à la suite d'Amalaire, d'Innocent III, et de ses successeurs, cherche dans l'ensemble des cérémonies de la messe comme un tableau de la passion. Tout en effet à la messe concourt à nous donner de la passion une vive impression; les paroles prononcées, les gestes, la matière du sacrifice, le prêtre, l'autel, le calice. Les *paroles* n'évoquent point évidemment les gestes des Juifs à l'égard du Christ : le Sauveur n'est point crucifié à l'autel; elles rappellent seulement les actes de Jésus-Christ vis-à-vis de son Père; l'oblation sacrificielle, voilà ce qui dure, car l'hostie offerte est éternelle; elle a été offerte jadis par le Christ, elle est offerte maintenant par ses membres. *In IVum*, dist. XII, *exp. textus.* A côté des paroles, les *gestes* eux aussi sont représentatifs : ainsi les multiples signes de croix faits sur l'hostie et le calice, les inclinations, l'extension des bras après la consécration, tous ces symboles sont expliqués d'après la tradition allégorique, non seulement dans les écrits de jeunesse, mais dans la *Somme*, IIIa, q. LXXXIII, a. 5. Saint Thomas résume l'explication des signes de croix par ces mots qui marquent bien la relation profonde de la messe au calvaire : *Potest autem brevius dici quod consecratio hujus sacramenti et acceptatio hujus sacrificii et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, et ideo ubicumque fit mentio de aliquo horum, sacerdos cruce signatione utitur. Ibid.*, ad 2um.

La double matière du sacrifice, d'abord en elle-même, et aussi dans son oblation, dans sa consécration et à la communion, évoque elle aussi la passion : *Oportuit ergo ad dominicam passionem repræsentandam, seorsum proponi panem et vinum; quæ sunt corporis et sanguinis sacramentum. Catena aurea in Matth.*, XXVI, 8. Même idée, IIIa, q. LXXIV, a. 7, ad 2um; voir aussi *In IVum*, dist. XI, q. II, a. 1 : *Et ideo separatim in hoc sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existenti.*

Saint Thomas déclare cependant, comme le remarque M. Lepin, cette représentation réalisée plus essentiellement dans la consécration, en tant que le corps et le sang du Christ y apparaissent rendus présents séparément l'un de l'autre. Lepin, *op. cit.*, p. 186. Il s'agit bien, en effet, de la consécration comme telle, comme partie précise et distinctive de la messe, dans les textes suivants : *Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari.* IIIa, q. LXXX, a. 12, ad 3um; q. LXXVI, a. 2, ad 1um : *Hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis sanguinis fit mentio de ejus effusione.* Le calice représente le sang à l'état répandu et séparé. IIIa, q. LXXXIII, a. 2, ad 2um.

L'importance reconnue à la double consécration comme image expressive de la séparation du corps et du sang du Christ, n'empêche pas le Docteur angélique de montrer dans le rite de la fraction et dans celui

de la communion sous les deux espèces une image de la passion. IIIª q. LXXVII, a. 7; q. LXXIV, a. 1 : *In hoc sacramento quod est memoriale dominicæ passionis, seorsum sumitur panis ut sacramentum corporis, et vinum ut sacramentum sanguinis.*

L'autel lui-même, tout comme la célébration de l'eucharistie dans son ensemble, fait penser à la passion. *Sicut celebratio hujus sacramenti est imago repræsentativa passionis Christi, ita altare est repræsentativum crucis ipsius, in qua Christus in propria specie immolatus est.* IIIª, q. LXXXIII, a. 1, ad 2um.

De même le *prêtre visible* ne fait que figurer le prêtre insivible au nom et dans la vertu duquel il consacre. C'est ainsi que le Christ est à la messe *quodammodo,* prêtre et hostie. IIIª, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um. Ainsi donc, la représentation sensible de la passion est attachée à l'ensemble de la messe, mais plus particulièrement, à la consécration. A raison de ce caractère figuratif, la messe est appelée, est dite un sacrifice, elle possède la raison essentielle de sacrifice. Ce n'est là cependant qu'un aspect de l'eucharistie.

b. La messe est une oblation sacrificielle — On peut affirmer sans crainte, avec M. Lepin, *op. cit.*, p. 189, qu'aux yeux de saint Thomas, l'oblation tient une place nécessaire et importante dans le sacrifice de la messe. Cela résulte de la façon dont le saint Docteur parle de l'objet, du prêtre et de la valeur de l'oblation eucharistique.

α) *L'objet de l'oblation.* — Au commencement de la messe, pour saint Thomas, comme pour la liturgie, il y a tout d'abord l'offrande matérielle du pain et du vin qui est nôtre avec sa faiblesse, et qui est destinée à devenir le corps du Christ par la consécration. De ce point de vue de l'oblation initiale le docteur angélique parle du vin qui est offert à part; par là s'explique ce qu'il dit de l'offertoire : *Sic igitur, populo præparato, consequentur acceditur ad celebrationem mysterii, quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur et sumitur ut sacramentum. Unde primo peragitur oblatio, secundo consecratio materiæ oblatæ, tertio ejusdem perceptio.* IIIª, q. LXXXIII, a. 4. Il oppose ici l'offertoire, partie de la messe où se fait l'oblation sacrificielle à la consécration et la communion, qu'il met plutôt en rapport avec le sacrement. Mais, remarquons-le, il ne s'agit ici que d'un aspect, l'aspect initial, visible du sacrifice. Sous cet aspect il y a la réalité invisible, l'oblation principale de la victime du Calvaire : *Sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit.* IIIª, q. LXXX, a. 12, ad 3um; il y a l'unique hostie du Nouveau Testament qui fonde l'unité de sacrifice. IIIª, q. LXXXIII, a. 1, ad 1um. A quel moment précis s'accomplit cette offrande principale de la victime ? Saint Thomas ne semble point préoccupé de résoudre cette question. Sans doute il écrit : *Hoc sacramentum perficitur in consecratione eucharistiæ in qua sacrificium offertur.* IIIª, q. LXXXII, a. 10. Mais, comme le contexte l'indique, par consécration notre auteur entend plutôt ici l'acte de confection du sacrement dans son ensemble que le moment précis, que la partie centrale de la messe opposée aux autres parties. *Consecrare* entre ici en parallèle avec *baptizare;* il est pris par saint Thomas comme synonyme de *celebrare. Abstinere a consecratione* équivaut à *a celebratione abstinere.* La confection du sacrement est ici opposée à l'usage du sacrement. La préoccupation ne va donc point à déterminer le moment précis où s'opère à la messe le sacrifice, mais à montrer la nécessité qui s'impose au prêtre non chargé d'âmes de célébrer quand même, car s'abstenir de consacrer, c'est-à-dire de célébrer, serait par le fait s'abstenir du sacrifice. Pourquoi? Parce que c'est dans la consécration, c'est-à-dire dans la confection du sacrement qu'est offert le sacrifice. De là, on conclura seulement que l'oblation du sacrifice est inséparable de la confection du sacrement. Ce n'est qu'indirectement, du fait que, pour saint Thomas, le moment essentiel de la confection du sacrement se trouve dans le moment précis de la consécration, que l'on déduira que l'oblation principale du sacrifice a lieu à ce moment. Saint Thomas laisse d'ailleurs entendre qu'au *Supra quæ propitio,* le sacrifice est accompli : *Petit hoc sacrificium peractum esse a Deo acceptum.* IIIª, q. LXXXIII, a. 4.

Enseigne-t-il à la suite de saint Augustin et de ses disciples l'offrande de l'Église à côté de celle du Christ dans le sacrifice de l'autel? Il faut reconnaître tout au moins que, si le saint Docteur fait allusion à cette doctrine, il n'a point mis dans une lumière aussi vive que ses prédécesseurs augustiniens cette vue traditionnelle et liturgique. En commentant les prières qui concernent à la messe l'union de l'Église et du Christ, il est plus préoccupé de présenter cette union comme un effet du sacrement que comme une matière de l'oblation sacrificielle, q. LXXIV, a. 1, 6.

β) *Le prêtre de l'oblation.* — Le Christ n'est point seulement offert comme hostie sur l'autel; il est d'une certaine façon le prêtre de l'oblation eucharistique. Le sacrifice de l'autel n'est point autre en effet que le sacrifice de la croix, il en est la commémoraison : *Sacrificium quod quotidie in Ecclesia offertur non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio, unde Augustinus dicit, in l. X, De civitate Dei, c. XX : « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio, cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »* IIIª, q. XXII, a. 3, ad 2um. Comment concevoir ce rôle sacerdotal du Christ à la messe? Faut-il considérer son oblation comme simplement virtuelle, en tant que l'intention et le mérite de son sacrifice historique continuent à valoir devant Dieu, à la façon d'un acte moral unique jamais rétracté, ou bien peut-on la concevoir comme actuelle, c'est-à-dire comme un acte nouveau répétant le premier? Saint Thomas, en fait, ne dit expressément nulle part qu'à l'autel le Christ *s'offre actuellement lui-même :* il ne semble connaître d'oblation *actuelle* du Christ que celle jadis réalisée au Calvaire et que s'approprie l'Église : *Et hoc modo semel oblata est per Christum quod quotidie per membra ipsius offeri possit. In IVum sent.*, dist. XII, expos. text.

C'est le même point de vue dans la *Somme,* où il traite du sacerdoce éternel du Christ. Dans l'office de ce sacerdoce il distingue deux choses : l'oblation elle-même du sacrifice sur la croix, et la consommation du sacrifice qui consiste à amener le monde entier à obtenir la fin du sacrifice, c'est-à-dire l'union à Dieu. Il n'y a point à renouveler la mort, la passion, la vertu de l'unique oblation qui dure éternellement. IIIª, q. XXII, a. 5, corp. et ad 2um : *Licet passio et mors Christi non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum.* Il n'y a qu'à appliquer cette vertu, qu'à faire participer l'Église à l'oblation du Christ, qu'à communiquer aux fidèles le vrai sacrifice du Christ. Enfin saint Thomas souligne aussi d'une part l'unité de l'oblation faite par le Christ lui-même, et d'autre part la multiplicité des oblations faites par ses membres. IIIª, q. LXXXIII, a. 1.

Pourquoi le Sauveur demeure-t-il cependant à l'autel le prêtre principal, et pourquoi le prêtre humain n'est-il seulement qu'un mandataire? Parce que celui-ci n'agit, ne parle qu'au nom et dans la vertu du Christ au moment de la consécration : *Sacerdos gerit imaginem Christi in cujus persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia. Ibid.*, ad 3um. Sans doute saint Thomas ne dit nulle part que le prêtre humain *offre*

dans la consécration au nom du Christ, mais nous savons qu'à ses yeux l'oblation du sacrifice est liée étroitement à la consécration. On peut en conclure que le Christ en donnant au prêtre par les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » le pouvoir de poser par la consécration la présence réelle de la victime immolée, lui donne par le fait la possibilité, bien plus l'ordre et le pouvoir de l'offrir.

Pour jouir de ce pouvoir, il suffit d'être ministre du Christ par l'ordination; quiconque l'a obtenu ne peut le perdre. Saint Thomas trouve, dans une meilleure connaissance des exigences du caractère sacerdotal, la réponse définitive à la question de la validité des messes des hérétiques ou des schismatiques. La messe dite par un prêtre légitimement ordonné est toujours valide : « Le sacrifice suit la condition du sacrement; par le fait que la consécration pose sur l'autel la présence réelle, elle pose l'oblation; car il suffit qu'il y ait consécration valide, pour qu'il y ait, du même coup, vrai sacrifice, fût-il offert par un hérétique, un schismatique ou un excommunié, auquel cas il serait seulement privé de ses fruits. » Lepin, *op. cit.*, p. 210. En d'autres termes, d'après saint Thomas, tout ce qui est fait par un ministre hors de l'Église au nom du Christ dans la célébration du sacrifice, est valide; tout ce qui est fait au nom de l'Église dont il est séparé, est nul. IIIª, q. LXXXII, a. 6; a. 7, ad 3um.

γ) *Valeur de l'oblation eucharistique.* — Saint Thomas ne traite point *ex professo* de la valeur du sacrifice de la messe; il se contente d'en dire quelques mots dans l'exposé de la q. LXXIX : *De effectibus sacramenti eucharistiæ.*

Ce sacrement, déclare-t-il, produit dans l'homme l'effet que la passion a produit dans le monde, c'est-à-dire la rémission des péchés : *Per hoc sacramentum repræsentatur, quod est passio Christi, et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine unde et ipse Dominus dicit*, Matth., XXVI : « *Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* » *Ibid.*, a. 1.

La messe comme sacrifice a une valeur satisfactoire pour la peine due aux péchés, proportionnelle à la dévotion de ceux qui l'offrent ou de ceux pour qui elle est offerte. A. 5. Elle est utile comme sacrifice non seulement à ceux qui communient, mais à tous ceux pour qui elle est offerte. A. 7. Multiplier les messes, c'est multiplier les oblations du sacrifice, c'est par conséquent multiplier l'effet du sacrifice. A. 7, ad 3um. Pas plus que la passion dont il est le mémorial, le sacrifice de la messe n'opère magiquement; il n'a son effet que chez ceux qui sont de l'Église, et cela dans la mesure de la dévotion de chacun. A. 7, ad 2um.

b) Interprétation de cet enseignement à la lumière de l'ensemble de la doctrine thomiste sur le sacrifice. — Saint Thomas est augustinien dans sa définition du sacrifice : la sacrifice est un acte de religion qui tend à honorer Dieu. Cet acte a deux aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur. Le sacrifice extérieur signifie le sacrifice intérieur qui est au fond le vrai sacrifice, celui par lequel l'âme s'offre à Dieu; il a pour but de nous unir à Dieu comme à notre principe et à notre fin. *Contra Gentes*, l. III, c. CXX.

L'oblation spirituelle est ainsi au cœur du sacrifice; celui-ci se range dans le genre oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice. Il faut déterminer ce qui est nécessaire pour qu'une oblation soit sacrifice. Saint Thomas le fait dans cette définition : *Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat : nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.* IIª-IIæ, q. LXXXV, a. 3, ad 3um.

L'expression choisie l'indique, *circa res oblatas aliquid fit*, l'action exercée sur la chose offerte, est quelque chose d'indéterminé. En ce qui concerne l'eucharistie, l'action qui est faite sur la chose offerte, à savoir le pain et le vin destinés à devenir le corps et le sang du Christ, c'est la fraction, la communion et la consécration. Toutes ces actions concourent à faire passer la matière offerte de l'état profane à l'état sacré de victime divine. Voir J. Rivière, *Sur la définition du sacrifice dans saint Thomas*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1921, t. I, p. 228-332.

Il n'est pas besoin de souligner ici que saint Thomas n'envisage nullement une immutation physique, une modification intrinsèque du Christ glorifié ; cette vue irait contre l'ensemble de sa doctrine. Cependant ses commentateurs partiront de cette formule pour affirmer une modification physique de la victime eucharistique. « Trois siècles plus tard, la question principale agitée dans l'École sera de savoir quelle est l'action physique accomplie sur la victime qui constitue l'essence du sacrifice de la messe. » Vacant, p. 46.

On trouve un peu plus loin, chez saint Thomas, une autre définition du sacrifice qui semble favoriser l'idée que l'objet offert doit être consumé et détruit : *Si aliquid exhibeatur in cultum divinum quasi in aliquid sacrum, quod inde fieri debeat consumendum, et oblatio est et sacrificium.* IIª-IIæ, q. LXXXVI, a. 1.

Cependant, « à y regarder de près, on remarque que la destruction dont il s'agit n'est pas précisément voulue pour elle-même et en tant que telle; elle est ordonnée à une sorte de production qui en résulte. C'est plutôt un acte de transformation intrinsèque de la matière offerte, la faisant passer à un état supérieur, un acte de sublimation, si l'on peut ainsi dire, en vertu duquel elle devient une chose sacrée, transférée ainsi au domaine de Dieu : *Consumendum... in aliquid sacrum quod inde fieri debeat.* » Lepin, *op. cit.*, p. 195. Saint Thomas ne s'arrête point d'ailleurs à creuser ses définitions et à en montrer les applications aux différents sacrifices. Il s'inspire cependant de l'idée d'oblation spirituelle pour montrer que la passion est un vrai sacrifice. IIIª, q. XLVIII, a. 3, ad 3um. Le caractère sacrificiel de celle-ci consiste en ce que le Christ s'est offert volontairement sous la pression d'un immense amour. L'immolation sanglante est un forfait des Juifs. C'est en tant qu'acte d'oblation plein d'amour que la passion de Jésus a été un véritable sacrifice.

Dans la logique vivante de cette doctrine, on verrait l'essence du sacrifice de la messe qui est une commémoraison vivante de celui de la croix, dans le renouvellement des mêmes dispositions d'amour et d'obéissance qui constituaient l'oblation du Calvaire. Mais, reconnaissons-le, saint Thomas n'a point tiré cette conséquence ni appliqué sa définition au sacrifice de l'autel. Sa synthèse de l'idée de sacrifice est ébauchée, mais non achevée; il a du moins posé les grandes lignes de l'édifice définitif.

Conclusion sur l'idée de la messe dans saint Thomas. — En éclairant son enseignement direct sur l'eucharistie, comme oblation et comme représentation de l'immolation du Calvaire, par ses principes généraux touchant le sacrifice, on sera, semble-t-il, dans la logique immédiate de sa pensée en formulant les conclusions suivantes :

Le sacrifice de la messe consiste essentiellement dans une *oblation* : celle du pain et du vin destinés à devenir par le fait de la consécration, l'Hostie sainte, le corps et le sang du Christ, infiniment dignes d'être offerts à Dieu.

Cette offrande que la prêtre fait à l'autel d'une part sur l'ordre et en la personne du Christ par la vertu duquel il consacre, d'autre part au nom de l'Église, est un sacrifice *identique à celui de la croix*, car il

contient invisiblement la victime jadis offerte d'une façon sanglante par le Christ lui-même sur la croix; l'Église s'y approprie, pour l'offrir sur l'ordre et en la personne du Sauveur, cette victime; elle y figure d'une façon sensible la passion. D'une certaine façon, c'est le même prêtre et la même victime.

Cette oblation *prend figure de sacrifice* grâce à certaines actions exercées autour de l'hostie, particulièrement la *double consécration distincte.* Celle-ci en effet inaugure l'oblation sacrificielle, non seulement parce que c'est par elle que le prêtre mandataire et instrument du Christ produit et offre la victime à Dieu, mais parce qu'en mettant le corps et le sang du Sauveur sous les espèces séparées du pain et du vin, il représente par une image très vive l'immolation rédemptrice du Calvaire. Cette oblation se continue de la consécration à la communion. Ce n'est pas sans raison que saint Thomas note comme actions exercées autour de la chose offerte la fraction et la manducation. De la consécration à la communion le Christ ne cesse d'être offert, « non seulement sous ce signe permanent de sa mort sanglante qui est l'état de séparation où continuent d'être au point de vue sensible son corps et son sang, mais encore sous ces signes actifs de sa passion que sont la fraction et la manducation. » Lepin, *op. cit.*, p. 209. Notons que saint Thomas laisse dans l'ombre la question de l'oblation du corps mystique, et aussi la question des rapports du sacrifice terrestre à l'activité céleste du Christ devant son Père.

A cette offrande qui se renouvelle sans cesse sur l'autel est attachée non point une expiation nouvelle, mais *l'application des mérites rédempteurs,* obtenus une fois pour toutes sur la croix, afin de nous rendre Dieu propice, de faire participer tous les fidèles au sacrifice du Calvaire, et de les incorporer ainsi au Christ victime, glorifié éternellement.

2. *Durand de Mende.* — Durand, évêque de Mende, est le maître de la théologie liturgique à la fin du XIIIe siècle.

Dans son ouvrage intitulé *Rationale divinorum officiorum,* il recueille au l. IV tout ce qui a été dit d'important sur la messe par les principaux liturgistes et théologiens depuis Amalaire, en prenant pour guide Innocent III. Il s'inspire aussi particulièrement de Sicard de Crémone, de Hugues de Saint-Victor, de Guibert de Tournai, de Guillaume d'Auxerre, de Pierre Comestor, de Robert Paululus et de Beleth. « Édité à Mayence dès les origines de l'imprimerie en 1459 et réédité au moins quarante-trois fois jusqu'à 1500, le *Rationale* a exercé une influence considérable. » Lepin, *op. cit.*, p. 218. On le citera ici d'après l'édit. de Lyon, 1640.

a) On y trouve particulièrement mis en relief, selon la méthode allégorique d'Amalaire, le *caractère figuratif et commémoratif de la messe :* elle est le mémorial par excellence de la passion.

« Nous avons un triple mémorial de la passion. Le premier se présente à notre vue dans les images et peintures. C'est pour cela que l'image du crucifié est figurée sur les missels et dans les églises. Le second frappe l'ouïe comme la prédication de la passion du Christ. Le troisième se manifeste au goût comme le sacrement de l'autel, où la passion du Christ est évidemment exprimée, *patenter exprimitur.* » L. IV, c. XLII, p. 178. Le sacrifice quotidien, ajoute-t-il, est un mémorial non un renouvellement de la passion, *commemoratio, non iteratio passionis.* Il cherche le pourquoi de cette commémoraison et en voit trois causes principales : « Parce que ceux qui travaillent à la vigne ont besoin de se restaurer tous les jours; secondement pour que par ce sacrement les néophytes soient incorporés au Christ; troisièmement pour que le souvenir de la passion du Christ se grave tous les jours dans l'esprit des fidèles, afin qu'ils puissent l'imiter. » *Ibid.*

Il veut aussi en expliquer le comment. Il voit la figuration de l'immolation du Calvaire représentée tant par les formules que par les cérémonies, et particulièrement par les croix du canon. Comme Amalaire, il ne fait point entrer en ligne de compte la double consécration comme représentation sensible de la passion; il trouve plutôt cette figuration, avec Grégoire, dans la communion. L. IV, c. LI, p. 196.

b) L'évêque de Mende, à la suite de saint Augustin et d'Isidore de Séville, met aussi le caractère sacrificiel de la messe en relation intime avec les idées *d'oblation et de consécration : Sacrificia dicuntur quia sacrificantur et offeruntur pro peccatis nostris, ut nos sacros efficiant.* L. IV, c. XXXVI, p. 156.

Il défend ce caractère contre certains hérétiques de son temps qui le contestent. *Quidam perversi hæretici nobis ad præsumptionem magnam reputant quia sacrificamus et consecrationem hostiæ sacrificium appellamus.* L. IV, c. XXX, p. 141. Sur ces hérétiques négateurs du sacrifice de la messe et précurseurs du protestantisme, notre auteur avait dit plus haut : *Dicunt etiam quod Ecclesia nec missam, nec matutinas cantavit, nec Christus, nec apostoli eam instituerunt. Sed id quod missa repræsentat ab evangelistis cœna vocatur.* L. IV, c. I, p. 88, 89.

Il analyse la messe et distingue, comme le fera plus tard Duns Scot, entre consécration et oblation : *Cum autem oraverit pro hostia transsubstantianda, eamque jam transsubstantiatam Patri obtulerit, nunc orat pro ipsius acceptatione.* L. IV, c. XLIII, p. 180. Les prières et cérémonies liturgiques lui montrent que, dans cette oblation, l'Église s'unit au Christ comme victime. L. IV, c. XXX, XLII, XLIX, p. 142, 176, 182.

Toutes ces idées sont le patrimoine commun de la théologie de l'époque : aussi le *Rationale* s'impose-t-il à l'attention du théologien, moins par l'originalité des points de vue de l'auteur que par la richesse des questions abordées et des solutions traditionnelles exposées. Il est un curieux répertoire des problèmes théologiques et liturgiques que l'on se posait dans les écoles à la fin du XIIIe siècle. On y remarquera le jugement indulgent de l'auteur pour la coutume des *messes sèches,* et sa juste réprobation pour celle des *messes bifaciales.* L. IV, c. XXXIII, XXXIV, p. 90, 91.

3. *Duns Scot* († 1308). — Le Docteur subtil, comme saint Thomas, ne s'est occupé du sacrifice eucharistique qu'incidemment :

Dans son commentaire des *Sentences,* loin de préciser et de développer la doctrine du Lombard sur ce point, il la signale seulement d'un mot : *Sequitur illa pars. Post hoc quæritur, quæ potest poni incidentalis in ista distinctione... In ista enim determinat de eucharistia sub ratione sacrificii. In IVum sent.,* dist. XII, n. 1, édit. de Lyon, 1639, t. VIII, p. 701. Ses préoccupations sont ailleurs; elles vont surtout ici à déterminer la situation des accidents eucharistiques sans substance.

La question quodlibétale XX veut donner une solution pratique à la question de la valeur de la messe; ce faisant elle nous renseigne aussi sur la pensée de Scot touchant la nature du sacrifice eucharistique.

a) *Nature du sacrifice eucharistique.* — *a.* La messe consiste avant tout et essentiellement dans l'*oblation faite par l'Église et acceptée par Dieu de la victime présente actuellement sur l'autel et jadis offerte au Calvaire.* Il ne suffit point, en effet, de la seule présence du Christ à l'autel; il faut qu'il y ait oblation de la victime pour que la messe ait valeur de sacrifice : *Illud bonum sacrificii non correspondet præcise bono contento in eucharistia; illud enim bonum æquale*

est, quando eucharistia servatur in pyxide et tamen non hanc æquivalet Ecclesia, sicut quando offertur in missa, et sive hoc indistincte dicatur oblatio eucharistiæ, sive sit consecratio, sive perceptio, sive oblatio, vel operatio aliqua sacerdotis in persona Ecclesiæ. Ultra ergo bonum contentum in eucharistia, requiritur oblatio eucharistiæ. Quodl., xx, n. 21, t. xii, p. 529.

D'après Duns Scot, *l'oblatio sacramenti* se distingue des autres prières de la messe : elle suppose dans son intégrité la double consécration; elle est « l'immolation » du corps et du sang du Christ dont la communion nous fait participants. *In IVum sent.*, dist. XIII, q. ii, t. viii, p. 846. *Tenendum est ut quotiescumque sacerdos corpus et sanguinem immolat, toties perceptioni corporis et sanguinis participem se præbeat.* Dist. VIII, q. iii, t. viii, p. 460.

b. L'oblation sacrificielle de l'autel implique la *représentation objective du sacrifice de la croix.* Identique à ce sacrifice à raison de la victime offerte toujours la même, elle s'en distingue toutefois à un double titre comme une représentation réelle se distingue de la chose représentée, comme une prière se différencie du motif puissant invoqué pour la faire aboutir : *Fit missa tam repræsentando illam oblationem in cruce quam per eam obsecrando, ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiæ. Obsecratio autem communiter fit per aliquid magis acceptum ei qui rogatur, quam sit sibi supplicatio obsecrantis. Quodl.*, xx, n. 22, t. xii, p. 529.

Sans doute y a-t-il aussi d'autres rites qui évoquent la passion, mais, à la différence de ces rites, la messe contient une *commémoraison plus spéciale* de l'oblation offerte par le Christ sur la croix. En effet, la victime offerte à l'autel est celle du Calvaire. Ce n'est point cependant le Christ qui offre immédiatement le sacrifice de la messe ; il ne s'est offert de cette façon qu'une fois : *Etsi hic offeratur, non tamen hic immediate offert sacrificium juxta illud*, Hebr., ix, « *neque ut sæpe offerat semetipsum* », *et ibidem* : « *Christus semel oblatus est* » , *supple a seipso offerente, alioquin videretur quod unius missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatus. Ibidem.*

Le Christ reste toutefois le prêtre principal de la messe, *Quodl.*, xx, n. 2, p. 515, car s'il n'y concourt point immédiatement, il l'offre en quelque façon en ce sens qu'il la fait offrir : *Esto quod acceptaretur ratione voluntatis Christi ut offerentis hoc est instituentis oblationem, et dantis sibi valorem et acceptationem, tamen non æquivaleret, nec acceptaretur ut passio. Ibid.*

Le prêtre immédiat de l'oblation eucharistique, la volonté qui offre actuellement la victime sacrée et la rend particulièrement digne d'être acceptée, c'est la volonté de l'Église, au nom et dans la dépendance de qui le sacrifice est offert : *Missa non solum valet virtute meriti personalis sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiæ in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium. Quodl.*, xx, n. 1, p. 515.

c. En quoi consiste à la messe cette représentation objective de l'oblation du Calvaire ? Scot ne le dit pas clairement. A lire ces mots du commentaire des *Sentences*, en dehors du contexte général de la doctrine de Scot, *offertur hostia non consecrata et tunc est sacrificium et non sacramentum. In IVum sent.*, dist. XIII, q. ii, n. 5, t. viii, p. 811, on serait tenté de croire que le Docteur subtil voit dans l'offertoire la partie essentielle de la messe. Cette phrase, comme celle de saint Thomas, *offertur eucharistia ut sacrificium, consecratur et sumitur ut sacramentum*, *Sum.*, IIIa, q. lxxxiii, a. 4, veut être entendue d'une façon large. Il s'agit ici, pour les deux grands docteurs, de l'oblation dans sa phase initiale, *sans exclure* le développement de cette oblation qui a son point culminant dans l'offrande du Christ présent sur l'autel. L'oblation proprement sacrificielle présuppose logiquement la consécration. Celle-ci produit le Christ pour qu'il soit offert. C'est dans la répétition de ce qu'a fait le Christ à la cène, que se trouve plus spécialement la représentation commémorative de l'oblation de la croix. *Certum est autem quod missa non æquivalet passioni Christi, licet specialius valeat pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis quam Christus obtulit in cruce juxta illud.*, Luc., xxii *et* I Corinth., xi, « *Hoc facite in meam commemorationem* ». *Quodl.*, xx., n. 22, p. 529.

La double consécration a sans doute, selon Scot, pour but de figurer l'alimentation intégrale. *In IVum sent.*, dist. VIII, q. i, t. viii, p. 408. Mais ne signifie-t-elle point aussi à ses yeux, comme pour saint Thomas, la séparation réelle du corps et du sang du Christ. C'est du moins ce que l'on peut conclure de ces paroles : *Hoc ergo tenendum est quod corpus Christi, ut est primum signatum specie panis et contentum, non includit animam, nec accidentia nec sanguinem. In IVum sent.*, dist. X, q. iv, t. viii, p. 532.

d. Rapports des doctrines de Duns Scot et de saint Thomas. — Quoi qu'il en soit de ce détail, il reste que Duns Scot, comme saint Thomas, voit dans la messe, avec la tradition, une représentation objective de l'immolation du Calvaire et une oblation renouvelée de cette immolation.

Mais, plus que le Docteur angélique, il pousse l'analyse de la distinction qui existe entre la représentation et la chose représentée; plus que lui, il met l'accent sur l'idée d'oblation comme trait essentiel du sacrifice eucharistique, plus loin que lui et ses prédécesseurs, il pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes l'analyse de cette vérité traditionnelle si fortement énoncée dans l'Épître aux Hébreux : *Il n'y a qu'une oblation du Christ faite par lui-même*, pour assurer d'une manière absolument satisfaisante le salut; en conséquence la messe qui se répète à travers le temps et l'espace ne peut être qu'un sacrifice *subordonné* à celui de la croix, c'est *l'oblation*, le *sacrifice de l'Église.* Sans doute, dans l'un et l'autre sacrifice c'est toujours la même victime qui est offerte : de ce point de vue il y a identité absolue entre la croix et l'autel. C'est le sentiment commun de la tradition. Mais au point de vue de l'initiative immédiate du sacrificateur, il n'y a qu'identité relative.

Saint Thomas l'avait déjà noté d'un mot, soit en présentant le sacrifice du Calvaire comme seul offert *par le Christ* et celui de l'autel comme offert par *les membres* de son corps mystique, soit en répondant à l'objection qui niait l'identité des deux sacrifices par une distinction : *Sacerdos gerit imaginem Christi in cujus persona et virtute pronuntiat ad consecrandum et ita* QUODAMMODO *idem sacerdos et hostia.* Duns Scot va s'appliquer à caractériser davantage la différence qui existe entre l'oblation du Christ et l'oblation de l'Église, et à analyser la part respective du Christ et de l'Église à l'autel.

A l'autel, le Christ *n'est pas le sacrificateur immédiat.* Autrement, une seule messe équivaudrait à la passion : *Unius missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate et oblatio. Quodl.*, xx, n. 22, t. xii, p. 529. Comme l'a remarqué le P. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, p. 68 et 69, elle est assurément ignorée de saint Thomas aussi bien que de Duns Scot, étrangère à toute la tradition scolastique aussi bien qu'à la tradition patristique (du moins à la tradition augustinienne) l'opinion qui multiplie les offrandes personnelles du Christ de messe en messe. « S'il y a intervention personnelle, réitérée, du Seigneur en qualité d'oblateur actuel et formel, d'oblateur qui répète son geste d'oblation indéfi-

niment, comment échapper à cette conclusion que le sacrifice de nos autels est coordonné et non pas subordonné à celui de la Rédemption, car enfin le Christ n'est pas au-dessus du Christ, ni ce qu'il ferait aujourd'hui moins digne que ce qu'il fit alors. » Ces paroles du P. de la Taille, *Esquisse*, p. 68, sont un écho fidèle du sentiment de Scot. Elles ne vont nullement à exclure le rôle sacerdotal du Christ à l'autel. Pour Scot, le Christ y demeure sacrificateur médiat, en ce sens qu'il donne le pouvoir et l'ordre d'offrir. Mais, sous cette réserve que l'Église agit en dépendance du Christ, c'est à elle que revient le rôle *d'offrir immédiatement* la victime jadis immolée sur la croix. Étant donnée la toute-suffisance de l'oblation unique offerte au Calvaire pour la rédemption du monde, le Sauveur n'a plus à agir « par une nouvelle démarche personnelle et propre procédant de lui à son Père ». De la Taille, p. 70. Il ne reste plus à l'Église qu'à s'approprier pour l'offrir elle-même directement, en application de la vertu rédemptrice, la victime jadis offerte au Calvaire : elle le fait tous les jours en dépendance et en vertu de l'acte oblateur qui préside aux siens, « qui les domine, qui les contient et les pénètre, et les complète leur donnant l'efficace, et ce qu'il ont d'unité à travers le temps et l'espace. » De la Taille, *Esq.*, p. 69.

De la conception de Scot sur la nature du sacrifice eucharistique découlent naturellement des conséquences touchant la valeur et la validité de la messe.

b) Valeur et validité de la messe. — Parce qu'offerte immédiatement par le Christ au Calvaire, l'oblation de la passion a une valeur infinie. Parce qu'offerte par l'Église et acceptée en raison du mérite général de celle-ci, la messe n'a pas la même valeur que le sacrifice de la croix : cette valeur est finie. *Quodl.*, xx, n. 22, p. 515. Elle correspond au mérite de l'Église : *Patet ex dictis quia virtus sacrificii non adæquatur valori ejus qui continetur in sacrificio, sed correspondet merito in Ecclesia, non adæquatur merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit pro quanto illam passionem specialius repræsentat, et ita virtute illius specialius Deum placat et bonum impetrat, quantum ad meritum commune. Ibid.*, p. 535.

En conséquence, *una missa dicta pro duobus non tantum valet hoc modo isti quam valeret si pro eo solo diceretur. Quodl.*, xx, n. 54, p. 517.

Quant à la validité de la messe, elle dépend essentiellement de la volonté de l'Église au nom de laquelle le sacrifice est offert. Que vaut alors la messe d'un hérétique ou d'un schismatique dont la volonté est séparée de l'Église? Pierre Lombard avait soutenu qu'un tel prêtre ne consacre pas validement, puisqu'il n'offre point au nom de l'Église. Saint Thomas, critiquant à juste titre cette opinion, au nom de l'inamissibilité du pouvoir d'agir *in persona et in virtute Christi* attaché à l'ordination, en avait conclu à la validité des messse dites par les hérétiques et les schismatiques. Duns Scot distingue : « Les prêtres séparés de l'Église, dit-il, consacrent, mais ils n'offrent pas vraiment, car consacrer et offrir sont choses séparables et séparées. L'oblation n'est pas de l'essence de la consécration. L'eucharistie, en effet, peut être consacrée sans qu'elle soit nécessairement offerte. Ainsi on offre l'eucharistie non consacrée à l'offertoire et c'est le sacrifice, non le sacrement, de même que l'hostie consacrée gardée dans la pyxide est sacrement, sans être là pour le sacrifice. *In IV^um sent.*, dist. XIII, q. II, n. 5, t. VIII, p. 811. Ainsi l'hérétique pourra consacrer validement, car il peut avoir l'intention de faire ce que fait l'Église, par là qu'il veut faire d'une façon générale ce qu'a fait le Christ. Il n'offre point cependant le sacrifice, puisqu'il est séparé de l'Église en la dépendance de laquelle il devrait offrir. — Cette opinion subtile de Scot sur l'invalidité du sacrifice des prêtres séparés de l'Église n'aura point d'avenir et sera éliminée de la théologie.

Conclusion sur la conception scotiste du sacrifice eucharistique. — On admirera sans doute la logique de cette conception qui explique si bien tout ce qui est impliqué dans la tradition augustinienne sur l'eucharistie comme *sacrifice de l'Église.*

Il faut reconnaître cependant que les vues de Scot sur la messe n'enveloppent point d'une façon adéquate et explicite tout le champ de la tradition. On n'y trouve point interprétées les affirmations si nettes de saint Ambroise, de Paschase, d'Hincmar sur l'activité permanente du Christ à l'autel et au ciel où il continue à « s'offrir » d'une certain façon, et à présenter à son Père son humanité comme victime glorifiée. Tout un courant de la tradition demeure de ce fait en dehors de sa synthèse.

De même cette synthèse dans son appréciation de la messe tient uniquement compte du sentiment de celui qui offre (l'Église), et non du prix de ce qui est offert. Incomplète de ces différents chefs, elle a du moins le mérite de mettre en excellent relief le caractère subordonné, relatif du sacrifice de l'Église, par rapport au sacrifice unique du Christ : Celui-là perpétue celui-ci en le représentant, en le commémorant, en l'appliquant.

X. Les continuateurs des grands scolastiques aux xive et xve siècles. — La longue période qui va du commencement du xive à la fin du xve siècle est, pour le sujet de la messe, une époque de transition ; elle offre dans son ensemble peu d'originalité, peut-être parce qu'elle est moins connue que les précédentes. Les théologiens de cette époque se contentent ordinairement de transmettre les idées traditionnelles qu'ils trouvent présentées chez Pierre Lombard, saint Thomas et Duns Scot. La théologie de la messe n'offre point pour eux un intérêt nouveau; aussi leur suffit-il d'exposer la doctrine courante. A l'occasion cependant, ils émettent sur la nature ou la valeur de la messe des vues fragmentaires qui précisent heureusement telle ou telle idée antérieure.

1° *Les sources.* — On serait tenté d'aller chercher leur pensée dans les nombreux commentaires édités ou manuscrits du livre qui contiuue à être le manuel des écoles : les *Sentences* de Pierre Lombard. Voir la liste de ces commentaires, Lepin, *op. cit.*, p. 214-221, et Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e édit., 1906, t. II, p. 442 sq. C'est là en effet, l. IV, dist. XII, que le maître s'occupe du sacrifice eucharistique.

En fait on sera étonné de constater la pauvreté des renseignements fournis sur la messe par les commentateurs de ce passage. Plusieurs de nos auteurs n'expliquent point la partie du texte où il est spécialement question du sacrifice. Les questions relatives au sacrement les préoccupent uniquement. « La plupart ont leur attention si absorbée par ces dernières questions que l'on ne trouve dans le reste même de leur œuvre aucun renseignement utile sur le problème qui nous occupe. Tels Henri de Gand, Pierre de la Palu, Pierre d'Auriol, François de Meyron, Michel de Bologne, Pierre d'Ailly, Jean Capréolus, Tartaret. Les autres, c'est-à-dire Noël Hervé, Durand de Saint-Pourçain, Thomas de Strasbourg, Adrien VI, dans les articles qu'ils consacrent à l'étude directe du sacrement touchent transitoirement à la question du sacrifice. » Lepin, *op. cit*, p. 217. Parfois, ils n'en disent qu'un mot. Ainsi, Richard de Médiavilla, *Super IV libros sent.*, Brescia, 1591, t. IV, p. 158 : *Circa litteram... quotidie immolatur id est ejus immolatio repræsentatur.*

On trouvera un meilleur écho de la doctrine enseignée à cette époque dans d'autres ouvrages composés, soit par ces mêmes commentateurs des *Sentences*,

soit par des auteurs contemporains, exégètes, prédicateurs ou théologiens mystiques. Citons les principaux : parmi les exégètes, Nicolas de Lyre († vers 1349), *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria et Nicolai Lyrani expositionibus litterali ac morali, additionibus insuper et replicis*, Lyon, 1545; Alphonse de Tostat († 1455), *Opera omnia*, Cologne, 1613, 16 vol. in-folio; parmi les controversistes mystiques, Gerson († 1429), *Opera omnia*, Anvers, 1706; Nicolas de Cues († 1464), *Opera*, Bâle, 1565; parmi les sommistes, disciples de saint Thomas : saint Antonin († 1459), *Summa theologica in IV partes distributa*, Vérone, 1740, 4 in-fol.; Denys le Chartreux, *Summa fidei orthodoxæ*, Anvers, 1569, 2 in-fol.; Silvestre de Priérias (Mazolini), voir ci-dessus, col. 474 sq.), *Summa summarum*, Lyon, 1519.

Il faut faire une place à part parmi les sources de la théologie de la messe, à la fin du xvᵉ siècle, à la vaste synthèse doctrinale, morale, canonique, liturgique et ascétique de Gabriel Biel († 1495) sur les paroles et les rites du sacrifice eucharistique : *Sacri canonis missæ expositio resolutissima, litteralis ac mistica*, in-fol., Bâle, 1510. Elle s'impose d'abord à l'attention du théologien par l'ampleur des questions qui y sont posées et résolues. Le lecteur se rendra facilement compte de cette ampleur à parcourir l'excellente table qui se trouve à la fin de l'édition de Bâle, particulièrement aux mots *suffragia pro defunctis, applicatio fructus missæ et sacrificii, consecrationis materia, forma, hostiæ fractio, frequentatio, institutio, expositio canonis*, où les questions de la valeur de la messe sont traitées plus à fond qu'on ne l'avait fait jusque-là. Elle s'impose non moins par la largeur de son témoignage sur la messe. Elle ne nous apporte point sans doute des vues originales, Gabriel Biel a conscience d'être un écho; il déclare lui-même avoir tout emprunté à ses anciens maîtres; en fait la comparaison de son *Expositio* avec le *Correctorium* de son maître Eggeling montre que le disciple a incorporé à son ouvrage tout l'enseignement du maître. Voir Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 537-555. Mais cette dépendance à l'égard de la tradition vivante dans l'école ne fait-elle point la valeur de son témoignage? « Comme il pratique un sage éclectisme, comme il expose bien les idées d'autrui, on peut dire qu'en lui on entend presque toute l'École. » Art. Biel, t. ii, col. 817.

Cette synthèse s'impose enfin à l'attention du théologien par la place qu'elle tient dans l'histoire au moment le plus critique de la doctrine de la messe. N'est-elle point professée et écrite vingt ans seulement avant Luther. Le réformateur l'a connue et étudiée; il en a apprécié l'importance, puisqu'il déclare lui-même que le livre de Biel sur le canon de la messe est le meilleur que possèdent les catholiques. *Tischreden*, édit. Weimar, *T. R.*, t. iii, n. 3146, 3722. Luther sur ce point a vu juste. Mais ceci précisément le condamne. Les écrits du théologien de Tubingue, l'*Expositio missæ* aussi bien que les résumés qui en dérivent, *Epithoma expositionis canonis missæ*, Tubingue, 1499, *Expositio brevis et interlinearis sacri canonis missæ* (Hain, *Repertorium*, n. 3178-3182), peuvent fournir une réponse pertinente à ces deux questions que pose le mouvement réformateur contre la messe : L'enseignement catholique du temps méritait-il les attaques dont il fut l'objet de la part des réformateurs; préparait-il la réforme? Une étude approfondie de l'idée de la messe dans Biel, serait, croyons-nous, la meilleure démonstration historique de la rupture de continuité qui existe entre l'enseignement traditionnel du dernier des scolastiques, et les diatribes novatrices de Luther contre la messe.

2° *Le témoignage des documents.* — Ce témoignage porte principalement sur deux points : la nature et la valeur du sacrifice eucharistique.

1. *Nature du sacrifice eucharistique.* — La messe y apparaît comme un sacrifice essentiellement subordonné à celui du Calvaire : elle est de celui-ci le mémorial efficace, l'oblation faite par l'Église.

a) *La messe mémorial ou représentation efficace de l'immolation rédemptrice.* — *a*. Tous nos auteurs, à la suite des grands maîtres, sont unanimes à voir dans l'immolation du Christ à l'autel une simple *image ou figure commémorative* de l'unique immolation réelle du Calvaire. Plusieurs, selon la pensée et la formule même de saint Thomas, insistent sur ce fait que la messe ne représente pas seulement le sacrifice de la croix, mais nous en applique les fruits.

Selon Richard de Médiavilla, elle est une « immolation » représentée; elle « nous met sous l'influence de la passion et fait descendre ses effets jusqu'à nous ». *Super IVᵘᵐ sent.*, dist. XII, dist. XIII, t. iv, p. 158, 165.

D'après Denys le Chartreux, « la raison pour laquelle la célébration de ce mystère est appelée immolation du Christ est qu'elle est *une image représentative de l'immolation du Christ sur la croix*, et qu'elle *nous fait participants du fruit de la passion du Seigneur.* » *Sum.*, l. IV, a. 116, t ii, p. 275. Elle est appelée hostie ou sacrifice, d'après Durand de Saint-Pourçain, parce que c'est un spécial mémorial de la passion du Seigneur. *In IVᵘᵐ sent.*, dist. VIII, q. i, n. 9, fol. 267 *a*. Nicolas de Lyre affirme qu'à la messe il n'y a pas réitération du sacrifice (par excellence), mais commémoraison quotidienne de l'unique sacrifice jadis offert sur la croix. *In Hebr.*, x, *op. cit.*, t. vi, fol. 152.

Gabriel Biel insistera à son tour sur l'unité de l'oblation rédemptrice et le caractère commémoratif de la messe. Celle-ci est « l'image représentative de la passion qui est la vraie immolation du Christ ». *Expos.*, lect. lxxxv, fol. 253. Il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui implique de sa part une intervention personnelle, immédiate, rédemptrice : c'est l'oblation du Calvaire. Notre oblation n'est pas la réitération de cette unique oblation, elle en est la représentation : *Hæc quidem una causa fuit institutionis sacramenti, ut ipsius esset signum memoriale et representativum istius summi sacrificii quod reapse obtulit in cruce... In Christo semel oblata est hostia ad salutem sempiternam potens... Unde nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis, sed repræsentatio.* Lect. liv, fol. 143. On appelle sacrifice et oblation la consécration et la communion eucharistique pour deux raisons : parce que ces deux rites représentent la passion et en sont le mémorial, parce qu'il sont le principe causal et actif des mêmes effets : *Sed ex aliis duabus causis eucharistiæ celebratio et sumptio sacrificium est et oblatio : tum quia illius sacrificii veri... repræsentativa est et memoriale, tum quia similium effectuum operativa et principium causale.* Lect. lxxxv, fol. 253.

b. En quels rites de la messe se trouve réalisé ce caractère figuratif, unanimement reconnu, au sacrifice eucharistique?

Les opinions sur ce point restent assez divergentes comme elles l'étaient d'ailleurs dans la tradition antérieure; cependant la pensée de saint Thomas s'impose de plus en plus.

Durand de Saint-Pourçain rappelle le vieux symbolisme augustinien des grains de blé moulus et des raisins pressés pour signifier l'amertume de la passion. *In IVᵘᵐ sent.*, dist. XI, q. iv, ad 2ᵘᵐ, n. 13, fol. 276. Denys le Chartreux fait intervenir la fraction comme sacrement de la passion. *Sum.*, l. IV, a. 106, n. 3, p. 269. Nicolas de Cues voit le mémorial sensible de la mort du Christ surtout dans la commu-

nion, *sensibili masticatione et calicis sumptione. Excitationum*, l. IV, *Ex sermone : « Memoriam fecit mirabilium »*, *Opera*, p. 447.

D'autres, à la suite de saint Thomas, insistent davantage sur la valeur significative de la consécration, soit qu'ils voient cette signification dans la seule consécration du calice, soit qu'ils la trouvent mieux exprimée dans la double consécration distincte. Ainsi Noël Hervé : « La passion est signifiée plus expressivement par le sang que par le corps, et surtout par le sang répandu qui suppose la blessure. » *In IVum sent.*, dist. VIII, q. II, Paris, 1647, p. 342. De même Thomas de Strasbourg, *In IVum sent.*, dist. XI, q. II, a. 3, ad 1um, Venise, 1564, fol. 97 : « La consécration du sang doit se faire à part, *distincte*, afin que soit expressément signifié que, dans la passion du Christ, son sang a été séparé de son corps par effusion. » Même idée et expressions semblables chez Nicolas de Lyre. *In Matth.*, XXVI; *In Lucam*, XXII.

Gerson et Biel unissent très intimement la consécration et la communion comme représentation sensible de la passion du Christ.

Figurée déjà par les espèces du pain et du vin, la séparation du corps et du sang, dit Gerson, l'est encore par la double communion du prêtre à ces espèces. *Tract. contra hæresim de communione laicorum sub utraque specie*, dans *Opera omnia*, t. I, col. 460.

D'après Biel, la signification de l'eucharistie est complexe. C'est surtout le vin consacré dans le calice qui représente le mieux la mort sanglante, soit au moment des paroles de la consécration, soit dans la communion : « Dans la passion s'est opéré notre rachat par l'effusion du sang, cela est signifié par le sacrement du sang sous l'espèce liquide du vin. Dans la communion, l'effusion du sang est également signifiée : *In sumptione sub specie vini, redemptio nostra per sanguinis Christi effusionem.* Lect. LII, fol. 135 *a*. C'est avec raison que l'on dit : ceci est le *calice* de mon sang, « parce que le sang du Christ est signifié comme répandu pour notre rançon et servi en breuvage pour notre réfection. Mentionné seul, le sang resterait à l'état indéterminé; mis en rapport avec le calice, il est offert comme répandu et présenté pour être bu ». *Ibid.*, fol. 136. Ce qui rend plus expressive encore cette représentation du sacrifice du Calvaire, c'est que le sang est consacré séparément dans le calice, de même qu'autrefois il a été séparé du corps du Sauveur : *Unde ad repræsentandum distinctius passionem Christi in immolatione hujus sacrificii, sanguis separatim in calice consecratur, quia in passione Christi sanguis a corpore Christi fuit separatus.* Lect. LIV, fol. 143 *d*. Le pain consacré figure plutôt l'incarnation et l'union du corps mystique à son chef. Lect. LII, fol 135. Aux yeux de Richard de Médiavilla, les espèces du pain et du vin sont le signe non seulement du corps naturel du Christ, mais aussi de son corps mystique, la sainte Église. *In IVum sent.*, dist. VIII, a. 1, q. I, p. 96; dist. XI, a. 2, q. I, p. 138.

b) La messe comme oblation par l'Église de la victime jadis immolée au Calvaire. — Nos théologiens ne se contentent point de souligner le caractère représentatif de la messe et sa participation réelle à l'efficacité du sacrifice du Calvaire, lorsqu'ils veulent justifier l'appellation de sacrifice qui appartient évidemment au sacrifice de l'autel. Ils éprouvent parfois le besoin de préciser en quoi consiste le sacrifice eucharistique.

Dans ce dessein, ils s'éclairent des définitions anciennes et nouvelles du sacrifice; un certain nombre, et des meilleurs, s'avançant dans la voie tracée par saint Augustin et plus récemment par Pierre Lombard, saint Thomas, saint Bonaventure, et surtout Duns Scot, aiment à chercher dans l'idée d'oblation le trait essentiel de la constitution du sacrifice de la messe.

a. Anciennes définitions. — Ils continuent d'abord à s'inspirer des définitions traditionnelles de saint Augustin et de saint Isidore.

Ainsi saint Bernardin († 1444), *De cultu sanctissimæ Trinitatis*, serm. IX, 9, c. II, *Opera*, Lyon, 1650, t. I, p. 39 : *Sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum.*

Saint Antonin va mettre sur le même plan que les anciennes définitions la définition récente de saint Thomas; bien plus il semble donner celle-ci comme la définition propre du sacrifice : *Proprie tamen, secundum Thomam, dicitur sacrificium, quum aliquid fit circa res Deo oblatas. Unde sacrificium dicitur quia homo facit aliquid circa sacrum ut quum frangitur, comeditur et benedicitur. Sum. theol.*, part. III, tit. XII, c. IX, § 3, t. III, col. 543. Il éclaire la définition thomiste par celle d'Isidore : *Sacrificium dicitur tanquam sacrum factum, quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam passionis.* Conformément à ces vues, l'action exercée autour de la matière offerte paraît réalisée à la messe, au milieu de la prière mystique qui rend cette matière sacrée, par les différents rites de la fraction, de la consécration et de la communion, les paroles dites et les signes de croix accomplis; tout cela est opéré pour signifier la passion. *Ibid.*, et tit. XIII, c. V, t. III, col. 587-589.

b. Définitions nouvelles par l'oblation. — Gerson propose une définition, nouvelle plus encore par la forme que par le fond; elle est ainsi conçue : « Une oblation faite à Dieu, en reconnaissance de son souverain domaine. » *Tract. super Magnificat*, I, *Opera*, t. IV, col. 413.

Cette définition comprend deux éléments. Dans le premier : « oblation faite à Dieu », Gerson, selon l'esprit de saint Augustin et de saint Thomas, à la suite d'Alexandre de Halès, de Guillaume de Paris, et de Duns Scot, met particulièrement en relief le rôle de l'oblation dans le sacrifice. Dans le second : « en reconnaissance de son souverain domaine », il souligne le but du sacrifice. Comment le sacrifice en général et le sacrifice eucharistique en particulier témoignent-ils cette reconnaissance? Est-ce par un acte de destruction de la matière offerte, qui proclamerait ainsi le domaine absolu de Dieu sur sa créature ? Certains théologiens le penseront plus tard. Gerson, lui, ne fait nulle part appel à cette idée, et il semble bien qu'elle soit en dehors de la perspective dans laquelle il envisage le sacrifice. Sa description de la messe ne comporte que l'idée d'offrande agréable et non celle de destruction : « Sous la seule apparence d'un peu de pain sur l'autel, d'un peu de vin dans le calice, nous consacrons et nous offrons en parfum de suavité au Seigneur un sacrifice incomparablement plus agréable. » *Ibid.*, III, col. 419. Il oppose ici le sacrifice nouveau aux sacrifices de la Loi ancienne qui comportaient de multiples égorgements d'animaux.

Les vues de Nicolas de Cues, comme celles de Gerson, vont à définir, sous une même inspiration traditionnelle, le sacrifice eucharistique par l'oblation. En quelques mots, d'une profondeur magnifique, le grand mystique marque la place de « la suprême oblation » au centre du plan divin, et fait voir les liens qui unissent les mystères de la création, de l'incarnation, de la messe et de la consommation de tous dans l'unité de la vie éternelle.

Dieu est l'Architecte qui, par la création, construit le temple du monde au centre duquel il veut un autel, et sur cet autel *une oblation toute de gloire*. Le Verbe incarné est à la fois, comme l'ont dit Paschase et Hincmar, l'autel, le prêtre et la victime de ce sacrifice : *Sicut artifex concepit ædem sacram, quæ non est ædes sacra sine altari, ut altare sit pars ædis sacræ,*

et finis ædis sacræ est altare, et finis altaris est oblatio quæ est signum honorificentiæ Dei; sic Deus totum mundum creavit in uno nunc æternitatis, quasi ædem unam sacram, in quo altare est Christus, et ipse oblatio est supremæ honorificentiæ Dei, in quo coincidit altare cum oblatione, ut ipse sit finis completus, tam creaturarum quam causæ creationis earum. Excitat., l. IV, *Ex sermone : « Vidi civitatem sanctam », Opera*, p. 452.

Cette « oblation d'honneur suprême rendu à Dieu » se continue dans le sacrifice eucharistique. Nous y trouvons le Christ qui est là notre hostie, notre autel, notre sacrifice. Là s'accomplit l'acte sacerdotal du corps mystique. Nous offrons en lui, nous nous immolons en lui, nous nous conformons à lui en communiant à lui, afin d'obtenir en union avec lui la vie éternelle : *Omnes ibi sacramentum Deo Patri obtulimus; omnes in Christo immolati; omnes ad ipsius communionem admissi. Usque ad altare, hoc est usque ad ipsum Christum qui in nobis est, et nos ipsos in illo; et quod Deus Pater hanc oblationem recipiet, et nos ipsius in Christo Jesu suæ communionis participes faciet et æterna vita reficiet... Excitat.*, l. IV, *Ex sermone : « Memoriam fecit mirabilium », Opera*, p. 446-447. Nicolas de Cues fait ici un écho magnifique à la définition de saint Augustin : *Sacrificium christianum multi unum corpus sumus.*

Gabriel Biel connaît la définition de Gerson aussi bien que celle de saint Augustin, il pense qu'en somme celle-là revient à celle-ci : *Sacrificium cultus quidam est soli Deo debitus... sive, ut alii dicunt, est oblatio facta Deo in recognitionem supremi dominii, et redit in idem. Expos.*, lect. LXXXV, fol. 252 *d*. Les analyses du théologien de Tubingue vont à approfondir cette notion d'oblation sacrificielle, et à marquer le rapport qui existe entre l'oblation unique du Christ au Calvaire, et les multiples oblations de l'Église à l'autel.

Ce rapport est sous certains aspects *un rapport d'identité*. — Biel le souligne avec les expressions de saint Ambroise : *Ecce dicit B. Ambrosius quod unum est sacrificium quod obtulit Christus et quod nos offerimus quamvis non eodem modo offeratur.* Lect. LIV, fol.. 143. Ailleurs il dit que la messe contient le même sacrifice : *In IVum sent.*, dist. VIII, q. I. Il entend ici par *sacrificium* le sacrifice au sens passif, c'est-à-dire la chose offerte en sacrifice. La raison de l'identité du sacrifice de l'autel avec celui de la croix, c'est en effet l'identité de victime offerte sur l'autel aux mêmes fins que sur la croix, à savoir l'apaisement de la justice divine offensée, et l'imploration du salut éternel. Voilà pourquoi notre messe est à bon droit appelée un sacrifice. *In IVum sent.*, dist. XII, q. II; *Expos.*, lect. LXXXV, fol. 253 *d*.

Cependant entre l'oblation de l'autel et celle du Calvaire, il y a des *différences* qui touchent à l'offrant et à la chose offerte.

A la croix, c'est Jésus-Christ lui-même qui offrit en personne et tout seul par une démarche actuelle, immédiate, allant jusqu'à la mort et obtenant une fois pour toutes la rédemption : *Semel oblatus est in semetipso Christus, tantum quotidie immolatur in sacramento quod ita intelligendum est quia in manifestatione sui corporis semel in cruce pependit, offerens seipsum hostiam vivam, passibilem et mortalem, vivorum et mortuorum redemptionis efficacem.* Lect. LIII, fol. 143. Dans ce sens il n'y a qu'une seule oblation, qui n'est pas à répéter par le Christ lui-même actuellement, immédiatement, formellement à chaque messe : *Nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis.* Lect. LIII, fol. 143. Maintenant à l'autel, c'est l'Église qui offre conjointement au Christ : agrégée comme un corps à la tête, elle entre en participation active au sacerdoce du Christ pour offrir la victime jadis immolée sur la croix, et s'offrir avec celle-ci afin de s'approprier les fruits de la rédemption. La messe est l'acte sacerdotal du corps mystique. Biel développe cette doctrine augustinienne, lect. LXXXV, fol. 253 *d*, en commentant le texte : *Hoc est sacrificium christianorum : multi unum corpus sumus.*

Cette action de l'Église ne s'exerce point toutefois à l'autel sur le même plan que celle du Christ : celle-là est subordonnée à celle-ci en tant qu'elle n'agit que par sa vertu. En revanche, ce n'est plus la personne du Christ qui offre par elle-même à l'autel comme sur la croix; à la messe elle n'offre que par notre entremise; c'est encore le Christ, mais par nous. Biel, avec plus de précision encore que ses prédécesseurs, développe cette idée traditionnelle : la messe est le sacrifice de l'Église. Il distingue à l'autel un double offrant : l'un qui offre immédiatement et personnellement, l'autre qui offre médiatement et principalement.

Le premier c'est le prêtre qui consacre; l'autre, celui qui offre médiatement et principalement, c'est l'Église : *Primus est sacerdos consecrans et sumens sacramentum quia ita in persona sua auctoritate tantum divina hæc perficit quæ nemo alius in sic offerendo secum concurrit; offerens vero mediate et principaliter est Ecclesia militans in cujus persona sacerdos offert cujus est in offerendo minister. Est enim hoc sacrificium totius Ecclesiæ.* Lect. XXVI, fol. 50 *d*. Ainsi, il n'y a pas de messe proprement privée; en chaque messe, c'est bien l'Église tout entière qui tient comme offrante le rôle principal, et qui, par le fait, est intéressée.

De la part de la chose offerte, il y a aussi une différence. Au Calvaire la victime offerte fut effectivement immolée; dans l'oblation de l'autel, on commémore sans la renouveler l'immolation passée en la représentant ; *non propter iteratam mortem, sed per mortis semel passæ rememorativam repræsentationem.* Lect. XXVII, fol. 54; cf. lect. LIII, fol. 143 : *Ab ipso quidem oblatum est in mortem, a nobis non in mortem, quia Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, sed in mortis recordationem offertur a nobis. Unde nostra oblatio non est reiteratio suæ oblationis, sed repræsentatio.*

Bref, l'unité du sacrifice chrétien n'exclut pas selon Biel une certaine pluralité. L'unité se prend de la chose offerte en sacrifice, numériquement une, toujours la même de la croix à la messe, du fait que l'immolation effective du Calvaire a constitué une fois pour toutes la victime de l'autel : « Notre victime, c'est celle qu'a faite le Calvaire et qu'éternise le ciel. » M. de la Taille, *Esquisse*, p. 21. Elle se prend aussi de l'unité du geste oblateur du Christ, en tant qu'il n'est point répété indéfiniment par lui, mais suffit surabondamment à parfaire la rédemption. Elle se prend enfin de l'unité du corps mystique qui agit dans l'oblation d'une façon conjointe et subordonnée à l'action du Christ au Calvaire. La multiplicité vient de la diversité des oblations de l'Église à travers l'espace et le temps; cette diversité n'est point étrangère à l'unité du sacrifice du Calvaire, puisqu'elle ne fait que commémorer ce sacrifice, contenir et offrir la même valeur, en appliquer les fruits. La messe est essentiellement le sacrifice de l'Église qui perpétue celui du Christ au Calvaire, en se subordonnant à lui pour nous l'appliquer. *In IVum sent.*, dist. VIII, q. I.

2. *Valeur du sacrifice eucharistique.* — Les vues de nos auteurs sur la nature de la messe comme oblation de l'Église essentiellement subordonnée à l'unique oblation rédemptrice du Calvaire entraînent des conséquences pratiques touchant l'appréciation, les facteurs et l'utilisation de la valeur de la messe. Elles leur permettent de critiquer justement les erreurs plus ou moins répandues dans le peuple touchant la valeur du sacrifice chrétien.

a) *Leur appréciation de la valeur de la messe.* — Tous s'entendent à proclamer qu'elle ne produit pas la rédemption opérée une fois pour toutes au Calvaire. Elle nous en applique les fruits.

Tous reconnaissent sa grande valeur pour nous réconcilier avec Dieu et nous unir à lui : « Elle est offerte à Dieu, dit Richard de Médiavilla, pour nous réconcilier avec lui ou nous unir avec lui plus fortement. » *In IVum sent.*, dist. XIII, a. 1, q. II, t. IV, p. 161. C'est la doctrine traditionnelle exposée selon l'esprit de saint Augustin et de saint Thomas.

On retrouve aussi les mêmes idées et les mêmes termes que chez saint Thomas dans Durand de Saint-Pourçain : « En tant qu'elle est un certain sacrifice très agréable à Dieu, la messe a une vertu satisfactoire, pour remettre la peine due par celui pour qui elle est offerte, qu'il s'agisse de péché mortel ou de véniel, qu'il s'agisse des vivants ou des défunts. » *In IVum sent.*, dist. XII, q. IV, n. 5, fol. 279.

Pour Biel, c'est un sacrifice qui ne peut qu'être agréable à Dieu en tant qu'il émane, par l'intermédiaire du lieutenant qu'est le prêtre humain, du Sauveur, prêtre principal. Lect. LXXXV, fol. 253 *d*.

Plusieurs, toutefois, déclarent que la valeur de la messe est limitée; elle ne peut être infinie comme la valeur du sacrifice de la croix. Elle est limitée, d'après Durand de Saint-Pourçain, à la mesure de la dévotion du ministre qui offre, du bon plaisir divin et de la disposition de celui pour lequel elle est offerte. *Ibid.* Elle ne peut être infinie, déclare Biel, car la messe est un acte qui émane immédiatement de l'Église et de son représentant le prêtre, et à ce titre sa valeur est finie. Quant à la valeur qui lui vient de l'institution du Christ, elle est aussi finie : l'eucharistie contient sans doute la grâce infinie; mais sa valeur satisfactoire reste finie. Le mérite de l'oblation du Christ à la messe est moindre que sur la croix : à la croix, le Christ *s'est offert immédiatement* à la mort rédemptrice; à l'autel l'offrande du Christ est renouvelée, mais par nous; son immolation n'est point renouvelée, mais seulement représentée. Qui douterait que sa mort effective ne soit d'un plus grand prix que la représentation de cette mort? *Longe minus est meritum oblationis Christi in sacramento missæ quam fuerit ejus in cruce. In cruce enim Christus se immediate obtulit..., in officio autem missæ idem sacrificium est et oblatio, non propter iteratam mortem, sed per mortis semel passæ rememorativam repræsentationem. Quis autem dubitat esse majoris efficaciæ mortem semel in sanguinis effusione... Patris conspectui offerre quam tantum mortis semel passæ memoriam.* Lect. XXVII, fol. 54 *d*. Biel en conclut que, plus le fruit limité de la messe sera divisé entre un plus grand nombre, moindre sera ce fruit pour chacun. *Ibid.*, fol. 55 *c*.

b) *Les sources de cette valeur.* — La messe tire sa valeur d'une part de l'œuvre accomplie, *ex opere operato*, d'autre part de la personne du célébrant, *ex opere operantis.*

a. Valeur ex opere operato. — En ce qui concerne l'œuvre accomplie : oblation, consécration et communion, Biel distingue encore deux sources de mérite, l'une qui tient à l'institution du Christ, l'autre qui tient à la sainteté de l'Église qui offre.

En vertu de l'institution, le Sauveur s'est déterminé à attacher à la messe certains effets gratuits et salutaires : c'est-à-dire la rémission des péchés et la grâce sanctifiante. Dès lors, même si, par impossible, il n'y avait aucune sainteté dans l'Église, la messe garderait encore son utilité du fait de son institution. Lect. XXVI, fol. 50 *d*.

Mais la messe comme sacrifice tire principalement sa valeur de la sainteté de l'Église qui l'offre. Biel, à la suite de saint Thomas et de Duns Scot, part de ce principe que dans tout sacrifice Dieu tient davantage compte du sentiment de celui qui offre que du prix de ce qu'il offre. C'est ainsi que le sacrifice de la croix fut très agréable à Dieu, parce qu'il émanait du cœur de son Fils. Il en eût été au rement si les Juifs l'avaient offert. C'est ainsi que l'eucharistie n'est pas précisément accueillie comme sacrifice, à raison de son contenu d'une valeur d'ailleurs incomparable, mais à raison de la sainteté de son oblation par l'Église : *Eucharistia non præcise ratione rei contentæ plene acceptatur sed oportet quod sit oblata. Hoc enim bonum in eucharistia contentum quantum reservatur in pyxide et quantum offertur in altari sed tantum non æquivalet Ecclesiæ reservatum in pyxide et oblatum in officio missæ. Ultra igitur bonum contentum in eucharistia ad hoc quod proficiat Ecclesiæ, requiritur oblatio, et ad hoc quod oblatio sit placita et accepta, requiritur quod offerens sit placens et acceptus. Ibid.*

A ce titre d'oblation de l'Église universelle, le sacrifice de l'autel sera toujours agréable à Dieu; car la sainteté de l'Église qui offre par le prêtre est indéfectible, malgré ses inévitables fluctuations. Dans la mesure où variera cette sainteté, variera aussi, à un moment de l'histoire ou à l'autre, la valeur de la messe. Lect. XXVI, fol. 51.

Adrien VI († 1523) soutient les mêmes principes sur la source principale de la valeur du sacrifice, en examinant la question de la messe d'un mauvais prêtre. Il distingue entre la valeur du sacrifice en lui-même ou de l'oblation, et celle des prières adressées à Dieu au cours de la cérémonie pour les vivants et pour les morts. Le sacrifice eucharistique tient une valeur propre du fait qu'il est offert au nom de l'Église universelle et de la part de cette Église : *Aliud est de valore sacrificii seu oblationis quæ ibi fit, et aliud de valore orationum quæ Domino porriguntur pro vivis et defunctis. Primum enim valet ex opere operato... Omnis missa fit vice universalis Ecclesiæ et ejus commissione, et ideo ipsius missæ alius est valor ministri exsequentis, et alius ex parte Ecclesiæ committentis. In IVum sent.*, Paris, 1528, fol. 28 *b*.

b) *Valeur ex opere operantis.* — A côté du rôle indéfectible de l'Église dans l'oblation du sacrifice, il y a le rôle du célébrant. Selon le degré de ferveur de celui-ci, la messe sera plus ou moins agréable à Dieu. Il est évident que la messe d'un bon prêtre est meilleure que celle d'un mauvais prêtre. Mais quelle que soit la malice de celui-ci, il restera toujours que l'Église offre par lui. Du fait que la messe demeure le sacrifice de l'Église universelle, elle sera toujours agréable à Dieu. Biel, *Expos.*, lect. XXVI, fol. 50; XXVII, fol. 53.

c) *Utilisation de cette valeur.* — Bien que la valeur essentielle de la messe ne vienne point du mérite personnel du célébrant, c'est à celui-ci pourtant d'appliquer, de dispenser ses fruits, à raison de la place qu'il tient dans l'Église et de l'ordre qu'il a reçu. Le célébrant *non est tantum nuncius et organum sed etiam minister et dispensator*. Lect. XXVI, fol. 50 *b*.

C'est à lui que tout d'abord revient d'une façon *très spéciale* une part du sacrifice : cette part lui appartient plus qu'à personne : elle est à lui avant de pouvoir être communiquée aux autres par charité. *Ibid.*, fol. 51 *a*. Mais, d'une façon *très générale*, la messe profite à toute l'Église; le célébrant ne peut exclure personne, mais doit renfermer tous ceux qui appartiennent à l'Église dans son intention habituelle. L'Église seule peut restreindre l'ampleur de la prière du prêtre. En retranchant du corps mystique ceux qu'elle excommunie, elle les retranche de la participation aux grâces du corps eucharistique. Encore faut-il reconnaître que, s'ils sont excommuniés injus-

tement et s'ils demeurent par la charité dans le corps mystique, ils continuent, en vertu même de leur appartenance devant Dieu à ce corps, de participer à ses grâces et à sa vie. Le prêtre ne doit point nommer les excommuniés au cours du sacrifice, mais il peut très bien par charité prier en particulier pour leur conversion.

Enfin, tout naturellement, la messe est utile à ceux pour qui elle est *spécialement* offerte. *Ibid.* On dit : spécialement et non très spécialement; car l'ordre de la charité veut que le fruit de la messe aille d'abord de cette façon très spéciale à celui qui offre. Elle ne leur est pas seulement utile d'une façon très générale, à la façon dont elle est utile à tous les membres de l'Église; autrement les prières spéciales de l'Église pour ceux qui demandent l'oblation, vivants et défunts, n'auraient pas de sens. A titre de membres plus actifs à la messe, ceux qui demandent le sacrifice ont droit à de spéciales largesses *Ibid*

Biel, à la suite de saint Thomas, IIIª, q. LXXIX, a. 7, fait remarquer qu'il n'est point nécessaire de communier pour participer aux fruits de la messe. La messe, en tant que sacrifice, a un effet de propitiation pour enlever les fautes mortelles ou vénielles et les peines dues à ces fautes non seulement de ceux qui communient, mais de tous ceux pour qui elle est offerte et cela dans la mesure de leur disposition. Elle agit sur ceux qui sont bien disposés à la façon d'une prière toute-puissante qui leur obtient la grâce de la contrition. Avec saint Thomas, *In IVum sent.*, dist. XII, q. v, a 2, il remarque enfin qu'elle ne requiert pas préalablement une vie spirituelle en acte, mais seulement en puissance. Et si l'on dit au contraire qu'il n'y a de sacrifice que pour les membres du Christ, cette expression, appliquée à certains, doit être ainsi comprise : pour qu'ils deviennent des membres du Christ Lect. LXXXV, fol. 254 *b*.

d) Critique des superstitions ou abus touchant l'appréciation de la messe. — Nos auteurs rencontrent sur leur chemin un certain nombre de conceptions inexactes, dont les unes vont à surexalter la valeur de la messe, tandis que d'autres, au rebours, la déprécieraient. Quelle est leur attitude par rapport à ces abus ?

a. Exagération de la valeur de la messe. — *α) Appréciation populaire de la messe.* — A côté des justes appréciations de la messe par la théologie savante, se développe dans le peuple, aux XIVe et XVe siècles, une conception parfois mêlée d'erreur touchant les fruits que l'on attend de l'assistance au sacrifice.

Le peuple veut savoir d'une façon très précise quel sont les bienfaits spirituels et temporels qu'il peut attendre de l'audition de la messe. De là pour satisfaire à cette curiosité la diffusion dans les sermonnaires de formules concises énonçant les *fructus*, les *utilitates*, les *virtutes* de la messe. On y insiste beaucoup sur les avantages temporels que procure la messe. Ainsi dans la *Summula Raymundi*, Strasbourg, 1504, fol. 6, on lit cette formule : *Prima (virtus) est quia si aliquis daret pauperibus omnia quæ haberet.. tantum ei non prodesset sicut si digne audiret unam missam. — Secunda virtus est quod infra auditionem missæ animæ consanguineorum non patiuntur penam in purgatorio. — Tertia virtus, quia infra auditionem missæ non efficitur senex nec infirmabitur. — Quarta virtus quod post auditionem missæ omnia quæ sumuntur magis conveniunt naturæ quam antea. — Quinta virtus est quod missa plus petit coram divina majestate quam omnes orationes quæ fiunt in toto mundo, quia est oratio Ecclesiæ. — Sexta virtus est quod una missa cum devotione audita in vita plus valet quam centum post vitam...*

Ces formules vont se précisant et se développant : certaines comptent douze fruits de la messe. Voir le ms. de Saint-Gall *418*, fol. 286, cité dans Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter : Die Früchte der Messe*, p. 45, 59. Elles insistent de plus en plus sur les bénédictions temporelles attachées au sacrifice. Bref, elles forment, comme le remarque Franz, un mélange de vérité et d'erreur, d'espérances fondées, et de folles illusions, de pieuses pensées et de superstition dangereuses. Elles insistent sans doute sur la nécessité des bonnes dispositions chez ceux qui entendent la messe. Cependant le peuple sans culture qui les entendra oubliera facilement les dispositions requises pour ne retenir que la sûreté des résultats promis. Ces abus ou ces déviations de l'appréciation populaire fourniront bientôt à Luther matière à de faciles plaisanteries.

β) *Réaction des théologiens contre ces abus.* — Ce matérialisme du peuple et parfois de certains clercs dans l'appréciation du rôle de la messe devait provoquer une réaction critique chez les évêques catholiques réformateurs, chez les mystiques et les théologiens.

Nicolas de Cues, aux vues si hautes sur la messe, ne pouvait, dans ses synodes, que s'attaquer à ces superstitions, et détruire les légendes sur lesquelles elles prétendaient s'appuyer. Voir Bickell, *Synodi Brixinenses sæculi XV*, Inspruck, 1880, p. 44 à 46.

Les mystiques Tauler et Eckhard, avec leur souci d'intérioriser, de spiritualiser la religion, tout en appréciant sainement la haute valeur de la messe, ne pouvaient que blâmer l'erreur de ceux qui donnaient une trop grande estime à l'assistance tout extérieure au sacrifice. Voir Linsenmeyer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*, Munich, 1886.

De même le chancelier Gerson va protester contre cette matérialisation de la messe dans son petit écrit : *Quædam argumentatio adversus eos qui publice volunt dogmatizare seu prædicare populo, quod si quis audit missam, in illo die non erit cæcus, nec morietur morte subitanea et talia multa. Opera*, t. II, p. 521-523. Il dénonce ces superstitions comme « un retour au judaïsme ». Il les montre dénuées de tout fondement en Écriture et en raison; il invite ses lecteurs à se défier des textes des Pères que l'on apporte en leur faveur, et qui sont probablement inauthentiques. Tout ceci, sans préjudice pour la valeur réelle de la messe, dont il célèbre l'ampleur universelle dans son traité IX sur le *Magnificat*, t. IV, p. 419 sq.

Nicolas Jauer († 1437) et Denys le Chartreux († 1469) s'élèvent aussi énergiquement, en Allemagne, contre une appréciation superstitieuse de la messe Voir A. Franz, *Der Magister Nicolaus Magni de Jawor*, Fribourg, 1898, p. 187; Denys, *Contra vitia superstitionis*, art. 9, Cologne, 1533, p 613. De même Busch, le réformateur des monastères du nord de l'Allemagne : *De reformatione monasteriorum*, dans *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, t. IV *b*. p. 729.

Gabriel Biel dans sa lect XVI, fol. 29, 30, énonce les principes très prudents qu'il faut suivre dans la lutte contre ces usages superstitieux : recommander au peuple beaucoup de simplicité et de droiture dans ses intentions; il lui suffit en somme de s'unir à toutes les intentions de l'Église; qu'on lui apprenne à éviter les vaines observances, qu'on le mette en garde surtout contre l'idée des recettes infaillibles pour se concilier Dieu ou les saints. Biel en appelle sur ce point à Gerson dans son traité *De directione cordis*. Il faut citer aussi l'*Explicatio missæ* de Paul Wann, mort vers 1500, où cet auteur attaque avec vigueur les usages superstitieux qui viennent s'ajouter aux rites commandés par l'Église. Voir le ms. *lat*, *17651* de la Biblio-

thèque d'État de Munich, fol. 60, 61, et Franz, *Die Messe...*, p. 304-307.

b. Dépréciation de la valeur de la messe. — α) *Tendances à mésestimer la messe.* — A la tendance qui portait le peuple à exagérer la valeur *ex opere operato* de la messe et à oublier sa valeur *ex opere operantis*, s'opposait, dans certaines âmes qui s'apparentaient plus ou moins aux anciennes sectes vaudoises, la tendance à méconnaître cette valeur *ex opere operato*, et à ne tenir compte que de la valeur *ex opere operantis* du sacrifice eucharistique.

Dans ces milieux vaudois répandus en Italie, en France et en Allemagne, on rejetait comme inutiles certaines cérémonies de la messe, ainsi que l'usage des vêtements sacerdotaux et on contestait la valeur de la messe pour les défunts. Voir Huck, *Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser*, 1897, p. 48, et Döllinger, *Beiträge zur Sectengesch.*, t. II, p. 310, n. 79 et 80 : *Item omnia verba sacra missæ dicunt et credunt esse superflua et nihil ad missæ officium pertinere exceptis solis verbis consecrationis et Pater noster. Item dicunt et credunt presbyteros celebrantes toties peccare quoties dicunt et exprimunt nomina sanctorum in Missa;* p. 313 : *Item dicunt omnia verba missæ et omnia paramenta ad missam spectantia esse de errore præter verba consecrationis*; p. 307 : *Item dicunt et credunt vigilias, missas et orationes ecclesiasticas et quælibet alia suffragia Ecclesiæ pro defunctis facta nullius esse roboris*; p. 298 : *Dicunt etiam quod licet malus sacerdos non conficiat propter peccata sua, tamen in ore ipsius hæretici recipientis convertitur in carnem Christi propter merita sua.* Voir l'*Explicatio missæ* du ms. *lat. 377* (1366) de Munich, cité dans Franz, *ibidem*, p. 310

On trouve des opinions de ce genre reprochées à Jean de Wesel, en 1479, dans un jugement de l'inquisition de Mayence. « Le Christ, disait-il, n'a pas parlé de sanctifier des fêtes; il n'a donné d'autres prières que l'oraison dominicale... Mais la messe s'est bien alourdie dans la chrétienté. Saint Pierre célébrait la messe en consacrant après récitation du *Pater* et en se communiant lui-même et les autres, et tout était expédié. Aujourd'hui il faut qu'un prêtre vous reste debout, au froid, une heure et plus, à se ruiner la santé. » Ortvinus Gratius, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, Cologne, 1535, fol. 163 Dans ces propositions l'auteur incriminé n'attaque pas directement la doctrine ecclésiastique de la messe; il se contente d'exalter d'une façon exagérée ce qu'il croit avoir été la messe apostolique. Il est comme un dernier écho de l'opinion depuis longtemps critiquée d'Amalaire sur la messe primitive.

Plus scabreuses sont les opinions du théologien Wessel Harmenss Gansfort, voir *Wesselii opera*, Groningue, 1614, p. 818, 819. Il part d'un principe excellent : La messe doit être pour ceux qui y assistent une commémoraison du sacrifice du Calvaire dans la contemplation de la passion. Mais il en tire des conséquences exagérées : obligation, sous peine de péché, de ne faire aucune autre prière que celles qui rappellent la passion. *Ibid.*, *De sacramento Eucharistiæ et audienda missa*, p. 658.

Autre conséquence : la valeur de la messe se mesure au degré d'union de l'assistant avec la passion du Sauveur. Ce n'est point de l'honoraire donné, de l'intention du célébrant que dépend cette valeur, elle tient au degré de compassion de l'assistant : *Habet enim missa unicuique quantum spiritaliter immutatur et proficit, non quantum desiderat qui celebrat. Ibid.*, p. 818. Wessel attaque l'opinion reçue, d'après laquelle une messe a moins de valeur lorsqu'elle est offerte pour plusieurs au lieu de l'être pour une seule personne. Le rayonnement du soleil de la passion est aussi puissant, quel que soit le nombre de ceux qui s'y réchauffent. Dans cette pespective, la messe ne servira aux âmes du purgatoire que dans la mesure de leur compassion en vertu du principe : *Missa nihil prodest nisi compatienti.* Ces âmes ont-elles une compassion parfaite, la messe ne leur est pas nécessaire : *Patet quia perfecte compati, perfecte amare est. Perfecte amans solio dignior est quam purgatorio, sive celebretur, sive non celebretur, animæ in purgatorio quanto patiendo profecerint, tanto conregnabunt. Aliena compassio, puta celebrantis, non pro mensura hostiæ, non pro mensura compassionis, non pro mensura devotæ intercessionis arbitrariæ suffragatur existentibus in purgatorio. Opera*, p. 919, cité dans Franz, p. 313. Une telle doctrine insiste tellement sur le facteur dévotion, sur la valeur *ex opere operantis* de l'assistance à la messe, qu'elle méconnaît parfois la valeur en soi du sacrifice chrétien. Reconnaissons pourtant que nulle parole de Wessel ne va à nier le caractère sacrificiel de la messe.

β) *Opposition catholique à ces opinions.* — Ces opinions sont en contradiction aussi bien avec la théologie classique qu'avec la pratique de l'Église et la piété populaire qui s'en inspire.

Aussi théologiens, clercs, fidèles sont-ils unanimes à reconnaître une valeur *ex opere operato* à la messe. La tendance serait plutôt, nous l'avons vu, chez le peuple à exagérer cette valeur et à oublier l'autre facteur de l'efficacité de la messe : les dispositions morales de ceux qui y assistent et pour qui elle est offerte. Mais la raison ne perd pas ses droits. La théologie classique d'un Gerson et d'un Biel est attentive à défendre contre toute fausse appréciation la part respective de l'un et l'autre facteur de l'efficacité de la messe.

Ce qu'était alors la doctrine commune sur ces points, à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, nous le saisissons particulièrement dans l'article *Missa* du lexique théologique d'Altenstaig. Cet ouvrage, publié d'abord à Haguenau en 1517, fut souvent réédité dans la suite; il reflète la pensée des théologiens alors classiques : Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Thomas, Duns Scot, Richard de Médiavilla, Brulefer, Biel, Gerson, Pierre d'Ailly (le cardinal de Cambrai) y sont cités. On y saisit en quelques phrases précises la doctrine courante sur les origines et le développement de la messe, sur la valeur respective de ses cérémonies, sur la part qui revient au prêtre dans l'efficacité de celles-ci. Altenstaig, *Vocabularius theologiæ*, Haguenau, 1517, fol. 152.

A la suite de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VIII, l'auteur fait remonter à saint Pierre la célébration de la première messe, à saint Jacques et à saint Basile de Césarée, la disposition ordonnée du sacrifice : *ordinem celebrandæ missæ*, à d'autres les additions qui ont été faites *ad decorem et solemnitatem.* Avec saint Bonaventure, *In IV^um^ sent.*, dist. XIII, q. IV, il fait différence dans la messe entre l'essentiel qui est toujours acquis, quelle que soit la valeur morale du célébrant, et l'accidentel qui varie selon les dispositions de celui-ci. Il concède, de ce point de vue, que mieux vaut donc la messe d'un bon prêtre, qui provoque davantage à la dévotion. « Et si quelqu'un préfère entendre la messe d'un prêtre dévot, je crois qu'il fait bien, pourvu toutefois qu'il croie que pour l'essentiel cette messe ne dépasse point en valeur celle que célèbre un pécheur. » Il rappelle la juste formule de Richard, *In IV^um^ sent.*, dist. XIII, q. VIII : *Non habet efficaciam ex opere operato solum sed ex sanctitate et devotione operantis.*

Il note enfin la valeur symbolique des vêtements

et des prières de la messe en vue de la représentation à l'autel du mystère de notre rédemption. *Ibid.*

CONCLUSION GÉNÉRALE : L'IDÉE CATHOLIQUE DE LA MESSE A LA VEILLE DE LA RÉFORME. — Il est intéressant de noter ici les principaux traits de l'idée vivante de la messe dans la conscience et la pratique de l'Église à la veille de l'hérésie protestante.

L'article cité d'Altenstaig, comme résumé des théologiens contemporains et particulièrement de Biel, peut y aider et par son silence sur certains points et par ses développements sur certains autres.

1° *Vérité du sacrifice eucharistique.* — Il n'y a point alors pour le théologien et le fidèle catholique de question à résoudre touchant la vérité du sacrifice eucharistique. Cette vérité va de soi : elle est une donnée traditionnelle qu'on ne discute pas. C'est le critérium à la lumière duquel les théologiens ont tour à tour combattu, au XIe siècle, les néomanichéens d'Orléans et d'Arras, au XIIe, les partisans de Pierre de Bruys, au XIIIe, ceux qui rejettent le caractère sacrificiel de la messe en alléguant le témoignage de l'Évangile où, disent-ils, il est question de « cène » et non de « sacrifice ». Malgré la survivance dans certains milieux hérétiques des tendances vaudoises, l'Église vit en possession tranquille de sa croyance, quinze fois séculaire, à la vérité du sacrifice eucharistique. Le dernier des scolastiques, Biel, le maître de Luther, parle dans son *Explicatio missæ* de cette vérité sur le même ton irénique que saint Thomas.

2° *Nature du sacrifice eucharistique.* — Pas plus que la vérité sacrificielle de la messe, la définition, l'essence du sacrifice eucharistique ne fait l'objet des préoccupations théologiques de l'époque. Altenstaig consacre toute une page à recueillir les définitions étymologiques de la messe, pas une ligne à la recherche d'une définition réelle qui essaie de préciser dans une formule les traits essentiels du sacrifice de l'autel. La question d'essence n'est pas posée.

Ce qui s'affirme nettement dans la théologie de l'époque, c'est une tendance commune à envisager de plus en plus, conformément à la tradition, la messe comme une *oblation.* Ce qui caractérise la célébration de l'eucharistie comme un sacrifice, ce qui en fait la valeur particulière aux yeux de saint Thomas, de Duns Scot et de Biel, c'est *l'oblation.* A cette oblation eucharistique contribuent de nombreux agents divins angéliques et humains, mais de façon différente. Gerson le rappelle : *Est una oblatio et plures offerunt. Offert Filius, offert Spiritus Sanctus, offerunt angeli, offerunt sacerdotes, offerunt fideles assistentes. Tract.*, IX, *in Magnificat.*

Jésus demeure le grand prêtre de cette oblation. C'est la vérité traditionnelle reconnue de tous. Mais il n'offre point à l'autel comme il offrit à la cène et au Calvaire. Alors il s'offrait lui-même, seul, en une immolation sanglante rédemptrice. Aujourd'hui, il offre, mais il n'offre que par notre entremise.

La messe est essentiellement le *sacrifice de l'Église,* « l'affaire de l'Église ». M. de la Taille, *Esquisse*, p. 22. « Seule, elle interpose une oblation nouvelle, bien que subordonnée à l'unique oblation du Christ, prêtre principal dont elle tire sa vertu. La messe est dès lors, en ce qu'elle apporte de nouveau, une démarche des hommes vers Dieu, mais non plus le propre et actuel mouvement du Christ vers son Père. » *Ibid.* Selon une doctrine traditionnelle, magistralement exposée déjà par saint Augustin, reprise bien des fois par des disciples comme Alcuin, Amalaire, Alger de Liège, systématisée par Pierre Lombard et saint Thomas, mise en un relief plus puissant encore par Scot et Biel, la messe apparaît de plus en plus nettement, à la veille de la Réforme, comme l'oblation faite par l'Église, sur l'ordre et dans la puissance du Christ de la victime jadis immolée au Calvaire, offerte de nouveau sur l'autel en union avec tous les membres du corps mystique, en vue de commémorer en la représentant l'unique immolation réelle rédemptrice de la croix, pour nous en appliquer les fruits, nous rendre ainsi Dieu propice et nous unir à Lui.

Dans cette perspective, il n'est point question de rechercher comment le Christ devient victime à l'autel. C'est un problème inexistant, sans signification aucune pour l'esprit des théologiens antérieurs à la Réforme que celui-ci : « Étant donné que la messe est un sacrifice, et qu'il n'y a pas de vrai sacrifice sans une vraie victime, dire ce qui est fait au Christ dans la messe pour le mettre en état de victime. Problème qui n'apparaît nulle part avant le milieu du XVIe siècle et pour cause : le Christ n'était pas à mettre en état de victime; il y est à perpétuité de par son sacrifice unique, consommé par la gloire. » De la Taille, *Esquisse*, p. 18. La réalité du sacrifice eucharistique n'est nullement liée à la réalité d'une immolation du Christ à l'autel : il n'y a qu'une immolation effective, celle du Calvaire. La messe est un sacrifice, parce qu'elle est une *oblation*; elle est un sacrifice identique à celui du Calvaire, parce qu'à l'autel l'Église s'approprie la victime elle-même du Calvaire, pour l'offrir en représentant son immolation passée.

C'est aussi un problème inexistant pour nos théologiens que celui qui consisterait à concilier l'unité de l'oblation rédemptrice toute suffisante faite par le Christ au Calvaire, avec une multiplicité d'oblations qui répéteraient indéfiniment le geste oblateur du Calvaire par une intervention personnelle actuelle, immédiate du Sauveur, et qui devraient, par le fait, avoir la valeur surabondante de la passion. La question pour eux ne se posait point ainsi. Ils enseignent unanimement, selon l'affirmation de l'Épître aux Hébreux, l'unité de l'oblation rédemptrice, en tant qu'elle est émanée jadis immédiatement de l'âme du Christ. Cette unique oblation en tant que telle n'est point renouvelée par le Sauveur à l'autel. Elle est renouvelée par l'Église son corps mystique. Par la multiplicité de ses oblations subordonnées à l'unique oblation du Christ, l'Église sur l'ordre et dans la puissance du Christ, prêtre éternel, s'approprie activement la victime du Calvaire pour l'offrir et s'appliquer les fruits surabondants de sa rédemption. La messe est essentiellement l'acte sacerdotal, dépendant, subordonné sans doute, mais effectif de l'Église, corps mystique du Christ.

Les théologiens du XIVe et XVe siècle, en mettant en un si puissant relief le caractère ecclésiastique du sacrifice eucharistique, ont été certes des disciples très fidèles de l'ancienne tradition, telle que nous la trouvons exposée chez Irénée et Augustin. Ont-ils fait droit cependant aux affirmations d'un Ambroise, d'un Paschase et d'un Hincmar, dans lesquelles ces auteurs nous montrent le Christ s'offrant lui-même à la messe, continuant à présenter au ciel l'oblation de son humanité? On doit reconnaître que cet aspect de la vérité reste en dehors de leur vue directe. Mais leur doctrine ne l'exclut point. En reproduisant, à l'occasion, la doctrine traditionnelle sur le Christ, prêtre éternel, et sur les prêtres humains, vicaires du Christ à l'autel, des auteurs, comme Biel, Altenstaig, reconnaissent équivalemment que le Christ « s'offre » à l'autel, en tant du moins qu'il offre par notre entremise, « notre oblation s'exerçant en vertu de la sienne, en vertu de cette unique oblation, émanée jadis du Christ, mais toujours opérante comme une cause universelle à l'égard de toutes les oblations particulières et subordonnées, qui l'étendent dans le temps et dans l'espace, à l'universalité de l'Église ». De la Taille, *op. cit.*, p. 19. Telle est bien, semble-t-il, le sens de la doctrine tradi-

tionnelle professée à la veille de la Réforme par la théologie de l'École sur la nature du sacrifice eucharistique.

3° *Valeur de la messe.* — C'est bien l'un des points les plus vivants de la théologie de la messe au xve siècle que celui qui concerne l'appréciation de la valeur du sacrifice eucharistique : Altenstaig consacre à cette question tout un paragraphe important de son article; il y résume la doctrine courante, telle qu'elle résulte des analyses de Scot, *Quodl.* xx, de Brulefer, *In I Vum sent.*, dist. XIII, q. IV, de Biel, *Expos.*, lect. XXVI et de Pierre d'Ailly, *In I Vum sent.*, q. v, a. 1.

Cette doctrine fait une place à la fois au rite lui-même posé, et aussi aux dispositions morales du célébrant dans l'appréciation de cette valeur. Biel, auquel renvoie Altenstaig en disant : *Gabriel doctissime in canone scripsit*, analyse très clairement, lect. xxv, les sources de la valeur *ex opere operato* de la célébration de la messe : c'est l'institution du Christ lui-même, c'est particulièrement la sainteté de l'Église qui offre. Toute la théologie de l'époque est dominée par ce principe déjà posé par saint Thomas. « Dans les relations entre l'homme et Dieu, comme dans celles d'un homme à un autre, pour apprécier la valeur d'un geste libéral, il y a encore plus à tenir compte du sentiment de celui qui offre que du prix de ce qu'il offre. Et ainsi la valeur de notre geste, à nous, tout en empruntant de l'hostie à laquelle il se réfère un surcroît incomparable de valeur, ou pour mieux dire un coefficient incalculable, restera néanmoins fonction d'une quantité finie, qui est celle de la sainteté oblatrice. » Ces expressions d'un maître contemporain traduisent bien la doctrine reçue dans l'Église à la veille de la Réforme touchant la valeur de la messe. De la Taille, *ibid.*, p. 23.

Dans cette doctrine qui fait sa place aux dispositions morales de ceux qui participent au sacrifice, l'Église tient les principes qui permettent à ses réformateurs, théologiens et mystiques, de critiquer les abus ou superstitions qui se glissent à cette époque dans l'appréciation populaire de la messe. Altenstaig rappelle dans son article, à la suite de Gerson, le caractère superstitieux d'une conception trop matérielle et intéressée de la messe : *Superstitiosum est, frivolum, temerarium et vanum, imo nocivum asserere, per auditionem missæ talia vel talia bona temporalia quemquam assecuturum.*

Pour ruiner une telle doctrine si bien équilibrée, si vivante dans la théologie de l'École, aussi bien que dans les meilleures âmes, il faudra que la Réforme s'attaque aux principes traditionnels mêmes qui fondent l'appréciation catholique de la valeur de la messe. Il faudra nier d'une part l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, il faudra d'autre part nier la valeur du sentiment de l'Église universelle qui offre la messe. Luther en viendra bientôt à ces négations, mais ce n'est point dans la théologie de l'École qu'il en puisera les germes.

Si l'on veut trouver une préparation au mouvement de la Réforme contre la messe, il faut la chercher dans les tendances de ces sectes vaudoises qui, au cours du Moyen Age, attaquaient l'institution de la messe comme sacrifice par le Christ, rejetaient le sacerdoce chrétien, proclamaient la corruption de l'Église, lui niaient la sainteté indéfectible et ne reconnaissaient d'autre sacerdoce que celui des parfaits. Il faut la chercher aussi dans ces tendances immanentes dans certains milieux à la piété populaire, qui consistaient à matérialiser en quelque sorte la valeur de la messe. Ces tendances sans doute n'atteignent nullement l'Église; elles n'émanaient pas de sa doctrine et de ses directives pratiques, sa théologie les réprouvait, les meilleurs de ses membres les attaquaient. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles pouvaient devenir et elles vont rapidement devenir pour les réformateurs l'occasion d'une réaction excessive.

Sous prétexte de condamner des superstitions comme celles qui ont été plus haut signalées, de rejeter des dévotions qui pouvaient facilement prêter à des abus, comme la *missa sicca* décrite et approuvée par Durand de Mende et présentée comme légitime par Altenstaig, les réformateurs vont s'insurger contre l'appréciation catholique de la messe. Ils ne pourront la rejeter qu'en brisant avec une pratique, une liturgie traditionnelle, avec une interprétation quinze fois séculaire de la parole du Christ : *Hoc facite in meam commemorationem.* C'était dans la logique de leur système qui allait à rejeter la valeur de l'Église comme interprète de l'Écriture. Luther le proclame lui-même. Pour prouver que le prêtre à l'autel n'accomplit point une œuvre bonne, n'offre point un sacrifice, mais propose un testament et présente un signe, il en appelle à l'Écriture contre la tradition. « Voilà le témoignage clair de l'Écriture. Contre lui, rien ne peut prévaloir, ni le canon, ni les autorités des Pères. La parole même d'un ange y contredirait en vain. » *De captivitate babylonica*, édit. de Weimar, t. VI, p. 524. Recueillons enfin sur les lèvres du réformateur le témoignage de sa rupture consciente avec la tradition. Il nous dira, ce témoignage, ce que Luther lisait lui-même dans la conscience vivante de l'Église, à savoir : la croyance commune à la réalité et à la valeur du sacrifice de la messe : *Tertia captivitas ejusdem sacramenti est longe impiissimus abusus quo factum est, ut fere nihil hodie in Ecclesia receptius et magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium. Ibid.*, p. 512.

I. Sources. — Les principaux textes concernant la théologie de la messe dans l'Église latine ont été indiqués au cours de cet article. D'ailleurs la bibliographie des sources de cette théologie est, pour une bonne part, identique à celle qui concerne le sacrement de l'eucharistie; voir l'art. Eucharistie, col. 1182 et 1183; col. 1232 et 1233; col 1234-1302 *passim*; col. 1302-1326 *passim*.

II. Travaux. — On consultera les travaux cités à l'art. Eucharistie. Il nous suffit de signaler ici les travaux relativement récents qui apportent une contribution à l'étude de la théologie de la messe du IVe au XVIe siècle.

1° *Ouvrages catholiques.* — J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpuncte*, Vienne, t. I, 1874, t. II, 1875; J. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882; A. Vacant, *La conception du sacrifice de la messe dans la tradition de l'Église latine*, dans *L'Université catholique*, juin, juillet et août 1894, t. XVI, cité ici d'après le tiré à part; P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-B., 1893; Fr. Ser. Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers*, 2 vol., Dillingen et Freising, 1902; A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 1e édit., 1905, 7e édit., 1920; c'est à cette dernière, sauf contre indication, que se rapportent les références; du même, *Leçons sur la Messe*, 1e édit., 1918, 8e édit., 1922; K. Adam, *Die Eucharistielehre des heiligen Augustin*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. XIV; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909-1912, 3 vol.; J. Lebreton, art. *Eucharistie* du *Diction. apologét.*; Adrien Fortescue, *La messe : Étude sur la liturgie romaine*, traduit par A. Boudinhon, Paris, 1920; M. de la Taille, *Mysterium fidei : De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes 50 in 3 libros distinctæ*, Paris, 1921; du même, *Esquisse du mystère de la foi, suivie de quelques éclaircissements*, Paris, 1924; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, Paris, 1924; J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. XV, Paderborn, 1926; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine*

jusqu'à nos jours, 1926, Paris; on trouvera dans ce magistral ouvrage non seulement une anthologie des morceaux les plus importants de la littérature patristique et théologique concernant le sacrifice de la messe, non seulement une analyse aussi complète que possible de la pensée des Pères et des théologiens dans son développement touchant l'idée de ce sacrifice, mais une synthèse qui, fondée sur cette analyse, contribue encore, même après le chef-d'œuvre du Père de la Taille, à mieux faire comprendre la messe, et à mieux saisir parmi les opinions théologiques contemporaines celle qui est en continuité plus profonde avec la tradition ancienne.

2° *Ouvrages non catholiques*. — C. G. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3e édit., 1907; du même, *The Body of Christ*, 3e édit., Londres, 1903; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906; du même, art. *Abendmahl*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. I; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Fribourg, 1910; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Leipzig, 1913; F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XII; R. Lawson, *L'eucharistie dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouv. sér., t. VI, 1920, p. 99 sq., 472 sq.; F. Wiegang, *Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Leipzig, 1919; G. Wetter, *Altchristliche Liturgien : I. Das christliche Mysterium*, Gœttingue, 1921; II. *Das christliche Opfer*, 1922; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926. A. GAUDEL.

IV. LA MESSE DURANT LA PÉRIODE DE LA RÉFORME ET DU CONCILE DE TRENTE. — Jusqu'ici la doctrine catholique du sacrifice de la messe n'a pas rencontré sur son chemin de sérieuses oppositions. D'où il suit qu'autant elle s'installe paisiblement dans la spéculation des écoles, autant elle tient peu de place dans les actes ecclésiastiques officiels, le magistère ordinaire suffisant à maintenir et à propager une croyance que personne encore ne contestait. Avec la Réforme, au contraire, allait surgir l'opposition la plus directe et la plus violente : ce qui fournirait à l'Église l'occasion de dresser en face de ses contradicteurs la définition solennelle de sa foi. — I. Négations de la Réforme. II. Réaction de la théologie catholique (col. 1099). III. Définitions du concile de Trente (col. 1112).

I. NÉGATIONS DE LA RÉFORME. — De graves dissentiments éclatèrent, dès la première heure, entre les réformateurs sur le sens et la valeur de l'eucharistie. Mais tous, luthériens ou sacramentaires, furent d'accord pour refuser à la messe le caractère sacrificiel que la chrétienté lui avait toujours reconnu. Voir M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, p. 241-252; Fr.-S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, t. II, p. 1-35.

I. ÉGLISES LUTHÉRIENNES. — Il était réservé à la Réforme allemande tout à la fois de déchaîner la guerre contre l'Église catholique et d'organiser les communautés acquises au nouvel Évangile. Si la première tâche autorisait le radicalisme doctrinal le plus complet, la seconde appelait quelques ménagements à l'égard des usages reçus. La position théorique et pratique des Églises luthériennes sur la messe se ressent de cette double inspiration.

1° *Doctrine de Luther*. — Tous ses principes et toutes ses passions de réformateur s'accordaient chez Luther à lui faire rejeter la doctrine traditionnelle de la messe. Voir LUTHER, t. IX, col. 1305-1306. Aussi ce point est-il un de ceux sur lesquels il devait particulièrement s'acharner. La raison en est qu'il avait le sentiment de s'attaquer par là, non pas à un détail seulement, mais à la pierre angulaire de la citadelle catholique. *Triumphata missa puto nos totum papam triumphare*, affirmait-il dans son écrit *Contra Henricum regem Angliæ* (1522), édit. de Weimar (désignée dans la suite sous le sigle W.), t. X *b*, p. 220. L'importance de l'enjeu explique aisément la violence de l'assaut.

1. *Débuts de la Réforme*. — Prêtre et moine, Luther avait, non seulement étudié, mais vécu la doctrine de l'Église sur le sacrifice de la messe. Aussi a-t-on pu en relever de multiples échos dans les écrits de sa période catholique. J. Köstlin, *Luthers Theologie*, 3e édit., Stuttgart, 1901, t. I, p. 96-98.

Un trait cependant semble déjà suggérer la direction de ses tendances futures. Luther n'admet pas que la communion eucharistique soit séparée de la parole de Dieu. *Dict. sup. Psalt.* (1513-1516), ps. CX, W., t. IV, p. 236 : *Simul enim sacramentum et Evangelium est sumendum*. D'où il concluait, *Decem præcepta... prædicata populo* (1518), W., t. I, p. 441-445 : *Ideo non licet missam perficere sine evangelio, privatam privato, publicam publico*. Voir de même son explication du *Pater* en allemand (1519), W., t. II, p. 112. Mais ceci ne signifie pas qu'il élève encore de doute sur la réalité du sacrifice de la messe. Köstlin, *op. cit.*, p. 146.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le fait que Luther donne parfois à la messe le nom de *sacrificium laudis*. Voir, par exemple, *Dict. sup. Ps.*, XLIX, 1 et 14, W., t. III, p. 280, 282-283. Car cet aspect très réel n'empêche pas qu'elle en présente aussi d'autres et le réformateur admet, aux mêmes endroits, que la messe agit *ex opere operato*, encore qu'il incite à y ajouter le sacrifice personnel.

Dans un sermon en langue allemande sur le Saint-Sacrement, imprimé en 1520, W., t. VI, p. 78-83, Luther gardait encore le silence sur la question de sa valeur sacrificielle. Köstlin, *op. cit.*, p. 263-264. Mais il n'allait pas tarder à marquer son opposition à cet article de la foi catholique.

Sa conviction était déjà faite dans son célèbre sermon sur les bonnes œuvres (1520), W., t. VI, p. 231, où il l'esquisse en quelques mots et annonce pour plus tard un plus long développement. Ce fut l'objet d'un sermon spécial « sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la sainte messe », qui parut la même année. *Ibid.*, p. 353-378. L'auteur y soutient l'idée que de concevoir la messe comme un sacrifice est « le pire des abus », p. 365, qu'elle n'est pas autre chose qu'un testament, c'est-à-dire un bienfait reçu de Dieu, et non pas une offrande faite à Dieu. Il n'y a là de sacrifice que dans les prières d'action de grâces que nous adressons à Dieu en reconnaissance des biens reçus de lui. Et Luther de se référer à l'époque primitive où les fidèles portaient à l'église des dons en nature, que le prêtre bénissait et sur lesquels il prononçait une oraison eucharistique. De cet usage il voit une survivance dans le rite de l'offertoire: mais, à partir de là, rien dans la messe n'atteste qu'elle soit un sacrifice.

La même doctrine se fait jour dans le *De captivitate babylonica* (1520), où il mentionne comme « troisième captivité » du Saint-Sacrement le fait qu'il soit conçu comme une bonne œuvre et un sacrifice. *Ibid.*, p. 512. D'après lui, il ressort de l'Écriture que la messe est d'abord et avant tout un testament, c'est-à-dire *promissio remissionis peccatorum a Deo nobis facta, et talis promissio quæ per mortem Filii Dei firmata sit*, p. 513, promesse qui s'accompagne d'un signe sensible, savoir le sacrement du pain et du vin, p. 518, mais qui ne saurait avoir d'autre but ni d'autre effet que d'exciter en nous la foi qui justifie. P. 517-520. C'est donc une prétention impie que de vouloir en faire une bonne œuvre applicable aux autres, p. 521 : ce caractère peut tout au plus convenir aux prières dont la messe est l'occasion. P. 522. Elle n'est pas davantage un sacrifice : le Christ n'a pas célébré un acte rituel, mais un repas; tout ce qui s'est ajouté depuis à cette simplicité de la première cène n'est qu'un cérémonial sans valeur. La même conclusion résulte des prémisses antérieurement établies sur l'essence de la messe : *Repugnat missam esse sacrificium, cum illam reci-*

piamus, hoc vero demus. P. 523-524. Si quelques formules de la liturgie parlent encore de sacrifice, il faut l'entendre des oraisons qui accompagnaient jadis le rite de l'offrande et qui lui ont survécu. P. 524-525.

Il est d'ailleurs notable que l'âpreté même de son opposition oblige le réformateur à convenir que la tradition lui est contraire. *Est longe impiissimus ille abusus*, s'écrie-t-il dès le début de son attaque, *ibid.*, p. 512, *quo factum est ut fere nihil sit hodie in Ecclesia receptius ac magis persuasum quam missam esse opus bonum et sacrificium... Rem arduam et quam forte sit impossibile convelli aggredior, ut quæ tanto sæculorum usu firmata omniumque consensu probata.* Cf. p. 522-523 : *Inaudita et stupenda dico... Jam et alterum scandalum amovendum est... quod missa creditur passim esse sacrificium quod offertur Deo. In quam opinionem et verba canonis sonare videntur... Accedunt his dicta sanctorum patrum, tot exempla tantusque usus per orbem constanter observatus.* Tout cela n'en est pas moins par lui résolument écarté. *Quid mihi de multitudine et magnitudine errantium? Fortior omnium est veritas.* P. 522.

Si cette doctrine de la messe marquait une réaction systématique à l'encontre des idées reçues, elle ne tendait pas encore à modifier les habitudes de la vie chrétienne. Au peuple le réformateur faisait toujours une obligation d' « entendre la messe » le dimanche et il prenait même, contre la fréquentation déjà excessive des petites chapelles, la défense des anciens canons qui prescrivent l'assistance à la messe paroissiale. *Decem præcepta*, W., t. I, p. 443. Il n'interdisait pas davantage aux prêtres de célébrer, pourvu qu'ils interprétassent les formules du missel dans le sens de sa théologie du sacrifice, et qu'ils n'eussent pas d'autre but que de communier les fidèles et de prier pour eux. Les messes privées lui paraissent acceptables pour la dévotion personnelle du prêtre au même titre que la communion pour les laïques. Même les « messes votives » ne sont pas condamnées, ni l'honoraire qu'elles comportent, pourvu que le ministre se garde de prétendre par là offrir un sacrifice, et dirige son intention sur les prières qu'il adresse à Dieu pour les vivants ou les morts. C'est seulement dans le cas contraire que Luther se dresserait contre lui au jugement de Dieu. *De captiv. bab.*, W., t. VI, p. 524-525.

Bien que l'application en fût restreinte au domaine spéculatif, des principes n'en étaient pas moins posés, dont l'influence n'allait pas tarder à se faire sentir sur le terrain des faits.

2. *Développement de la Réforme.* — En effet, il ne s'agirait bientôt plus d'interpréter seulement la messe, mais de la supprimer. Ici le premier signal ne fut pas donné par Luther lui-même, mais par les augustins de Wittenberg.

Sans doute, dès le 1er août 1521, lettre à Mélanchthon, dans E. L. Enders, *Luther's Briefwechsel*, n. 449, t. III, p. 208, le réformateur encourageait ses partisans à restaurer l'*institutum Christi*. C'était, disait-il, sa première pensée pour le moment où il reviendrait parmi eux et, dès maintenant, il se proposait de ne plus jamais dire, pour son compte, de messe privée. Mais son internement à la Wartbourg lui interdisait alors les initiatives pratiques.

En attendant, son confrère Gabriel Zwilling, devenu prédicateur des augustins au couvent de Wittenberg, s'élevait en chaire contre l'abus des messes et, le 29 septembre, fête de saint Michel, commençait à introduire de graves modifications dans la liturgie traditionnelle, en vue de rétablir l'ancienne pratique de la messe célébrée par un seul prêtre, ainsi qu'à distribuer la communion sous les deux espèces. Ces actes soulevèrent quelques oppositions, et le prince Frédéric le Sage fit ouvrir une enquête, suivie d'une conférence, pour ramener les moines à la raison. Mais les idées de Zwilling faisaient rapidement leur chemin, à tel point que le prieur Helt interdit la célébration des messes privées dans l'église conventuelle, en même temps qu'il y ordonnait l'usage du calice pour les laïques. Bientôt la ville entière fut en ébullition. Mélanchthon se montrait favorable à cette réforme et déclarait ne voir dans les messes privées *nisi merum ludibrium, mera scena.* Lettre du 9 octobre à W. Link, éditée sous le nom de Bugenhagen et faussement rapportée à l'an 1527 dans *Corp. Reform.*, t. I, col. 894-895.

A son tour, l'Université accueillait des thèses de plus en plus hardies, et Mélanchthon y soutenait une série de 65 propositions, *ibid.*, col. 477-481, qui, sans toucher aux côtés pratiques du problème, déniaient à la messe, suivant les positions antérieures de Luther, tout caractère de sacrifice en insistant sur le sacerdoce universel. Sur l'histoire de cette période, voir l'exposé fait par les éditeurs de Weimar, t. VIII, p. 399-406.

L'annonce de ces événements fit tressaillir l'âme de Luther dans sa solitude : il en exprima sa joie et son approbation dans son traité *De abroganda missa privata*, *ibid.*, p. 411-476, dont la préface est datée *ex eremo, die omnium sanctorum*, soit le 1er novembre 1521, et qui fut livré au public en janvier de l'année suivante. Il félicite ses confrères de s'être attelés à la destruction de ce scandale que sont les messes privées, *cum sit ferme caput omnium.* W., t. VIII, p. 412. Dans cette œuvre urgente sa dissertation vient leur donner du renfort.

Une *protestatio* initiale rappelle encore une fois le principe de sa méthode : il ne s'agit pas d'invoquer les traditions, même les plus respectables, mais de suivre l'enseignement de Dieu dans les Écritures. *Non, inquam, quæritur ut sancti vixerint aut dixerint, sed ut vivendum Scriptura dictet. Non de facto sed de jure quæstio nobis est. Sancti errare potuerunt docendo et peccare vivendo : Scriptura errare non potest docendo nec credens illi peccare potest vivendo.* P. 414. Il s'applique donc à montrer comment l'Écriture ne connaît d'autre sacerdoce que celui du Christ, auquel participent également tous les chrétiens. D'où il suit que la prétention d'ériger la messe en sacrifice ne saurait être qu'une impiété : *Missas quas sacrificia vocant esse summam idolatriam et impietatem.* P. 417. On ne peut en attribuer l'origine qu'à Satan : *Quicquid citra Scripturæ autoritatem fit, præsertim in iis quæ pertinent ad Deum, id manifestum sit ab ipso Satana profectum esse.* P. 426. Le seul sacrifice autorisé par l'Écriture, en dehors de la croix, est celui de notre mortification et de notre pénitence. P. 420-421.

Ces prémisses dogmatiques sont suivies d'une deuxième partie, consacrée à la messe elle-même, où Luther reprend avec plus de détail la théologie eucharistique esquissée dans ses précédents ouvrages, en vue de montrer que la cène, étant un testament et un repas de communion, ne saurait être un sacrifice. P. 431-445. Puis il s'attache à la réfutation des arguments invoqués par les catholiques, p. 445-457, l'un des principaux, à son sens, étant celui des prétendues apparitions rapportées par la légende, qu'il ramène à des œuvres démoniaques. Après quoi le traité dévie en invectives contre l'autorité pontificale.

On voit que la réprobation du sacrifice de la messe est absolue et qu'il n'est plus question, comme dans le *De captivitate babylonica*, de lui conserver ce caractère en raison tout au moins des prières que le prêtre y prononce. Cette nuance marque le progrès qui s'est accompli chez Luther dans le sens de la négation totale. Par voie de conséquence, il n'admet plus de célébration eucharistique, si ce n'est en vue de la communion, le prêtre célébrant devant se faire, lui aussi, communier par un autre. Le mieux serait donc de sup-

primer toutes les messes, privées ou publiques, telles qu'elles se font maintenant et de consacrer seulement l'eucharistie, à l'exemple du Christ, pour la distribuer aux fidèles. En tout cas, si un prêtre veut absolument, *extra exemplum Christi*, dire la messe pour se communier lui-même, qu'il ait soin de n'être jamais seul et de donner également la communion à d'autres. *Ibid.*, p. 438-439.

Un peu plus loin, *ibid.*, p. 457, Luther se montre plus déterminé : *Cum ergo ex his omnibus probetur*, conclut-il, *missas nonnisi Satanæ operatione et communi errore mundi in sacrificia versas esse adversus Evangelium et fidem et caritatem, quæ hac machina abolentur, tota fiducia abrogandæ sunt universæ nobis qui christiani esse volumus.* A la place, il faut établir un service unique aussi rapproché que possible de la dernière cène : ... *Curandumque ut rursus ad formam et institutionem Christi quam proxime accedamus, scilicet ut singulis dominicis diebus, et iis solis, et unica tantum eucharistia consecretur, sicut modo fit in die Pascæ.*

Pour donner à son manifeste une plus grande extension, Luther en publia une édition allemande, *Vom Missbrauch der Messe*, W., t. VIII, p. 477-563. Aussitôt qu'il eut retrouvé la liberté de son action publique, il ne cessa plus de s'élever en chaire contre la messe, d'agir auprès des princes et des Églises pour en obtenir la suppression. Voir dans l'édition de Weimar, t. XVIII, p. 8-11, l'indication des sources relatives à cette campagne, qui aboutit, en 1525, à la publication d'un nouveau pamphlet, *Vom Greuel der Stillmesse* (« De l'abomination de la messe basse »), *ibid.*, p. 22-36.

Dans l'intervalle, pour fournir un directoire positif à ses fidèles, il avait publié une *Formula missæ et communionis* (1523), t. XII, p. 205-220, qui fut bientôt traduite en allemand par Paul Speratus et obtint le plus vif succès. En attendant la *vernacula missa* qu'il appelait de ses vœux, p. 210 et 218, le réformateur se contentait d'une sélection dans les rites et prières de la liturgie reçue, de manière à en retenir *quæ pura et sancta sunt*, p. 211, mais en ayant bien soin d'exclure tout ce qui sentirait le sacrifice. Il n'est même pas opposé aux ornements, *modo pompa et luxus absit.* P. 214. Déjà cependant quelques essais avaient eu lieu çà et là de messes en idiome national. Voir J. Smend, *Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe*, Göttingue, 1896. L'uniformité souffrait de ces initiatives divergentes. C'est pourquoi Luther fut prié de composer un modèle qui pût être universellement adopté. Sur ces préliminaires, voir la note des éditeurs de Weimar, t. XIX, p. 44-52. Cette « messe allemande », *ibid.*, p. 72-113, fut prête à Noël 1525 et officiellement introduite dans les Églises à partir de 1526. Voir A. Drews, art. *Gottesdienst*, dans H. Gunkel-O. Scheel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, col. 1576-1577, et P. Wolff, art. *Hauptgottesdienstordnung*, *ibid.*, col. 1875-1880.

Avec la théologie de la messe, Luther finissait donc par en modifier également la liturgie. Sa réforme atteignait ainsi tout à la fois la notion du sacrifice eucharistique dans le dogme et sa place dans le culte chrétien. Il est vrai que, pour ne pas heurter les habitudes populaires, bien des formes extérieures y subsistaient encore du cérémonial traditionnel; mais ce n'étaient plus que des apparences vidées de leur contenu.

2° *Symboles officiels.* — Aussitôt que vint pour la Réforme l'heure d'affirmer ses doctrines, à l'encontre de l'Église, en professions solennelles de foi, un point aussi essentiel de son programme ne pouvait pas ne pas y entrer.

1. *Confession d'Augsbourg* (1530). — En effet, la messe fait l'objet d'une exposition très étendue, sinon très explicite, dans la Confession d'Augsbourg, qui fut la première en date et reste le symbole le plus important des Églises luthériennes. *Conf. Aug.*, II, 3 (= art. XXIV de l'édition allemande), dans J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 11e édit., Gütersloh, 1912, p. 51-53.

Nulle part peut-être la rédaction de ce célèbre document n'est plus habile ni plus modérée. La messe ne figure pas dans la première partie, consacrée aux *articuli fidei præcipui*, mais seulement dans la seconde, parmi les *articuli in quibus recensentur abusus mutati*, après la question de l'usage du calice pour les fidèles et celle du mariage des prêtres. Ce qui est évidemment calculé pour laisser entendre qu'il s'agit là de problèmes purement disciplinaires.

Falso accusantur Ecclesiæ nostræ quod missam aboleant. Retinetur enim missa apud nos et summa reverentia celebratur. Déclaration rassurante! On pousse même le scrupule jusqu'à proclamer un conformisme liturgique à peu près complet : *Servantur et usitatæ ceremoniæ fere omnes.* La seule différence est que des chants en langue vulgaire y sont ajoutés aux hymnes latines, et rien ne saurait être plus naturel tout à la fois et plus bienfaisant. Après cela, le peuple y est invité à la communion et préparé à la recevoir par de pieuses instructions sur le prix du sacrement. Pareil culte est évidemment fait pour procurer la gloire de Dieu et le bien des âmes. D'où cette conclusion légèrement ironique : *Itaque non videntur apud adversarios missæ majore religione fieri quam apud nos.*

Après cette profession positive de religion eucharistique, la Confession se fait agressive sur les abus dont souffre l'Église sur ce point. C'est un vieux grief de tous les bons chrétiens, *publica et longe maxima querela omnium bonorum virorum*, que beaucoup de prêtres célèbrent la messe *tantum propter mercedem aut stipendium*, ou bien *contra interdictum canonum*. Pour couper court à ce désordre, il n'y avait pas de moyen plus efficace que d'abolir les messes privées, *quum fere nullæ privatæ missæ nisi quæstus causa fierent.* La Réforme n'aurait pas eu besoin de prendre cette initiative si les évêques n'avaient si longtemps toléré des abus contre lesquels ils n'ont pas eu le courage de réagir. Qui sait si les malheurs actuels de l'Église ne sont pas le châtiment de ces sacrilèges impunément multipliés? *Fortasse dat pœnas orbis tam diuturnæ profanationis missarum.*

Le mal s'est aggravé par suite de certaine conception théologique, aux termes de laquelle le Christ aurait satisfait pour le péché originel et institué la messe comme oblation pour les péchés quotidiens. D'où est venue l'idée courante que la messe aurait une vertu expiatoire : *Hinc manavit publica opinio quod missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato.*

Il est intéressant de noter qu'ici la Réforme rend un involontaire hommage à la croyance commune en la valeur sacrificielle de la messe. Sur la foi de quelles autorités ou de quelles légendes cette *publica opinio* est-elle rattachée à une sotériologie qui restreindrait l'œuvre rédemptrice du Christ au péché d'origine pour réserver les autres au sacrifice des autels? La théologie catholique n'est pas responsable de cette étrange division, proposée par quelque docteur sans autorité. Toujours est-il que par ce biais s'introduit la dogmatique protestante de la messe.

A la foi catholique ainsi présentée on reproche d'être doublement en contradiction avec les Écritures. Car, d'après Hebr., X, 10 et 14, la passion du Christ vaut *non solum pro culpa originis sed etiam pro omnibus reliquis peccatis.* De même saint Paul enseigne que nous sommes justifiés par la foi : ce qui exclut que nous le puissions être *ex opere missarum.* La messe n'a pas d'autre signification que celle d'un sacrement

propre à nous rappeler les bienfaits du Christ et à rassurer par là nos consciences. C'est pourquoi la Réforme reste fidèle à l'usage d'une seule messe publique, *una communis missa*, célébrée en vue de la communion, et l'on ne se prive pas de rappeler que telle fut le pratique de la primitive Église. En somme, il n'y aurait de différence entre les catholiques et les protestants que pour le nombre des messes : *Tantum numerus missarum est dissimilis.* Divergence d'autant moins condamnable que cette réduction se justifie *propter maximos et manifestos abusus*, et que les messes conservées le sont avec un cérémonial presque identique, *maxime quum publicæ ceremoniæ magna ex parte similes usitatis serventur.*

On voit que tous les moyens sont pris pour donner le change. De la foi catholique la Confession d'Augsbourg feint de ne viser que les abus, tandis qu'elle insiste avec une visible coquetterie sur les éléments qu'elle retient du dogme et du culte traditionnels. Qui pourrait néanmoins se dissimuler que cette affectation d'archaïsme liturgique prenait les allures d'une véritable révolution et masquait une attaque de fond contre la réalité du sacrifice eucharistique? Sous prétexte de réviser des opinions d'école, c'est la foi même de l'Église qui était mise en question. Tous les artifices de langage ne sauraient pallier le fait évident que la Réforme donnait ici son adhésion formelle aux négations les plus brutales de son fondateur.

2. *Apologie de Mélanchthon.* — Rédacteur de la Confession d'Augsbourg, Mélanchthon assuma la charge de l'expliquer et de la justifier à l'usage du public. Dans ses *Loci theologici*, édit. de 1521, *Corp. Ref.*, t. XXI, col. 221, il avait lui-même déjà pris à son compte, en une sorte de résumé sommaire, la dogmatique luthérienne de la messe. Le commentaire de l'*Augustana* allait lui fournir l'occasion d'un exposé plus personnel et plus approfondi. *Apol. Conf.*, art. XXIV, dans J.-T. Müller, *op. cit.*, p. 248-270.

Naturellement, l'auteur commence par protester, au nom de son Église, de son respect pour la messe : *Præfandum est nos non abolere missam, sed religiose retinere ac defendere.* P. 248. Quelques lignes lui suffisent pour expliquer l'introduction de chants en langue vulgaire, et tout autant le retour à l'ancien usage de la messe publique. 2-8, p. 248-249. Le principal de son exposition porte ensuite sur la question de savoir si la messe est ou non un sacrifice. Ce qui revient, d'après lui, à se demander si elle est capable de remettre leurs fautes ou leurs peines aux vivants ou aux défunts pour lesquels elle est appliquée. Manière tendancieuse de poser le problème et qui permet aussitôt d'opposer au pharisaïsme des œuvres la doctrine chrétienne de la justification : *Impossibile est consequi remissionem peccatorum propter opus nostrum ex opere operato, sed fide...* 12, p. 250. Bien que cette remarque lui paraisse suffisante *a priori* pour trancher le débat, il n'en prend pas moins la peine de lui consacrer une longue et minutieuse discussion.

Il paraît que jusque-là tous les contradicteurs de la Réforme ont négligé l'essentiel, savoir de définir le sacrifice : *Tantum arripiunt nomen sacrificii vel ex Scripturis vel ex Patribus. Postea affingunt sua somnia, quasi vero sacrificium significet quidquid ipsis libet.* 15, p. 251. En vue de mettre fin à cet *ingens tumultus verborum*, 9, p. 250, il donne tout d'abord du sacrifice la définition suivante : *Ceremonia vel opus quod nos Deo reddimus ut eum honore afficiamus.* Dans ce genre il y a lieu de distinguer deux espèces : sacrifice propitiatoire, qui apaise la colère divine et obtient la rémission des péchés; sacrifice eucharistique, qui est offert par l'âme déjà réconciliée pour rendre grâces à Dieu de ses divers bienfaits. *Ibid.*, 18-19, p. 252.

De ce concept l'application paraît à l'auteur des plus obvies. Il n'y a de sacrifice propitiatoire que la mort du Christ; les prières et bonnes œuvres des fidèles ne sont et ne peuvent être que des *sacrificia laudis.* L'une et l'autre de ces assertions sont longuement justifiées par l'Écriture. Mélanchthon leur demande tout spécialement la réprobation des pratiques extérieures au profit du culte spirituel. 22-34, p. 252-256. En restant fidèle à ce dernier par la prédication de l'Évangile et la pratique des sacrements, la Réforme réalise le précepte du *juge sacrificium*, tandis que les catholiques s'absorbent dans le formalisme de vaines cérémonies. 35-51, p. 256-260. Quant aux textes qui annoncent un sacerdoce et un sacrifice nouveaux, ils s'entendent uniquement du Christ. 52-59, p. 260-262.

Autant Mélanchthon s'étend sur l'Écriture, autant il est laconique sur la tradition. *Non ignoramus*, avoue-t-il, *missam a Patribus vocari sacrificium.* Mais ce langage s'explique sans peine par la double notion du sacrifice ci-dessus distinguée : *Hi non hoc volunt missam ex opere operato conferre gratiam et applicatam pro aliis mereri eis remissionem peccatorum... Ubi leguntur hæc portenta verborum apud Patres? Sed aperte testantur se de gratiarum actione loqui.* 66, p. 263. Cette solution est appuyée sur la théorie protestante du sacrement et du sacrifice, celui-là ne pouvant signifier que le soulagement des consciences où il excite la foi, celui-ci l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu. Tel est le cadre auquel il faut ramener tout ce que les Pères disent de l'eucharistie. 68-77, p. 264-265. Le terme d'oblation et autres semblables que la liturgie applique parfois à la messe s'entendent pareillement, *non... proprie de corpore et sanguine Domini, sed de toto cultu, de precibus et gratiarum actionibus.* 88, p. 267.

Cette discussion générale est suivie d'une sorte d'épilogue complémentaire sur le point spécial de la messe pour les défunts. A cette croyance si chère aux catholiques l'auteur oppose d'abord le silence des Écritures : *Nulla habent* [*adversarii nostri*] *testimonia, nullum mandatum ex Scripturis.* 89, p. 267. Puis il lui est facile de l'écarter au nom des postulats dogmatiques déjà posés : *Quum missa non sit satisfactio, nec pro pœna nec pro culpa, ex opere operato sine fide, sequitur applicationem pro mortuis inutilem esse.* 92, p. 268. Les textes liturgiques qui semblent lui être favorables visent uniquement la prière pour les morts : *Scimus veteres loqui de oratione pro mortuis quam nos non prohibemus.* 94, p. 269. Mais la prétention d'attribuer à la messe une valeur satisfactoire lui paraît une telle injure à la passion du Christ et à la *justitia fidei* qu'il ne sait la comparer qu'au culte des Baal en Israël. Au demeurant, il reste persuadé que ce *baaliticus cultus* durera jusqu'au dernier jour. Du moins les vrais disciples de l'Évangile auront-ils élevé leur protestation contre cette impiété. 96-98, p. 269-270.

Ainsi la négation du sacrifice de la messe, que la Confession d'Augsbourg insinuait plutôt qu'elle ne l'énonçait *ex professo*, est érigée par l'*Apologia* en thèse formelle. Voir çà et là d'autres pointes polémiques, par exemple, III, 167, p. 138; XII, 15, p. 169; XV, 40, p. 212.

En s'attaquant sans cesse à la conception qui lui accorde une efficacité *ex opere operato*, Mélanchthon est, d'ailleurs, loin de représenter exactement les positions catholiques. Mais, avec cette théorie d'école, ce n'en est pas moins le dogme lui-même qu'il prétend éliminer. En dehors du sacrifice ainsi conçu, il n'admet qu'un *sacrificium laudis.* A dessein l'*Augustana*, témoigne-t-il, 14, p. 251, a évité ce terme *propter ambiguitatem.* S'il le reprend lui-même, comme Luther en avait donné l'exemple, c'est en l'accompagnant de commentaires qui lui enlèvent toute équi-

voque et en font une formule commode pour donner une apparence de satisfaction aux témoignages traditionnels qui parlent de sacrifice à propos de la messe, alors qu'on en supprime visiblement la réalité.

3° *Témoignages postérieurs.* — Il suffira de quelques indications pour montrer que la Réforme n'a plus abandonné, à l'égard de la messe catholique, cette attitude agressive.

En 1533, Luther publiait contre la « messe borgne » un nouveau pamphlet plus passionné que les précédents : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe*, W., t. XXXVIII, p. 195-256, qui fut aussitôt traduit en latin par Juste Jonas, *De missa privata et unctione sacerdotum*, Wittenberg, 1534. L'ouvrage offre cette particularité de s'ouvrir par une dispute avec le diable, *ibid.*, p. 197-205, qui se livre à une âpre critique de la messe privée sans que le réformateur soit capable de rétorquer pertinemment ses objections. A l'encontre des controversistes catholiques, qui se sont copieusement égayés de cette singulière *lucta cum diabolo*, des apologistes protestants ont pris soin de montrer qu'il s'agit là d'un simple procédé littéraire et non d'une expérience vécue. Voir A. Freitag, *Ueber die Entwürfe Luthers zu den Schriften Von der Winkelmesse*, etc., Liegnitz, 1905, p. 16-18.

La violence dont Luther y faisait preuve parut choquante, même à quelques-uns de ses partisans, voir une lettre d'Amsdorf en date du 28 janvier 1534, dans Enders, *Luther's Briefwechsel*, t. IX, p. 342, et on l'accusa de reprendre à l'égard de l'eucharistie le radicalisme de Zwingle. Aussi jugea-t-il bon de s'expliquer sous la forme d'une lettre publique à l'un de ses amis, W., t. XXVIII, p. 262-272, où il déclare réserver ses censures à l'idolâtrie papiste sans vouloir porter atteinte à l'usage légitime du sacrement tel que la Réforme l'avait conservé.

Toujours éloigné de ces excès de plume, Mélanchthon s'appliquait à maintenir sa physionomie doctrinale à la foi de la nouvelle Église. Dans les remaniements qu'il fit subir à ses *Loci theologici*, la question de la messe prit une plus grande place; mais l'auteur se contente d'y résumer, sans modifications sensibles, l'exposition de l'*Apologia*. Voir *Loc. theol.*, édit. de 1535, dans *Corp. Ref.*, t. I, col. 480-485; édit. de 1543, *ibid.*, col. 871-876.

L'occasion allait, d'ailleurs, bientôt se présenter, pour les dirigeants de la Réforme, de formuler une nouvelle confession de foi. Invités par le pape Paul III à un concile qui devait se tenir à Mantoue, les protestants d'Allemagne répondirent par les « articles de Smalcalde », février 1537. Ils furent rédigés par Luther et souscrits par les principaux réformateurs.

Une large place y est faite à la messe, et de manière à mettre plus en évidence que ne le faisait l'*Augustana* le caractère dogmatique de la question. On commence, en effet, par poser en principe le rôle unique du Christ Rédempteur et la justification par la foi en ses mérites, à l'exclusion de toutes les œuvres. *Art. Smalc.*, II, 1, dans J.-T. Müller, *op. cit.*, p. 300. Suit un article second consacré à la messe, II, 2, p. 301-305, qui est immédiatement exclue comme incompatible avec la foi énoncée à l'article précédent : *Quod missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum.*

Ce verdict de condamnation est appuyé sur cinq arguments, à l'adresse des « papistes les plus sensés », en vue d'établir que la messe est un *hominum inventum* : invention inutile, au surplus, puisque la communion peut se faire autrement; dangereuse, à cause des abus qu'elle engendre; impie, parce qu'elle attente au sacrifice du Christ. De cette institution malfaisante d'autres funestes conséquences ont découlé : *Ceterum draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices abominationes et idololatrias*, savoir la croyance au purgatoire avec toutes les superstitions qu'elle entraîne, la pratique des pèlerinages, la création des confréries, le culte des reliques, l'usage des indulgences.

Une fois le problème ainsi posé, on conçoit aisément qu'il n'en est pas de plus capital. Au cours de cet article, *ibid.*, 10, p. 302, Luther atteste l'attachement que les papistes portent au dogme du sacrifice eucharistique : *Sentiunt quidem optime cadente missa cadere papatum.* De son côté, il n'a pas une moindre résolution de le combattre : *Ego etiam per Dei opem in cineres corpus meum redigi et concremari patiar priusquam ut missarium ventrem* (expression qui lui est familière pour désigner les prêtres)... *æquiparari Christo Jesu.* Ainsi la question de la messe devenait de part et d'autre, entre l'Église catholique et la Réforme luthérienne, une question de vie ou de mort.

II. ÉGLISES RÉFORMÉES. — Il n'en va pas autrement dans les branches secondaires de la Réforme. Au contraire, la négation de la présence réelle, qui les distingue du luthéranisme, y développe, à l'égard de la messe catholique, une plus radicale hostilité.

1° *Doctrine de Zwingle.* — En attendant la querelle sacramentaire, qui devait les mettre aux prises d'une manière si violente, les réformateurs de Suisse et d'Allemagne marchaient en plein accord. « Même en matière de sacrements, ...jusqu'à l'été de 1523, la doctrine de Zwingle est très semblable à celle de Luther. » F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4ᵉ édit., Halle, 1906, p. 797. Ce n'est pas du moins la question de la messe qui risquait de les diviser.

Dans les 67 articles que Zwingle défendit en colloque public le 29 janvier 1523 et qui sont comme le programme de sa réforme, figure un article XVIII ainsi conçu : « Que le Christ, qui s'est offert lui-même une seule fois, est pour l'éternité un sacrifice perpétuel et efficace pour les péchés de tous les croyants. D'où il suit que la messe n'est pas un sacrifice, mais le mémorial du sacrifice et la garantie de la rédemption que le Christ nous a value. » *Opera omnia*, édit. Schuler et Schulthess, Zurich, t. I, 1828, p. 154. Un long traité en langue allemande suivit cette conférence, où ces divers articles sont successivement expliqués et justifiés. Sur la question de la messe, voir *Usleguug*, 18, *ibid.*, p. 232-261. L'auteur s'applique à y montrer par l'Écriture que le sacrifice du Christ est unique et, suivant la conception développée par Luther, que l'eucharistie n'est pas autre chose, comme du reste les autres sacrements, qu' « un signe et un gage » de la promesse divine, p. 240, un « testament » incarné dans le rite d'un repas d'amitié. P. 252.

Quelques mois après (août 1523), Zwingle reprenait la question, sous une forme plus théologique et plus positive, dans son traité *De canone missæ epichiresis*, *ibid.*, t. III, p. 83-116. La liturgie catholique de la messe et la doctrine sacrificielle qu'elle respire pour ainsi dire à chaque ligne y sont rejetées au nom des Écritures : *Si Christus unquam dixisset : Ite, offerte mihi vel Patri meipsum, non injuria dedisses oblationi nomen missæ... Nunc, cum Christus edere ac bibere solummodo jubet, nonne peccas cum aliud ex ipso facis quam ipse se fecerat? Ibid.*, p. 90. Chacune des paroles du canon est ensuite réfutée suivant la même méthode. Zwingle voulait cependant conserver, pour la célébration de la cène, plusieurs des rites reçus, voire l'usage de quelques vêtements sacrés. Il dut se défendre sur ce point, dans une lettre à Géroldsegg, contre certains extrémistes qui regrettaient ces concessions, propres à ménager indûment, sinon à ramener, les superstitions catholiques. *De canone missæ libelli apologia*, *ibid.*, p. 117-120.

Malgré ces attaques, la messe gardait encore ses

partisans. Pour les réduire, Zwingle soutint à Zurich, les 26, 27 et 28 octobre, une nouvelle dispute sur cette question et celle des images. Actes publiés au t. I, p. 459-540. Il y en eut encore une autre devant le conseil de la ville, dans les derniers jours de l'année, entre les prêtres fidèles et les réformateurs dont Zwingle était l'âme. *Ibid.*, p. 566-583. Cette ardeur réformatrice allait de pair avec une égale activité doctrinale. Zwingle eut l'occasion de s'expliquer une fois de plus dans sa réponse aux critiques de Jérôme Emser. *Adversus Hier. Emserum... antibolon* (1524), *ibid.*, t. III, p. 141-142.

Les arguments allégués par Zwingle contre la messe n'offrent rien de saillant. Ce sont toujours les mêmes textes scripturaires sur l'unique oblation du Christ qui font les frais de sa démonstration. On y peut remarquer pourtant qu'au lieu de s'établir, comme Mélanchthon, sur le terrain polémique de l'*ex opere operato*, il serre de plus près le problème essentiel du sacrifice. Qu'on en juge par ces trois propositions dans lesquelles il résume sa pensée, *Antibolon*, p. 142 : *Christus illuc tantum offertur ubi patitur, sanguinem fundit, moritur : hæc enim æquipollent. ... Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere... Ergo Christus ultra offerri non potest : mori enim non potest.*

Aussi s'applique-t-il à suivre les catholiques sur leur terrain, *De canone missæ*, p. 101, où il entreprend de discuter leur conception du sacrifice eucharistique ainsi présentée : *Dicunt verum esse quod Christus se tantum semel obtulerit, sed nos sæpe eum offerre adserunt... Sic enim reclamant : Unam esse hostiam non negamus. Quod autem semel oblata sit sic intelligimus quod semel tantum mortuus sit, ultra nunquam moriturus; vivus tamen sibi vivo a nobis quotidie offerri potest.* A quoi il s'efforce de répondre en solidarisant les deux concepts de sacrifice et d'immolation sanglante : *Quasi aliud sit Christum mori et aliud Christum offerri, aut quasi aliud moriendo aliud offerendo actum sit, aut mactari aliquid Deo possit quod non simul offeratur, aut victima ulla offeratur quæ non mactetur.* D'où suit la conclusion: *At Christus semel tantum mactatus est... Ergo semel tantum oblatus est.* Cf. p. 102 : *Facessant igitur... qui oblationem a morte distinguunt rem eamdem sed aliter adpellatam.* Si la solution reste toujours résolument négative, du moins le problème est-il plus correctement posé.

Dans la suite, Zwingle eut à défendre contre Luther et son école sa conception d'une eucharistie purement symbolique. Mais, au cours de ses explications polémiques, la négation du sacrifice de la messe ne se fait que plus fréquente et plus ferme. Voir *De vera et de falsa religione* (1525), dans *Opera*, t. III, p. 261-264; *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (1525), *ibid.*, p. 341, 353-354. Aussi bien cette commune opposition à la foi catholique fut-elle un des points sur lesquels les deux confessions rivales purent aisément se mettre d'accord au célèbre colloque de Marbourg (3 oct. 1529). L'article XV relatif à l'eucharistie, *ibid.*, t. IV, p. 182, contient cette clause : *Quod missa non sit opus quo alter alteri, defuncto aut viventi, gratiam impetret.* Formule indéterminée, où l'on ne peut méconnaître que, sous le nom générique d' « œuvre », le concept de sacrifice ne soit implicitement compris.

2° *Doctrine de Calvin.* — Si Calvin s'efforce, en général, de tenir une sorte de position intermédiaire entre les doctrines eucharistiques de Luther et de Zwingle, il se montre, en ce qui concerne le sacrifice de la messe, aussi violemment hostile que l'un et l'autre.

Le principal de sa pensée est acquis dès la première édition de l'*Institution chrétienne* (1536). Voir *Inst. relig. christ.*, c. IV, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. I, col. 131-138. Cependant les éditions postérieures à partir de 1539 présentent quelques compléments. Voir *Inst. relig. christ.*, c. XVIII (= c. XII dans l'édit. de 1539), 49-69, *ibid.*, col. 1023-1036. On les retrouve tous, avec des additions insignifiantes et quelques transpositions dans l'ordre des derniers paragraphes, dans l'édition de 1559. *Inst. relig. christ.*, l. IV, c. XVIII, *ibid.*, t. II, col. 1051-1065. C'est donc là qu'il faut chercher l'expression définitive donnée par le réformateur à une doctrine qu'il avait, comme on le voit, depuis longtemps mûrie.

Tout comme Luther, Calvin est obligé de reconnaître, par l'effort même qu'il fait pour le combattre, le consentement unanime de l'Église de son temps au sujet du sacrifice eucharistique. *Horrendæ abominationis caput fuit... quum pestilentissimo errore totum pæne orbem obcæcavit* [*Satan*] *ut crederet missam sacrificium et oblationem esse ad impetrandam peccatorum remissionem.* Il ne saurait pourtant lui échapper tout à fait que cette conception présente, chez les catholiques, bien des nuances. Mais il négligera ce qu'ont pu en dire les *saniores scholastici*, pour s'en tenir à la notion courante de ceux qu'il appelle volontiers dans la suite les *missarii*, savoir *missam esse opus quo... Deum promerentur vel expiatoriam esse victimam qua sibi Deum reconcilient.* 1, col. 1051. On ne saurait marquer plus nettement l'intention de tout subordonner aux passions de la polémique.

A cette croyance catholique il oppose cinq arguments : elle est un blasphème contre le Christ, en méconnaissant la pérennité de son sacerdoce qui le dispense d'avoir « des successeurs et des vicaires »; elle attente à la vertu de la croix, qui est notre unique sacrifice; elle fait perdre aux hommes le souvenir de la mort du Christ; elle empêche d'en reconnaître les fruits salutaires; elle modifie le caractère de la cène, en prétendant faire un don à Dieu de ce qui est un don de Dieu. 2-7, col. 1052-1056. Chemin faisant, 3, col. 1054, il écarte en quelques mots la conception catholique, en faisant observer que le sacrifice du Calvaire n'a pas besoin d'être reproduit, et ne comporte pas d'autre application que le fait de prêcher l'Évangile et de célébrer la cène.

La messe privée, c'est-à-dire, quel que soit le nombre des assistants, celle qui ne comporte pas de communion, lui paraît particulièrement contraire à l'institution divine et il ne manque pas de faire remarquer *quod hæc perversitas puriori Ecclesiæ incognita fuit.* 9, col. 1057.

Cependant il lui faut bien avouer que les « anciens » ont parlé de sacrifice à propos de la messe. Mais Calvin assure que ce n'est pas au sens des papistes : *Simul exponunt se aliud nihil intelligere quam memoriam veri illius et unici sacrificii quod in cruce peregit Christus.* Tel serait, en particulier, le cas de saint Augustin : *Passim apud eum reperies non alia ratione vocari cœnam Domini sacrificium nisi quod est memoria, imago, testimonium illius singularis, veri et unici sacrificii.* 10, col. 1058. Encore est-il que, pour eux, la messe ne signifiait pas une image vide : *Nescio quam repetitæ aut saltem renovatæ immolationis faciem eorum cœna præ se ferebat.* Malgré tout, Calvin consent à ne pas incriminer ce langage, parce qu'il n'entendait pas *unico Domini sacrificio vel minimum derogare.* Tout au plus regrette-t-il qu'on ait voulu donner à la pure institution du Christ une couleur sacrificielle tirée de l'Ancien Testament. 11, col. 1059. On voit que, dans la mesure où ses préventions lui ont permis de la saisir, la notion traditionnelle de la messe finissait par ne pas inspirer à Calvin, tout au moins en théorie, de trop profondes répugnances.

Il reste néanmoins le mot de sacrifice, dont le réformateur ne peut nier l'usage. Pour arracher cette arme

aux mains de ses adversaires, il ne trouve rien de mieux que de reprendre l'exégèse de Mélanchthon. Voir ci-dessus, col. 1091. Le sacrifice se divise en propitiatoire et eucharistique. Dans le premier sens, il n'y a pas d'autre sacrifice que la mort du Christ : ce qui lui fournit l'occasion d'une nouvelle charge contre la vénalité et l'impiété des messes catholiques. 14-15, col. 1061-1062. Mais, au sens biblique de louange, ce terme peut convenir à la célébration de l'eucharistie : *Hujus generis sacrificio carere non potest cœna Domini, in qua, dum ejus mortem annuntiamus et gratiarum actionem referimus, nihil aliud quam offerimus sacrificium laudis.* 17, col. 1063. A cette condition, on peut éviter les abominations sacrilèges de la messe et la ramener à la pureté de ses origines : *Missam in selectissima sua, et qua maxime venditari potest, integritate acceptam, sine suis appendicibus, a radice ad fastigium, omni genere impietatis, blasphemiæ, idololatriæ, sacrilegii scatere.* 18, col. 1064.

Nulle part Calvin n'a rien ajouté d'essentiel à cet exposé de l'*Institution chrétienne.* On en trouve un résumé populaire dans son *Petit traicté de la saincte Cène*, 1541, *ibid.*, t. v, col. 448-450. Il semble pourtant avoir été inquiet du parti que l'on pouvait tirer de la cène évangélique au profit de la messe. Contre quoi il affirme avec véhémence qu'entre ces deux faits « il y a autant de convenance qu'entre le feu et l'eau ». *Reformation pour imposer silence à un certain belistre*, 1556, t. IX, col. 134. Expression qui se retrouve dans le sermon XXIII sur Daniel, t. XLI, col. 564. Comme manifestations plus importantes de sa persistante animosité contre la messe, qu'il suffise de citer : *Interim*, t. VII, col. 574-581, suivi de *Veræ Ecclesiæ reformandæ ratio, ibid.*, col. 640-651; *Epistola de fugiendis impiorum sacris*, t. v, col. 255-259, 261; *Epistola de sacerdotio papali, ibid.*, col. 288, 296, 301-302; *Quatre sermons : Serm. I contre l'idolâtrie*, t. VIII, col. 384-388; *De necessitate reformandæ Ecclesiæ*, t. VI, col. 488; *Sermons sur le Deutéronome*, XLV, t. XXVI, col. 430; *Com. in I Cor.*, XI, 24, t. XLIX, col. 485-486, 490.

On voit que la négation du sacrifice eucharistique est un thème non moins fécond chez les réformés qu'il ne le fut chez les luthériens. Chez les uns et les autres, l'identité de la thèse entraîne celle des arguments et les mêmes habitudes polémiques développent de semblables passions.

3° *Symboles officiels.* — Quelques-unes des nombreuses confessions de foi où les Églises réformées essayèrent de fixer officiellement leurs croyances font une place spéciale à la réprobation de la messe.

Ainsi en est-il de la *Confession de Zurich* (1523), formulée sous l'influence immédiate de Zwingle. On y reproche aux « prêtres » d'avoir transformé la messe en sacrifice « depuis plusieurs centaines d'années ». Suivent, à l'appui de ce grief, les textes scripturaires et les raisons dogmatiques qui sont censés établir qu'il n'y a pas d'autre sacrifice pour le chrétien que celui de la croix. E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903. p. 26-28. En même temps qu'ils affirment leur foi, les protestants éprouvent le besoin d'argumenter contre celle de l'Église. Voir de même les *thèses de Berne* (1528), VI, *ibid.*, p. 30, et la *Confessio tetrapolitana* (1530), XIX, *ibid.*, p. 73-74. L'*Helvetica posterior* (1562) réserve la question de savoir si la messe, *apud veteres*, fut *tolerabilis an intolerabilis*, mais ne laisse pas douter qu'elle ne fût, dans l'Église actuelle, un abus qu'il était urgent d'extirper. *Ibid.*, p. 213.

Genève parle un langage encore plus violent. D'aultant que la messe du pape a esté une ordonnance mauldicte et diabolique pour renverser le mistère de ceste saincte cène, nous déclairons qu'elle nous est en exécration comme une idolâtrie condamnée de Dieu. » *Confession de Genève* (1536), XVI, *ibid.*, p. 114. Le *Catéchisme de Genève* s'abstient de ces anathèmes, mais confirme résolument la même négation. *Ibid.*, p. 150-151. On y pose la question formelle : *Ergo non in hunc finem instituta est cœna ut Deo Filii sui corpus offeratur?* La réponse est non moins nette : *Minime. Solus enim ipse... hanc prærogativam habet. Atque hoc sonant ejus verba quum ait : « Accipite et manducate. » Neque enim ut offeramus corpus suum, sed tantum ut vescamur hic præcipit.*

Chez les presbytériens écossais, on repousse pareillement l' « opinion » des papistes qui veut faire de la messe un sacrifice : *Hanc nos eorum doctrinam velut contumeliosam adversus Jesum Christum rejicimus et detestamur. Conf. Scotica*, XXII, *ibid.*, p. 261. Cf. p. 264, où se lisent ces formules de réprobation : *Diabolicam missam, sacrilegum sacerdotium, abominandum pro vivorum mortuorumque peccatis sacrificium.*

Dans l'Église anglicane, la réprobation de la messe prend une forme plus dogmatique sans être moins déterminée. Un seul petit article lui est consacré dans la série des 39 qui forment la célèbre *Confession de Westminster* (1562-1563). Art. XXXI, *ibid.*, p. 517. On commence par y rappeler les prémisses doctrinales qui commandent toute la question, savoir la valeur décisive et exclusive du sacrifice de la croix : *Oblatio Christi semel facta perfecta est redemptio, propitiatio et satisfactio... Neque præter illam unicam est ulla alia pro peccatis expiatio.* Au nom de ces principes, la conception catholique de la messe est écartée comme un blasphème : *Unde missarum sacrificia, quibus vulgo dicebatur sacerdotem offerre Christum in remissionem pœnæ aut culpæ pro vivis et defunctis, blasphema figmenta sunt et pernitiosæ imposturæ.*

Les protestants hongrois se montrent particulièrement agressifs : *Missa papistica horrenda idolatria... Fit enim in sacrificio missæ papisticæ idolatria, Christi illusio, panis adoratio, gratiæ Dei et meriti Christi suppressio. Asserere missam tollere peccata omnia et conversionem, pænitentiam viribus hominum fieri posse est occasionem dare ad omnia scelera.* Contre quoi on allègue l'autorité de Dan., XI, 38, celle du Christ surtout qui a fait de la cène un sacrement et non un sacrifice, celle aussi des Pères. En effet, *Patres cœnam memoriam sacrificii propitiatorii dixerunt, ... non ipsam salutem ut nugantur sacrificuli... Patres ignorarunt missam papisticam.* D'où il suit que la messe ne saurait être qu'une invention diabolique : *Tota doctrina cælestis et ritus missæ a diabolo per papas et indoctos homines corrupta et immutata sunt impio et temerario ausu. Confession d'Erlauthal* (1562), *ibid.*, p. 305-306. Les enseignements évangéliques sur le culte « en esprit et en vérité » imposent également la même conclusion : *Turpiter errant sacrificuli Baal, qui Christum, panem et vinum offerre et sacrificare se fingunt in missa, cum nostra oblatio sit spiritualis.*

En regard de ces formules qui ne diffèrent entre elles que par le degré de violence et d'injustice, la *Confession gallicane* (1559) fait preuve d'une honorable discrétion. On n'y trouve pas d'article spécial sur la messe; mais il n'est pas douteux qu'elle ne soit indirectement visée dans ces déclarations tendancieuses sur l'œuvre rédemptrice : « Nous croyons que par le sacrifice unique que le Seigneur Jesus a offert en la croix nous sommes reconciliez a Dieu... Aussi nous protestons que Jesus Christ est notre lavement entier et parfait. » *Conf. gallic.*, XVII, *ibid.*, p. 225. Voir de même XXIV, p. 227, qui réprouve l'intercession des saints et continue : « Nous rejettons aussi tous autres moyens que les hommes presument avoir pour se racheter envers Dieu comme derrogeans au sacrifice de la mort et passion de Jesus Christ. » L'a. XXXVI relatif à la cène, *ibid.*, p. 230-231, se contente de la

présenter comme un sacrement. La messe y est écartée par simple prétérition. Voir de même la *Confessio belgica* (1561), XXI et XXXV, *ibid.*, p. 240 et 247.

Une parfaite unité de tendances se manifeste donc à travers la diversité de ces formules, dont le seul intérêt est de montrer avec quelle résolution les Églises réformées, aussi bien que les Églises luthériennes, se sont systématiquement établies sur les positions doctrinales que leurs fondateurs respectifs avaient adoptées dès l'origine. A l'expression officielle de leur foi les unes et les autres ne se privent d'ailleurs pas, à de rares exceptions près, de mêler d'acrimonieuses critiques, où s'affirme la virulence de leurs préjugés confessionnels. La messe est un de ces points dont la Réforme ne sut jamais traiter avec mesure.

En laissant de côté ces violences, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles n'avancent pas la cause du nouvel Évangile et qui seraient plutôt un signe de sa faiblesse, il reste que le protestantisme a cru voir dans l'idée de l'oblation eucharistique un attentat à l'unique sacrifice du Christ, et dans la pratique de la messe une des formes les plus aiguës du pharisaïsme des œuvres. Voilà pourquoi tous ses postulats dogmatiques et toutes ses préventions ecclésiastiques devaient le dresser contre la doctrine catholique sur ce point. On a vu si la Réforme s'est dérobée à la logique de ses principes constitutifs. Mais ni l'intrépidité de son dogmatisme, ni l'âpreté de ses polémiques ne peuvent pallier l'amputation que cette opposition brutale au sacrifice de la messe faisait subir au passé chrétien.

II. RÉACTION DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — Entre l'explosion de la Réforme et la XXII[e] session du concile de Trente, qui devait définir la doctrine catholique de la messe, près d'un demi-siècle s'est écoulé, pendant lequel les théologiens durent assurer à eux seuls la défense de la foi. Ils ne faillirent pas à ce devoir.

I. PRINCIPAUX TÉMOINS. — Toto jam decennio infinita pæne volumina ediderunt adversarii de sacrificio, constatait déjà Mélanchthon dans son *Apologie* de la Confession d'Augsbourg, XXIV, 15. J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, p. 251. S'il en était ainsi après dix ans, que ne faudra-t-il pas dire des trente qui ont suivi? Il serait manifestement aussi inutile qu'impossible de prétendre établir la liste complète de ces *infinita volumina*. Qu'il suffise d'indiquer ceux qui furent les plus célèbres et qui peuvent, à distance, nous sembler les plus importants.

1° *Apologistes du premier jour.* — Parmi les défenseurs de la cause catholique, il faut faire une place spéciale aux volontaires de la première heure, à qui revint l'honneur de soutenir le choc de l'assaut mené par les protestants contre le sacrifice de la messe.

On a vu, en effet, que, pour agiter plus efficacement l'opinion, Luther publia sur la question plusieurs pamphlets successifs, soit en latin, soit en allemand. Les réponses ne manquèrent pas du côté catholique et, naturellement, c'est surtout en Allemagne qu'il faut les chercher. A ces passes d'armes, avec les grands controversistes de l'époque dont les noms sont bien connus, de plus modestes champions ont tour à tour pris part. En publiant les œuvres de Luther, les éditeurs de Weimar ont pris soin de relever les principales tout au moins des ripostes dont elles furent l'objet. Le rappel de ces publications aujourd'hui bien oubliées aura tout au moins l'avantage de montrer ce que fut alors la vivacité de la lutte.

C'est en 1520 que parut le premier manifeste de Luther contre la messe, sous la forme d'un sermon en langue allemande intitulé : « Du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la sainte messe. » L'année suivante, Jean Cochlée en entreprenait déjà la réfutation, dans un grand traité qui ne put voir le jour qu'en 1523 : *Glos und Comment... uff CLIIII Articklen gezogen uss einem Sermon Doc. Mar. Luterss von der heiligen Mess und neuem Testament.* Dès le mois de septembre de la même année, l'auteur y ajoutait un petit supplément : *Glos und Comment auf den XIII Artickel von rechtem Mess.* Malgré les promesses du titre, plusieurs des articles extraits de Luther n'y sont, paraît-il, pas glosés, pour faire court, et le ton de la controverse, suivant les habitudes de l'époque, y est violent jusqu'à la grossièreté. Édit. de Weimar, t. VI, p. 351-352.

A l'adresse du public lettré, Luther publiait en même temps son *De captivitate babylonica* (1520), qui provoqua, en France, la *Determinatio theologicæ facultatis Parisiensis* (avril 1521) et, en Angleterre, la fameuse *Assertio septem sacramentorum* (1521), qui valut à Henri VIII le titre de *Defensor fidei.* Luther ayant riposté dans son opuscule *Contra Henricum regem Angliæ* (1522) s'attira l'intervention d'un plus sérieux adversaire, John Fisher, évêque de Rochester, qui lui opposait en 1523 son *Assertionis lutheranæ confutatio.* En Allemagne, Jean Cochlée méditait un grand ouvrage sur l'eucharistie, qui devait compter trois livres, mais ne put jamais voir le jour. Il fut tardivement et imparfaitement remplacé par Henri Helmesius, *Captivitas babylonica Martini Lutheri ex ipsissimis sacræ Scripturæ sententiis plane dissoluta* (Cologne, 1557). Édit. de Weimar, t. VI, p. 494-495. Sans être l'unique objet de ces divers traités, la question de la messe y occupe une grande place, tant chez Luther que chez ses contradicteurs.

Pour le *De abroganda missa privata* (1522), la première réfutation vint de France. Josse Clichtoue le vise principalement dans le second livre de son *Antilutherus* (1524), intitulé : *Contra abrogationem missæ quam inducere molitur Lutherus.* Édit. de Weimar, t. VIII, p. 409.

En Allemagne, c'est seulement un peu plus tard que Jean Mensing lançait coup sur coup contre ce traité, en allemand d'abord, puis en latin, les quatre opuscules suivants : *Von dem Testament Christi*, puis *Von dem Opffer Christi* (1526); *De sacerdotio Ecclesiæ Christi catholicæ... adversus Martini Lutheri dogmata, præsertim libello suo infando « De abroganda missa » malesuado demone prodita*, et *Examen scripturarum atque argumentorum quæ adversus sacerdotium Ecclesiæ libello « De abroganda missa » per Martinum Lutherum sunt adducta* (1527). Dédaigné par Luther, cet obscur adversaire fut combattu par Jean Fritzhans de Magdebourg : *Was die Mesz sey* (1527). A l'adaptation allemande du même libelle : *Vom Missbrauch der Messe* (1522) le dominicain Jean Dietenberger opposait une réponse, composée dès 1524, mais qui ne devait paraître qu'en 1525 : *Wider das unchristlich buch Mart. Luth. von dem missbrauch der Mess.* Édit. de Weimar, t. VIII, p. 477-479.

Contre la *Formula missæ et communionis* (1523), c'est d'abord Jérôme Emser qui partit en guerre avec sa brochure *Missæ christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio*, 1524, où les allégations de Luther sont relevées et accompagnées pas à pas de gloses critiques. La même année, l'auteur publiait également une *Canonis Missæ contra H. Zwinglium defensio.* Une seconde édition parut à Cologne en 1532, qui réunissait en un seul volume les deux opuscules. Sur les pas de Jérôme Emser, mais en réalité sous une forme très personnelle, Josse Clichtoue consacrait à la réfutation de la messe luthérienne le premier livre de son *Propugnaculum Ecclesiæ adversus Lutheranos* (1526). L'ouvrage se fait remarquer par la solidité du fond et l'élégance de la forme. Auprès des controversistes postérieurs, voir Renz, *op. cit.*, p. 54,

le silence de Luther à son endroit passa pour un aveu d'impuissance. Édit. de Weimar, t. XII, p. 199-201.

Le même Jérôme Emser prit encore la plume contre le nouveau manifeste de Luther : *Vom Greuel der Stillmesse* (1525), auquel il opposait, en lui retournant son propre titre, la riposte suivante : *Auff Luthers greuel Wider die heiligen Stillmess* (= *Sur l'abomination de Luther contre la messe basse*), 1525. Il existe à la bibliothèque royale de Munich, *Cod. germ. 930*, une réfutation encore inédite du même ouvrage, écrite en bas allemand par le chancelier Lüder van Reventlo. Édit. de Weimar, t. XVIII, p. 14-16. A la même époque remontent les trois livres de Jean Eck, *De sacrificio missæ contra Lutheranos* (1527), qui, sans viser aucun ouvrage spécial de Luther, sont une des plus solides réfutations que la controverse catholique ait jamais opposées à l'ensemble de sa doctrine.

Enfin, le dernier en date des pamphlets dirigés contre la messe par le réformateur : *Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe* (1533) ne passa pas davantage inaperçu. Jean Cochlée commença par lui opposer une réédition du traité d'Innocent III : *De sacro altaris mysterio* (Leipzig, 1534). Puis il voulut le suivre sur son propre terrain par une réponse plus accessible au populaire : *Von der heyligen Mess und Priesterweyhe Christlicher bericht* (Leipzig, 1534). Une semblable riposte du curé François Arnoldi est restée manuscrite aux archives de Dresde, *Loc.*, 10 299. Édit. de Weimar, t. XXXVIII, p. 179-180.

A ces monographies de circonstance il faudrait ajouter, pour être moins incomplet, les pages relatives au sacrifice de la messe contenues dans les œuvres générales de controverse, telles que l'*Enchiridion* de Jean Eck (1525), la *Twestche Theologey* de Berthold Pirstinger (1528), la *Hierarchiæ ecclesiasticæ assertio* d'Albert Pighius (1538), les divers opuscules de Cajétan, de Catharin et de Driedo. Voir Lepin, *op. cit.*, p. 253-255. L'ensemble de cette littérature polémique montre qu'en face de la Réforme naissante les défenseurs de l'Église ne restèrent pas inactifs, que les attaques de Luther contre la messe retinrent tout spécialement leur attention, et qu'à défaut de la verve tumultueuse et agressive qui fit le succès du réformateur ils déployèrent du moins les plus honorables efforts pour répondre à ses coups.

2° *Théologiens postérieurs.* — Dans la suite, pour être d'allure plus sereine, la controverse ne fut ni moins ardente ni moins féconde. Il ne s'agissait plus de riposter pour ainsi dire du tac au tac aux manifestes lancés dans le public par les auteurs de la Réforme, mais de prendre corps à corps des critiques déjà plus systématisées et de leur opposer une doctrine cohérente du sacrifice eucharistique. Après les polémistes d'avant-garde, c'est aux théologiens qu'il appartenait d'entrer en lice. Ils ne se dérobèrent pas à cette tâche, puisque, parmi les interprètes de la tradition catholique au sujet de la messe, on a pu ranger à juste titre, voir Lepin, *op. cit.*, p. 255-258, les principaux noms de la théologie du temps.

Naturellement, la question de la messe est touchée en son rang dans les réfutations opposées à la Confession d'Augsbourg par Jean Cochlée, *Quadruplex concordiæ ratio et consyderatio super Confessione Augustana* (1544), et l'augustin Jean Hofmeister de Colmar, *Judicium de articulis confessionis fidei* (1559), dans l'*Antididagma* de Jean Gropper (1544) et la *Panoplia evangelica* de Guillaume Lindanus (1559). De même, elle intervient dans la *Declaratio articulorum* faite au nom de la Faculté de Louvain par Ruard Tapper (1554), et dans l'*Explicatio articulorum* qui la suivit de près (1555).

La controverse n'inspire pas seulement ces publications de circonstance. Elle pénètre jusque dans les expositions doctrinales, où les représentants de l'École ne peuvent plus ne pas faire leur place aux erreurs du jour. Souvent les titres eux-mêmes reflètent cette intention polémique.

En Allemagne, contre la synthèse toujours imposante de Mélanchthon, la mode, si l'on peut ainsi dire, était aux *Loci communes*. Dès cette époque, on en compte au moins trois différents, dus à l'augustin Jean Hofmeister (1546), au franciscain Conrad Kling (1559) et à Jean Gaspard Rutland (1559). On peut croire que l'illustre cardinal polonais Stanislas Hosius pensait à la Confession d'Augsbourg en publiant sa *Confessio catholicæ fidei christiana* (1551). En France, il semble que le besoin se fit plutôt sentir de faire contrepoids au grand ouvrage de Calvin, si l'on en juge par les œuvres du toulousain Jean Viguier, *Institutiones ad naturalem et christianam philosophiam, maxime vero ad scholasticam theologiam*, et du champenois Pierre Boulenger, *Institutionum christianarum libri octo* (1561).

L'importance toute spéciale du problème de la messe lui valut encore quelques monographies. Une des plus célèbres fut, en Allemagne, celle du dominicain Jean Fabri, *Was die Evangelisch Mess sey* (1555), traduite aussitôt en latin par le chartreux Laurent Surius (1556) et qui bénéficia, dans les années suivantes, de plusieurs autres traductions latines ou françaises, ainsi que d'une réfutation par Flacius Illyricus (1557). Voir FABRI, t. V, col. 2058-2059. Aux théologiens se joignaient les prédicateurs, témoins les quinze discours prononcés en 1548 par l'évêque auxiliaire de Mayence, Michel Helding, que Laurent Surius traduisit encore en latin, sous ce titre : *De sanctissimo Missæ sacrificio* (Cologne, 1562). Dans le genre doctrinal, on signale, en France, Antoine de Mouchy, surnommé Demochares, *Christianæ religionis... adversus Misoliturgicorum blasphemias... præcipueque Joannis Calvini et suorum contra sacram Missam catholica et historica propugnatio* (1562); Nicolas Durand de Villegaignon, *Ad articulos calvinianæ de sacramento Eucharistiæ traditionis* (2e édit., 1562) et *De venerandissimo Ecclesiæ sacrificio* (1562).

Même dans les pays les plus éloignés des centres réformateurs, on retrouve l'influence de l'actualité. En 1534, le mineur espagnol Alphonse de Castro publiait un traité *Adversus omnes hæreses*, dans la série alphabétique desquelles l'article *Missa* figure en bon rang. Les dernières éditions de l'ouvrage (1556 et 1565) sont d'ailleurs de beaucoup augmentées par rapport à la première. On doit également retenir les contributions apportées à la théologie du sacrifice eucharistique par le dominicain François de Vittoria, *Summa sacramentorum* (1546) et l'augustin Jérôme Fossano, *De admirando mysterio* (1554), dont le livre III traite spécialement *De sacrificio*.

C'est à ces divers témoins qu'il faut demander l'attestation de la foi catholique au sacrifice de la messe et le sens des premières réactions provoquées dans l'Église par l'assaut de ses négateurs.

II. POSITIONS DOCTRINALES. — En pareille matière, il ne saurait être question de s'attacher à recueillir chacune des dépositions individuelles. On trouvera une analyse de ce genre, pour les principaux tout au moins de nos théologiens, dans Fr.-S. Renz, *op. cit.*, p. 35-109. Ce travail ne pourrait tout au plus offrir qu'un intérêt d'érudition ou de curiosité. Il est plus important de vérifier les indications d'ensemble qui en résultent sur les positions générales de l'Église à cette époque.

Au demeurant, les abondantes richesses de cette mine ont été déjà largement fouillées à ce point de vue par H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858, p. 259-278, et, plus près de

nous, par M. Lepin, *op. cit.*, p. 258-291. Plus attentif au problème dogmatique, le premier s'attache de préférence aux apologistes du début, tandis que le second, plus soucieux de suivre le mouvement de la spéculation théologique, utilise plutôt les théologiens de la génération suivante. Ainsi les deux enquêtes se complètent l'une l'autre : il nous suffira d'en marquer ici les principaux résultats.

1° *Affirmation dogmatique.* — Contre les négations de la Réforme il fallait tout d'abord mettre *in tuto* la foi traditionnelle de l'Église. D'où résultait tout à la fois l'obligation d'en fournir les preuves et de répondre aux objections de ses adversaires.

Il n'est pas de document plus propre à montrer ce que furent les positions catholiques sur ce double point que la *Confutatio* remise à l'empereur par les théologiens pontificaux en réponse à la Confession d'Augsbourg. Les quelques pages consacrées à la messe, *Confutatio pontificia*, II, 3, dans C.-A. Hase, *Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ*, Leipzig, 1846, p. LXXIV-LXXVIII, peuvent servir de cadre pour recueillir les matériaux similaires que fournissent les divers controversistes contemporains.

Les auteurs commencent par s'établir sur le terrain de la tradition ecclésiastique, éminemment représentée par l'Église romaine. Autant ils font profession d'accepter ce qui lui est conforme, autant ils rejettent par principe tout ce qui lui est contraire, *quia Deum graviter offendit, christianam unitatem lædit, ac dissensiones, tumultus ac seditiones in sacro Rom. Imperio suscitat.* C'est de ce point de vue qu'ils se prononcent sur les principaux problèmes alors soulevés.

1. *Problèmes de surface.* — En vertu de ce principe, ils s'expliquent tout d'abord sur une innovation superficielle dont les réformateurs faisaient grand état, savoir l'introduction de la messe en langue vulgaire. S'il faut à tout prix se faire comprendre par les fidèles, pourquoi donc la liturgie nouvelle conserve-t-elle encore plusieurs morceaux de latin? Après cet argument *ad hominem*, on rappelle le rôle du prêtre à l'autel, qui est d'être *persona communis totius Ecclesiæ*, et non pas seulement l'interprète de l'assistance. Cela étant, peu importe l'idiome dont il se sert. Les fidèles peuvent, d'ailleurs, profiter du sacrifice en y assistant *in fide Ecclesiæ.* D'autant que leur éducation leur en rend de bonne heure les cérémonies familières. Au demeurant, l'expérience montre que la dévotion pour la messe latine qu'ils ne comprenaient pas, était plus grande *apud Germanos* que pour la messe allemande que leur offrent les novateurs.

Une curieuse tradition historique vient ensuite appuyer cette argumentation : les auteurs croient savoir que, jusqu'au temps de l'empereur Hadrien, la messe aurait été dite en hébreu, langue parfaitement inconnue aux convertis de la gentilité. Plus justement, Jean Eck invoquait la pratique des apôtres de la Germanie : *Sic missa celebrata est ante mille annos*, alors justement qu'il eût semblé le plus nécessaire de se mettre à la portée du peuple. Observateur non moins avisé des réalités présentes, il notait la position ridicule qu'on se donne devant les étrangers à célébrer en langue barbare et la cacophonie qu'introduirait, en Allemagne même, la diversité des dialectes et des prononciations. *Enchiridion*, loc. XXXVII, édit. de Cologne, 1537, p. 394-395.

Après la question de la langue liturgique, la *Confutatio pontificia* aborde celle, beaucoup plus grave, des messes privées. Elle ne conteste pas qu'il ait pu se produire des abus à cet égard, abus dont il faut souhaiter la suppression. Mais elle refuse de compter dans ce nombre la perception d'un honoraire; car le prêtre a le droit de vivre de l'autel. Abolir sous ce prétexte toutes les messes privées serait faire le plus grand tort à la religion ainsi qu'à la justice : *Hac abrogatione missarum cultus Dei minuitur, sanctis subtrahitur honor, ultima fundatoris voluntas corruit et irrita fit, defuncti debitis spoliantur suffragiis, et vivorum devotio aufertur et frigescit.*

Sur cette question Jean Eck accumule les témoignages tirés de la tradition ecclésiastique, *op. cit.*, loc. XXXVIII, p. 400-424. Chemin faisant, on y relève cet argument *ad hominem* qui ne manque pas de saveur : *Omnes fatemur missam esse recordationem mortis et victimæ in ara crucis oblatæ. Cum autem bonum sit mortis Christi et tanti beneficii memoriam agere..., quid ergo prohibet sæpius in eadem ecclesia fieri memoriam mortis Domini ?*

Il était évidemment paradoxal de partir en guerre contre les messes privées si on admettait la messe en elle-même. Aussi bien c'est la valeur fondamentale de celle-ci que les réformateurs prétendaient atteindre par ce biais et sur laquelle les catholiques avaient à s'expliquer.

2. *Problème de fond.* — Avant tout les auteurs de la *Confutatio* s'appliquent à déblayer le terrain de quelques confusions initiales qui faussaient tout le débat.

On a vu que les protestants imputaient à l'Église l'idée de reconnaître à la messe une valeur satisfactoire pour les péchés actuels, le Christ ayant satisfait seulement pour le péché d'origine. Les théologiens catholiques écartent cette invention polémique comme dénuée de tout fondement : *Neque satis intelligi potest quod assumitur Christum sua passione satisfecisse pro peccato originali et instituisse missam pro actuali peccato; nam hoc nunquam auditum est a catholicis, jamque rogati plerique constantissime negant ab eis sic doceri.* Voir une semblable protestation dans la *Responsio privata Cochleo-Vesaliensis*, qui vit le jour à la même occasion. Lämmer, *op. cit.*, p. 272.

Il reste donc que la messe ait pour but de remettre la peine du péché et d'obtenir aux âmes bien disposées les grâces qui leur sont nécessaires : *Delet pœnam peccato debitam, satisfactiones supplet, et gratiæ confert augmentum ac salutarem vivorum protectionem.* Nos théologiens s'abstiennent de préciser davantage la mesure de cette efficacité et se gardent particulièrement de recourir à la formule *ex opere operato*, contre laquelle les réformateurs croyaient devoir diriger tous leurs coups. L'accord n'avait pu se faire sur ce point dans les conférences préliminaires d'Augsbourg, Lämmer, p. 274, et Jean Eck, malgré sa conviction personnelle sur ce point, se gardait d'y attacher la foi de l'Église : *Quid de applicatione missæ*, écrivait-il, *et opere operato dimicas? Ego quidem ejus rei tam certus sum ut vel morte mea id testari non dubitem, et tamen, pacis retinendæ causa, omnibus ordinibus suadeo ut indecisa ad concilii judicium rejiciatur.* Lettre à Mélanchthon, 27 août 1530, dans *Corpus Reform.*, t. II, col. 317.

Ces nuages une fois dissipés, il restait à prendre parti devant la question fondamentale de savoir s'il y a oblation du Christ à la messe. La négation protestante est repoussée comme hérétique : *Hoc enim et sacris litteris et toti Ecclesiæ refragatur.*

En raison de son importance et de son actualité, c'est l'argument scripturaire qui est surtout développé dans la *Confutatio*. On y invoque d'abord l'Ancien Testament, avec la prédiction classique de Malachie, I, 11, confirmée par le texte voisin, III, 3. Daniel fournit une autre preuve, quand il prophétise, XII, 11, la cessation, au temps de l'Antéchrist, du « sacrifice perpétuel ». Ce qui prouve qu'il doit évidemment durer jusque-là et que les princes chrétiens ont à prendre garde, en entrant dans les vues des réformateurs, de se faire *tantæ impietatis Antichristi præparatores.* Le

Nouveau Testament enseigne, lui aussi, Hebr., v, 1, la permanence d'un sacerdoce et d'un sacrifice visibles dans l'Église. Où trouver ce sacrifice en dehors de l'eucharistie? A quoi les adversaires objectaient l'enseignement de la même épître, x, 10, sur l'unique oblation du Christ qui suffit à nous justifier. Mais nos auteurs de répondre qu'il s'agit là du sacrifice de la croix, dont précisément la messe tire toute sa vertu : *Loquitur Paulus de oblatione victimæ, hoc est cruenti sacrificii..., a qua omnia sacramenta et etiam sacrificium missæ habent efficaciam.*

Cette argumentation peut passer pour un aperçu du parti que les catholiques tiraient de l'Écriture contre les adversaires de la messe. Mais à ces textes fondamentaux les controversistes ne manquaient pas d'en ajouter bien d'autres. Toute la première partie du traité de Jean Eck, *De sacrificio missæ*, est consacrée à la preuve par l'Écriture, édit. de Paris, 1527, fol. 1-65, tandis que la troisième, *ibid.*, fol. 112-176, défend cette vérité contre les sophismes de Luther. Non seulement l'auteur s'applique à corser, par l'appel à Lev., xxi, 7 et Num., xxviii, 2, l'attestation du sacrifice perpétuel, qui doit être offert sous la forme du pain, et fait intervenir le symbolisme de l'agneau pascal, mais il prend soin de montrer la portée sacrificielle des paroles de l'institution eucharistique. C. ix, fol. 41-46. Sous des formes plus ou moins analogues, qui varient seulement avec l'érudition et le but de chaque auteur, la justification scripturaire du sacrifice eucharistique tient aussi la plus grande place chez les auteurs de la même période. Voir Lämmer, *op. cit.*, p. 261-269.

L'argument traditionnel n'était pas non plus négligé, *Et missam fuisse sacrificium in primitiva Ecclesia abunde testantur et huic sententiæ suffragantur S. Patres*, affirment les rédacteurs de la *Confutatio*. Mais ils se contentent, *brevitatis gratia*, de citer saint Ignace d'Antioche et saint Irénée. John Fisher, *Assert. luth. confutatio*, a. xv, Londres, 1523, p. cclxvii, donnait, lui aussi, la réalité du sacrifice eucharistique comme *id quod omnes orthodoxi Patres affirmant unanimiter*, et apportait à l'appui trois textes de saint Cyprien, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Le dossier est déjà plus considérable dans *Defensio regie assertionis*, c. vi, 1-6, Cologne, 1525, p. lviii-lxi.

Chez Jean Eck, au lieu d'une simple esquisse, on a déjà toute une démonstration *De usu sacrificii missæ in Ecclesia*, qui remplit la deuxième partie de son traité, fol. 65 v°-111, et met en œuvre la liturgie, les Pères, les papes et les conciles. Dans ces pages improvisées en pleine lutte, il y a comme une petite somme de théologie positive, qui, malgré des défauts tels que l'utilisation des Fausses Décrétales, fait le plus grand honneur à la science du temps.

Il restait à défendre la messe contre une difficulté spécieuse, que l'Écriture et la raison théologique contribuaient à entretenir, savoir qu'il n'y a pas de sacrifice sans immolation et que la foi chrétienne n'en connaît qu'une seule, savoir l'immolation du Christ sur la croix. A quoi la *Confutatio* répondait en rappelant la double manière dont se réalise l'unique oblation du Fils de Dieu : *Semel oblatus est in cruce effuso sanguine; hodie offertur in missa ut hostia pacifica et sacramentalis. Tunc offerebatur passibilis in forma visibili, hodie offertur in missa velatus mysteriis impassibiliter.* Plus nettement Jean Eck, *Enchir.*, loc. xvii, p. 194-195, avait distingué l'oblation du Christ en effective et commémorative : *Gemina siquidem est oblatio Christi, ... una qua semel corpus suum vivum et sanguinem Deo Patri obtulit in ara crucis...; altera vero oblatio sacramentalis est, qua quotidie in Ecclesia Christus offertur et sumitur a sacerdotibus in sacrificio missæ... in commemorationem... oblationis prioris in cruce semel peractæ.* Voir de même Berthold Pirstinger, *Tewtsche Theologey*, édit. Reithmeier, Munich, 1852, lxv, 3-4, p. 458-459.

La même distinction servait à expliquer l'efficacité de la messe sans attenter à la vertu souveraine de la croix. Il ne s'agit plus ici de création, mais seulement d'application : *Christus*, note Jean Eck, *ibid.*, p. 196, *semel oblationem perfecit in ara crucis et effectus ejus quotidie derivatur ad nos.* Bien loin d'ailleurs que cette application soit automatique, elle demande comme condition préalable, conformément à la doctrine catholique de la justification, la foi et la charité des assistants. Ainsi C. Wimpina, *Anacephalæosis*, ii, 6, fol. liv *a*, n. 69, et Henri VIII, *Adsertio septem sacram.*, 1523, p. 26. Mais elle peut aussi profiter aux défunts qui sont membres du corps mystique. J. Eck, *Enchir.*, loc. xxxviii, p. 407.

En terminant, la *Confutatio* touche à la question des messes privées. Non pas qu'on veuille blâmer l'usage d'avoir une *missa communis* dans chaque église, mais seulement la prétention d'interdire les autres. *Si unam missam utilem arbitrantur, quanto utiliores essent plures missæ!* Et il n'y a pas lieu d'exiger absolument la communion des fidèles; mais il reste qu'on ne saurait trop la souhaiter : *Utinam sic omnes essent dispositi ut quotidie hunc panem digne sumere valerent.* Jean Eck avait également traité avec autant de soin que d'ampleur *De privatis missis*, loc. xxxviii, p. 400-411, et revendiqué, en conséquence, pour le célébrant, *ibid.*, p. 411-424, le droit d'en appliquer à son gré les fruits. Berthold se préoccupe, *op. cit.*, lxvi, 5-6, p. 467-468, de justifier spécialement la perception d'un honoraire.

Ces indications suffisent à faire voir que les théologiens catholiques, loin d'être pris au dépourvu par l'attaque dirigée contre la foi au sacrifice de la messe, assumèrent vaillamment la charge de la défendre et surent trouver dans l'arsenal de la tradition des armes pour le faire efficacement.

2° *Explication théologique.* — Il était difficile d'affirmer la foi de l'Église sans y mêler quelques essais d'interprétation. Cette œuvre théologique était d'autant plus nécessaire que les négations protestantes s'accompagnaient d'arguments rationnels ou procédaient de postulats tacites auxquels un travail d'analyse scientifique permettait seul de répondre avec succès.

Voilà pourquoi les premiers apologistes de la messe s'en faisaient, à l'occasion, les théologiens. A plus forte raison en fut-il ainsi chez les auteurs que leur tournure d'esprit portait davantage à la spéculation ou que leur entrée plus tardive dans la controverse obligeait à y intervenir avec une doctrine plus étudiée. Sous l'effort des uns et des autres, la théorie de la messe était appelée à recevoir un notable développement, en précision aussi bien qu'en étendue. Mais la remarque a été déjà faite avec raison par le protestant R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iv *b*, p. 753, que ces divers auteurs ne font que « reprendre l'ancienne doctrine scolastique », sans aborder encore « les spéculations de la scolastique récente ». Cf. *ibid.*, p. 795. De ce jugement l'enquête méthodique de M. Lepin, *op. cit.*, p. 258-291, est l'éclatante confirmation.

1. *Définition du sacrifice.* — On ne conçoit plus aujourd'hui d'étude sur la messe sans une définition préalable qu'on s'efforce de rendre applicable à tous les sacrifices en général, et de vérifier ensuite dans le cas particulier de celui-ci. Telle n'est pas encore la méthode suivie par nos théologiens, et c'est là peut-être ce qui les distingue le plus de ceux qui viendront après le concile de Trente.

Il est bien vrai que les négations de la Réforme faisaient sentir le besoin de définir le sacrifice, et l'on

a vu plus haut, col. 1091, que Mélanchthon reprochait précisément aux apologistes de l'Église leur insuffisance à cet égard. Si ce reproche pouvait être justifié pour les premiers controversistes, il ne le fut certainement plus dans la suite. Contarini reconnaissait tout spécialement l'importance de cette question, *De sacram.*, l. II, c. III, dans *Opera*, Paris, 1571, p. 357; mais il devait avouer en même temps la difficulté qu'il y avait à la résoudre : *Paucos inveni authores qui bene prodiderint scriptis suis quidnam sit sacrificium.* De fait, ni lui ni ses contemporains n'ont abouti à une notion uniforme. Si toutes les formules traditionnelles ont été plus ou moins reproduites, on ne voit pas que l'une d'entre elles arrive à s'imposer, ni que ceux-là même qui les adoptent en fassent, en général, le critère régulateur de leur théologie.

Plusieurs, comme Contarini lui-même ou Hosius, *Conf. cath. fidei*, c. LXXXIX, dans *Opera*, Paris, 1562, fol. 112, s'en tiennent aux définitions classiques de saint Augustin. Mais dire de la messe qu'elle est un signe visible propre à rappeler le sacrifice invisible du Christ ou à réaliser notre union avec Dieu, ne pouvait en éclaircir beaucoup le concept et moins encore l'épuiser. De même en est-il chez A. de Castro, *Adv. hær.*, art. *Missa*, dans *Opera*, Paris, 1578, p. 655, quand il se contente, avec Calvin, d'appliquer au sacrifice eucharistique l'idée tout à fait générale d' « œuvre bonne ». J. Fisher, *Defensio regie assert.*, VI, 10, fol. LXIII v°, et J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 14, Paris, 1524, fol. 80 v°, en s'attachant à la définition étymologique de saint Isidore, *facere aliquod sacrum*, ne peuvent atteindre que l'acte de la consécration sans aucune nuance spécifique.

Mais on voit aussi apparaître quelques définitions d'une plus grande portée doctrinale. Driedo trouve la sanctification essentielle au sacrifice dans l'idée d'offrande: *Sacrificium est oblatio Deo sacrata, qua offerens protestando recognoscit Deum ut creatorem, aut conservatorem, aut omnium bonorum largitorem, aut propitiatorem. De captiv. et red. generis humani*, c. I, dans *Opera*, Louvain, 1572, t. II, fol. 9 v°. Mis à part les compléments, qui énoncent les diverses fins du sacrifice, celui-ci reste caractérisé par l'acte d'oblation. Cf. *ibid.*, c. II, a. 5, fol. 49 v° : *Omnis enim oblatio, id est omnis res, sive externa sit sive interna, spontanee data seu præsentata Deo tanquam supremo omnium domino proprie sacrificium vocatur.*

A cette notion générique d'offrande Ruard Tapper se préoccupe d'ajouter une note distinctive. Elle lui est fournie par saint Thomas, qui réclame une certaine action *circa res oblatas.* D'où cette formule : *Sacrificium proprie dictum fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione. Expl. art.*, XVI, dans *Opera*, Cologne, 1582, t. II, p. 253. « Première manifestation, note Lepin, p. 291, d'une tendance qui portera bientôt les théologiens à chercher l'essence du sacrifice dans un changement véritable de la matière offerte, par conséquent l'essence du sacrifice eucharistique dans une sorte de modification subie par la personne du Christ. » On doit également la supposer chez Cajétan, comme le principe latent qui le pousse, ainsi que nous le verrons, à caractériser l'état du Christ à l'autel comme un *status immolatitius.*

Malgré son importance reconnue, l'analyse de la notion générale de sacrifice n'a pas, en somme, fait beaucoup de progrès chez nos auteurs. « Les apologistes de la contre-Réforme font appel, un peu indistinctement, à toutes les définitions du sacrifice qui leur sont familières, en s'efforçant de les appliquer au sacrifice de la messe. » M. Lepin, *ibid.* Ce qui veut dre que leur explication du sacrifice eucharistique n'est pas commandée par une définition *a priori* : c'est ailleurs qu'il faut en chercher les éléments.

2. *Notion générale du sacrifice de la messe.* — Pour faire face aux objections du protestantisme, nos apologistes reprennent tour à tour, avec souvent de très heureuses précisions, les principes essentiels du donné chrétien au sujet de la messe.

Ils mettent d'abord en relief ce point fondamental que l'économie chrétienne comporte un seul et unique sacrifice, celui du Christ sur la croix, que la messe ne fait que renouveler sous une autre forme. *Una eademque per commemorationem oblatio, quæ a Christo in cruce semel peracta est*, déclare Jean Cochlée, *Quadruplex concordiæ ratio*, I[a] p. : *De missa*, n. 9, Ingolstadt, 1544, fol. B[5]. Cf. Driedo, *De eccl. script. et dogm.*, l. IV, c. V, dans *Opera*, t. I, fol. 251 r° : *Non aliud sacrificium nunc offerimus, non aliam hostiam, sed idem quod olim semetipsum in ara crucis obtulit.* Et si l'on peut, en raison de ce renouvellement, parler de « deux sacrifices », c'est à condition de prendre garde qu'ils sont, en réalité, *eadem secundum substantiam.* P. Boulenger, *Inst. christ.*, l. VI, Paris, 1561, fol. 185.

Entre ces deux états du sacrifice chrétien toute la différence consiste dans la manière dont le Christ y est offert. *Christum duas et valde diversas fecisse oblationes : alteram incruentam in cœna, alteram cruentam in cruce.* A. de Castro, *Adv. hær.*, art. *Missa*, Anvers, 1565, fol. 293 r°. Cf. Cajétan, tract. II : *De err. in euch. sacram*, c. IX, dans *Opuscula*, Turin, 1582, t. II, p. 231*a* : *Differentia autem est in modo offerendi, quia tunc oblatum est corporaliter, modo offertur spiritualiter, tunc est oblatum in re mortis, nunc offertur in mysterio mortis.*

Ce qui entraîne pour le sacrifice de la messe un caractère doublement relatif. Au lieu que le sacrifice comporte normalement l'immolation effective de la victime, il n'y a plus ici, suivant la remarque du même Cajétan, qu'une immolation *secundum quid. De missæ sacrificio*, c. VI, dans *Opuscula*, t. III, p. 428 v°. En second lieu, la messe est nécessairement le mémorial d'un sacrifice déjà offert en réalité, et ce caractère ne s'oppose pas à ce qu'elle soit néanmoins un véritable sacrifice, *cum hæc duo nequaquam ad invicem pugnent esse sacrificium et esse memoriam sacrificii, sed ratione habita ad diversa magno inter se consensu conveniant.* J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 13, fol. 78 v°.

A ce titre de commémoraison, la messe fait donc intervenir un double élément, savoir tout d'abord le Christ dont l'oblation y est renouvelée. En effet, le sacrifice du Christ ne s'est pas terminé au Calvaire : il dure toujours, de manière à constituer *oblatio illa unica, continua, semperque vivens.* Nic. Durand de Villegaignon, *De ven. Eccl. sacrificio*, Paris, 1562, p. 10. Deux docteurs de Louvain, Lindanus et Ruard Tapper, reprennent à ce propos l'idée médiévale du sacrifice céleste, suggérée par l'Épître aux Hébreux, en des termes qu'on a pu rapprocher de Bossuet et de l'école oratorienne. Lepin, p. 277.

Mais cette oblation éternelle du Christ ne devient notre sacrifice que lorsque l'Église le renouvelle. A la rigueur, il ne serait pas besoin pour cela d'un décret divin spécial : étant donné le trésor de la présence réelle, rien ne nous empêcherait de l'offrir à Dieu de notre propre initiative, au jugement de R. Tapper, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 253, et nous pourrions nous tenir pour assurés qu'aucune offrande ne saurait lui être plus agréable. Mais nous avons de plus l'institution du Christ à la dernière Cène, qui nous garantit ses intentions positives : *Christi passionem... ex Christi mandato... coram Deo statuimus.* J. Fabri, *De missa evang.*, Paris, 1558, fol. 148. Cf. Kling, *Sum. doct. christ.*, CIII, Cologne, 1562, p. 107 : *Missa est*

opus in quo, juxta mandatum Christi, peragitur memoria passionis suæ.

L'idée précise du sacrifice de la messe doit naturellement prendre une nuance différente, suivant qu'est davantage mis en relief l'un ou l'autre de ces éléments de valeur.

3. *Essence du sacrifice de la messe.* — Sans être systématiquement débattue comme elle le sera plus tard, la question de l'essence du sacrifice eucharistique devait surgir devant l'esprit de nos théologiens. Il est intéressant de voir dans quel sens commencent à s'orienter les premiers essais de réponse.

« La tendance plus commune jusqu'ici a été de chercher l'essence du sacrifice de la messe dans l'oblation proprement dite. C'est cette tendance que paraît suivre l'ensemble des théologiens », à l'époque où nous sommes. Lepin, p. 266. Aucun peut-être n'exprime cette identité des deux concepts d'offrande et de sacrifice avec plus d'énergie que J. Clichtoue, *Antilutherus*, II, 13, fol. 79 r° : *Oblatio panis et vini nonne sacrificatio est? Et offerre idemne designat quod sacrificare ?*

Dans cette oblation eucharistique, quelques-uns semblent mettre au premier plan l'acte de l'Église qui par là s'approprie l'oblation permanente du Christ. Ainsi Jean Eck, *Enchir.*, loc. XVII, p. 195 : *Sacerdos in persona Ecclesiæ præsentat Deo Patri oblationem factam per Filium in ara crucis et oblatum ipsum.* Voir de même Villegaignon, *De ven. Eccl. sacr.*, p. 10 : *Recens non offerimus sed oblatum adhibemus*, et, mieux encore, Jean Gropper, *Antididagma*, Cologne, 1544, fol. 63 v° : *Ecclesia Christum... Deo Patri... proponit seu repræsentat.* Cf. *ibid.*, fol. 70 r° : ... *Ecclesia offerens per temporalem sacerdotem ministrum suum.*

Mais d'autres pensent plutôt à l'offrande personnelle que le Christ réitère par les mains de l'Église. Ainsi A. de Castro, *Adv. hær.*, art. *Missa*, fol. 292 v° : *Christus autem est qui principaliter tunc per sacerdotes et per Ecclesiam se Deo Patri offert.* R. Tapper glisse de l'un à l'autre point de vue. Après avoir défini la messe, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 247 : *præsentatio realis et substantialis ejusdem corporis quod pro nobis in mortem tradidit* (cf. *ibid.*, p. 279 : *ipsius oblatio per nos facta)*, il précise en ces termes sa pensée : *Sicut enim [Christus]... perpetuo se vultui Patris præsentat..., ita et nos corpus et sanguinem ejus Patri præsentamus; imo et ipse Christus per nostrum ministerium se offert et præsentat.* Pour les uns et les autres, c'est la présence réelle qui est ici le fait décisif. *Christus nobis in specie panis et vini datus Deoque præsentatus sacrificium appellatur.* Driedo, *De capt. et red. gen. hum.*, c. II, a. 5, dans *Opera*, t. II, fol. 49 v°.

Beaucoup, la plupart peut-être, s'en tiennent à ce concept d'offrande. Un certain nombre cependant estiment que cette présentation par l'Église doit aussi comprendre une « représentation » du sacrifice de la croix. *Repræsentatio est [missa], inquam, ac imitatio dominicæ passionis*, écrit Nicolas Ferber, *Conf. luther. danici*, III, 19, Quaracchi, 1902, p. 206. Et de même Jean Viguier, *Inst.*, XVI, 3, Lyon, 1571, p. 359 : *Dicitur sacrificium ratione præteriti, in quantum scilicet est repræsentativum dominicæ passionis.*

Ce qui conduit à insister sur la séparation des espèces comme symbole de la mort sanglante du Christ. Ainsi Cajétan, qui voit dans cette circonstance le *status immolatitius* qu'il juge indispensable à la notion du sacrifice eucharistique, *De missæ sacrif.*, c. VI, dans *Opuscula*, t. III, p. 428 r° : *Immolandi modus... incruentus, utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum immolatitio modo repræsentans.* Ruard Tapper retient également cette donnée, *Expl. art.*, XVI : *Reipsa mors Domini repræsentatur ex significatione sanguinis a corpore separati.* Mais il veut, en plus, conformément à sa théorie générale du sacrifice, que le Christ y soit affecté d'une certaine modification, qu'il lui est, du reste, assez difficile de déterminer : *In sacra eucharistia non solum panis et vinum tanquam verum sacrificium transeunt in corpus et sanguinem Christi, sed et Christus accipit ibi novum esse sacramentale quale in cælis non habet. Ibid.*, p. 253.

A propos des précisions introduites par Cajétan, M. Lepin remarque, p. 265 : « Cette façon de concevoir les choses apparaît nouvelle. » De même, celles de R. Tapper lui semblent manquées et surtout contraires à la pensée de saint Thomas dont elles prétendent se réclamer. *Ibid.*, p. 290-291. C'est dire, en tout cas, que des besoins spéculatifs commencent à se faire sentir, que le passé ne connaissait pas au même degré. Tandis que les formules traditionnelles suffisent encore à la plupart des théologiens catholiques pour combattre la Réforme, l'histoire doit retenir comme un signe des temps que quelques-uns entreprennent déjà de les dépasser et par là, quelle que soit la réussite de leur effort doctrinal, préludent aux systèmes que la théologie postérieure au concile de Trente verra se développer.

4. *Moment du sacrifice de la messe.* — Des divers rites qui entrent dans la liturgie de la messe, on a voulu déterminer celui qui lui donne proprement son caractère sacrificiel. Cette question, toujours un peu flottante, commence à bénéficier des progrès réalisés par la théologie de notre époque dans l'analyse même du sacrifice eucharistique.

L'insistance sur l'immolation commémorative du Christ conduit à mettre en relief l'acte de la consécration. Non qu'on n'y trouve encore des archaïsants. « Les controversistes, écrit M. Lepin, p. 261, n'ont pas complètement rompu avec la tradition plus ancienne qui plaçait cette immolation, soit dans les cérémonies qui ont lieu au cours du canon, soit surtout dans la fraction de l'hostie ou la communion. Cependant plus généralement les théologiens se rangent à l'opinion qui semble avoir prévalu depuis saint Thomas. Ils mettent en avant le fait qu'à la suite de la double consécration le corps et le sang du Christ apparaissent comme séparés. » Cette position est particulièrement ferme chez ceux qui s'attachent de préférence à chercher dans la messe une *repræsentatio* symbolique. Ainsi Cajétan, *De erroribus*, c. IX, dans *Opuscula*, t. II, p. 213 v° : *Significatur Christi mors hoc sacrificio, non solum quia verba consecrationis illam explicant..., sed etiam quia sanguis seorsum a corpore consecratur.*

D'autre part, ceux qui aiment plutôt voir dans la messe un acte d'offrande la trouvent parfois réalisée au moment de la consécration. Tel est le sentiment de J. Clichtoue, qui l'appuie sur le souvenir de l'ancienne liturgie, où se conservait encore la simplicité de la cène, *Antilutherus*, II, 13, fol. 79 v° : *Ipsius igitur sacrificationis substantia et integritas tum subsistebat in consecratione sacrosanctæ eucharistiæ per verba consecratoria ad imitationem nostri Salvatoris facta.* « La plupart des autres controversistes, d'après Lepin, p. 272, établissent, au contraire, une distinction formelle entre l'acte d'oblation, constitutif du sacrifice de la messe, et la consécration. » Il semble qu'ils se soient crus liés à cet égard par les suggestions de la liturgie. Ainsi A. de Castro, *Adv. hær.*, art. *Missa*, dans *Opera*, fol. 285 v°-286 r° : *Sacerdos, post consecrationem eucharistiæ, nomine suo et totius Ecclesiæ offert illam Deo, sic dicens : Offerimus... At sola consecratio sine oblatione et manducatione sacrificium dici non debet.* De même Ruard Tapper, *Explic. art.*, XVI, dans *Opera*, t. II, p. 248 : *Missæ namque oblatio post consecrationem est Filii et mortis ejus apud Patrem rememoratio et repræsentatio.*

Cette distinction entre la consécration et l'offrande procédait d'une méthode beaucoup trop formaliste. Plus tard on devait mieux apercevoir, comme l'avait déjà fait J. Clichtoue, que ces deux actes peuvent parfaitement être simultanés et que rien n'oblige à placer le centre du sacrifice eucharistique ailleurs que dans la consécration.

5. *Fins du sacrifice de la messe.* — Suivant l'adage : *Operatio sequitur esse*, la notion du sacrifice eucharistique commande la manière d'en comprendre l'efficacité.

Étant donné que toute la valeur sacrificielle de la messe tient à sa relation avec le sacrifice unique de la croix, il ne saurait être question de lui attribuer des fruits propres, mais seulement de nous appliquer les effets de celui-ci. *Missam celebramus ut... virtus et meritum passionis Christi applicetur sacerdoti celebranti et illis pro quibus celebrat.* A. de Castro, *Adv. hær.*, art. *Missa*, fol. 293 v°. Cf. Kling, *Sum. doct. chr.*, CVII, p. 11 : *Offerimus Christum Patri... orando ut in nobis efficax sit promerita salus per sacrificium crucis et nobis impertiatur.* Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, on peut parler d'efficacité *ex opere operato* au sujet de la messe : *Cum enim nos dicimus sacrificium missæ efficacissimum esse ex opere operato, ad opus illud respicimus quod per Christum in ara crucis operatum est.* J. Hofmeister, *Judicium de articulis*, Mayence, 1559, fol. O[5].

C'est ainsi qu'on peut et doit reconnaître à la messe un caractère propitiatoire : *Petimus ut propter ipsum corpus et sanguinem Christi, quibus salus nostra est acquisita, nostrorum omnium... pro quibus suffragia fiunt velit Deus misereri.* Kling, *Catech. cath.*, l. III, c. XIII, Cologne, 1562, p. 160. *Non ut peccatorum remissionem et animarum nostrarum salutem jam primum promereamur*, précise P. Boulenger, *Inst. christ.*, l. VI, fol. 190, *sed ut... Deo gratias agamus pro salute nobis in cruce impetrata, et ibi promeritam peccatorum remissionem et redemptionem... nobis adjungamus et vindicemus.*

Mais l'idée générale de la religion selon l'économie chrétienne invite à subordonner cet effet à celui de la glorification désintéressée de Dieu. C'est pourquoi Driedo adopte la définition du sacrifice donnée par Gerson : *De ratione sacrificii est esse oblationem sacratam Deo tanquam universali omnium domino. Unde reconciliationis effectus ad rationem sacrificii extrinsecus se habet. De captiv. et red.*, c. II, a. 5, fol. 49 v°. Cf. *ibid.*, c. I, fol. 9 v° : *Sacrificium esse reconciliationem aut propitiationem pro peccatis... accidentale est illi ex intentione sacrificantis intendentis hoc ipso placare Deum iratum.* En conséquence, le prix de la messe consiste en ce qu'elle nous permet d'offrir à Dieu le Christ sous les espèces, et à nous approprier par ce moyen l'acte incessant de son oblation religieuse dans le ciel. Voir Lepin, p. 276-278.

Dans ces perspectives, c'est l'acte de l'Église qui reste au premier plan pour la plupart de nos auteurs. Ainsi chez Driedo, *op. cit.*, c. II, art. 5, fol. 51 r° : *Verum Christi corpus et sanguinem... de manu Dei, invisibili Spiritus sanctificatione, accipiens Ecclesia simul et ipsum et seipsam offert Deo Patri.* De même Hosius, *Conf. cath. fidei*, c. XLI, fol. 39 r° : *Quam ille obtulit in cruce hostiam eam Patri sistimus, supplices orantes ut illius contemplatione nobis placatus et propitius esse.. velit.* Et encore Kling, *Catech. cath.*, l. III, c. XIII, p. 159 : *Missa est tanquam annuncians oratio nostra ad Deum Patrem, ut propter merita Filii sui hæc nobis concedat, et est acceptum nuncium apud Patrem quia secum defert passionem et mortem Filii sui dilecti.* Néanmoins l'auteur ajoute : *Et hujus dilecti sanguinis vox clamat et impetrat ea nobis.*

Cet élément mystique, toujours sous-entendu mais ici expressément dégagé, devient le premier et presque l'unique chez Cajétan, *De sacrif. missæ*, c. IV : *Quemadmodum Christus per proprium sanguinem penetravit cælos, perseverans sacerdos in æternum ad interpellandum pro nobis..., ita perseverat nobiscum per eucharistiam immolatitio modo intercedendo pro nobis.* Comme dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, il était normal de retrouver ici les mêmes nuances, suivant que les auteurs s'attachent de préférence à l'oblation de l'Église ou à l'immolation personnelle du Christ.

Au total, on peut voir que le demi-siècle qui suivit l'explosion de la Réforme fut une période féconde pour le problème de la messe. Non seulement les théologiens de l'Église firent face aux novateurs en affirmant contre eux la réalité du sacrifice eucharistique, mais ils commencèrent, pour le défendre d'une manière plus efficace, à mieux en expliquer la nature. Leur œuvre présente donc moins d'intérêt pour l'histoire du dogme lui-même, où tout l'essentiel était acquis depuis longtemps, que pour celle de la théologie. On y trouve assez exactement le reflet de la tradition médiévale, tout entière dominée par la notion d'offrande; mais on y peut aussi découvrir çà et là les signes précurseurs des préoccupations nouvelles qui allaient caractériser le prochain avenir en vue de ramener le sacrifice de la messe à des cadres plus précis.

III. Définitions du concile de Trente. — Quel que fût le mérite de ces premiers défenseurs de l'Église, le besoin devait se faire sentir d'opposer aux négations de la Réforme une plus haute autorité. Étant donnée l'importance de la messe dans l'économie de la foi catholique et l'attitude si violemment agressive prise à son endroit par les diverses fractions du protestantisme, le concile de Trente ne pouvait pas ne pas mettre cette question au programme de ses travaux. Ils aboutirent, après une série d'abandons et de reprises, au décret de la XXII[e] session (17 septembre 1562).

I. Histoire du décret. — Aussitôt après la justification (13 janvier 1547), le concile aborda le problème des sacrements. En raison de son étendue, la matière fut divisée en plusieurs séries : sacrements en général, baptême et confirmation (17 janvier), eucharistie (3 février). Le questionnaire soumis aux théologiens sur ce dernier point ne comprenait que les problèmes proprement sacramentaires. Mais, entraînés sans doute par la logique du sujet, les consulteurs, au terme de leurs délibérations (6 mars), proposaient déjà d'y joindre la condamnation d'un article ainsi conçu : *Eucharistiam non esse verum sacrificium.* Dans *Concilium Tridentinum*, t. V : *Act. pars altera*, édit. Ehses, p. 1008.

Cette suggestion ne pouvait surprendre les légats. Mais le cardinal Cervino avait son plan, qui était de réserver la messe *post omnium sacramentorum absolutionem.* Saisis de cet ordre du jour dans l'assemblée du 7 mars, les Pères du concile l'approuvèrent à la quasi-unanimité. Diaire de Severoli, dans *Conc. Trid.*, t. I : *Diar. pars I*[a], édit. Merkle, p. 137; Journal de Massarelli, *ibid.*, p. 623.

Dans l'intervalle, le concile était transféré à Bologne et demeurait suspendu pendant quatre ans. Les séances ne reprirent qu'en 1551, d'où sortirent les décrets de la XIII[e] session sur l'eucharistie (11 octobre), puis de la XIV[e] sur la pénitence et l'extrême-onction (25 novembre). Dès le 10 octobre, une session ultérieure était prévue pour le 25 janvier suivant, qui serait consacrée au sacrifice de la messe. A. Theiner, *Acta genuina ss. conc. Trid.*, t. I, p. 529. Le 24 novembre, *ibid.*, p. 600, on décidait d'y joindre le sacrement de l'ordre et les travaux préparatoires commençaient, en effet, sans retard.

1° *Première délibération* (décembre 1551-janvier 1552). — En attendant l'édition de la *Görresgesellschaft*, qui n'a pas encore paru pour cette partie du concile, on peut se faire une suffisante idée de la première élaboration de notre décret par les extraits qu'en donne A. Theiner, *ibid.*, p. 602-647. Voir Renz, p. 117-139.

1. *Consultations des théologiens.* — Il appartenait aux théologiens, ici comme toujours, d'assurer le premier travail de préparation.

a) *Méthode de travail.* — Suivant la procédure adoptée pour les sacrements, dix articles, empruntés aux divers réformateurs, avec références à l'appui, furent soumis aux consulteurs, qui devaient discuter la question de savoir s'ils étaient hérétiques et méritaient d'être condamnés. Le général des augustins, Jérôme Séripando, avait travaillé personnellement à la constitution de ces dossiers; mais les précédents seraient dus, en majeure partie, aux deux jésuites Salmeron et Lainez. Ét. Ehses, dans *Conc. Trid.*, t. v, p. 835, n. 3. On peut croire que celui qui concerne le sacrifice de la messe, bien qu'il ait été utilisé beaucoup plus tard, eut la même origine.

De ces dix articles, les trois premiers contenaient la négation du sacrifice eucharistique comme contraire à l'institution du Christ et injurieux pour le sacrifice de la croix, la messe n'étant et ne devant être que la simple commémoraison de ce dernier, et l'immolation du Christ ne signifiant pas autre chose que le fait qu'il nous est donné en nourriture. A quoi s'ajoutait (art. 4) la réprobation du canon de la messe. Les art. 5 et 6 visaient pour la condamner l'application de la messe aux vivants et aux morts. Enfin les quatre derniers se référaient aux principales revendications pratiques de la Réforme : protestation contre les messes privées, contre l'usage de prononcer à voix basse les paroles de la consécration et de célébrer en langue latine ou en l'honneur des saints, contre le cérémonial liturgique. Comme sources, on renvoyait principalement au traité du Luther, *De captivitate babylonica*, aux *Loci communes* et à l'*Apologia* de Mélanchthon, à l'*Institution chrétienne* et au *De cœna Domini* de Calvin, avec mention supplémentaire de quelques réformateurs de second plan. Du reste, ces articles visent seulement à reproduire la pensée générale des auteurs en question.

Les théologiens en discutèrent du 7 au 29 décembre, sauf une interruption à Noël. Il y eut « vingt-quatre séances, auxquelles prirent part environ soixante-dix théologiens. » Lepin, p. 294. Mais vingt-six seulement s'expliquèrent sur la question du sacrifice eucharistique, quelques-uns faisant porter leurs observations sur l'ensemble, d'autres uniquement sur tel ou tel des articles proposés à leur examen. La plupart ont l'air de choisir à leur gré l'objet de leurs réponses.

D'après les instructions données en septembre par les légats au sujet du sacrement de l'eucharistie, Theiner, t. I, p. 489, et qui furent renouvelées en la circonstance, l'ordre suivant était établi : en premier lieu les théologiens envoyés par le pape, ensuite ceux qu'avait choisis l'empereur, puis les clercs séculiers suivant leur promotion, et enfin les réguliers d'après leur famille religieuse. C'est ainsi qu'on entendit tout d'abord le jésuite Lainez qui venait au nom de Jules III; puis les théologiens impériaux, pour la plupart non moins illustres, savoir : le doyen de Louvain, Ruard Tapper, le dominicain Melchior Cano, les mineurs Alphonse de Castro et Jean de Ortega, le séculier Jean Arze. Un autre groupe de lovaniens représentait en même temps l'empereur et la reine Marie de Hongrie. Les cardinaux et aussi les princes électeurs avaient leurs délégués, parmi lesquels figurait la gloire de l'Église de Cologne : Jean Gropper. A la fin prirent rang les religieux, ainsi classés : prêcheurs, mineurs de l'Observance, mineurs conventuels, augustins, carmes.

Une sage précaution leur prescrivait à tous la brièveté. Theiner, t. I, p. 603. Il semble que cette règle ait été suffisamment observée. Au surplus, ils avaient mission d'apprécier les dix articles à eux soumis d'après les sources de la foi : Écriture, tradition, conciles, souverains pontifes et Pères, consentement de l'Église catholique. Ce qui leur interdisait d'entrer dans les questions d'école pour s'en tenir aux points reconnus par tous comme certains.

b) *Aperçu des opinions.* — Avec une méthode ainsi déterminée, il ne pouvait être question que de variétés individuelles dans la manière de présenter les doctrines communes de l'Église.

On y entendit, comme il était naturel, de longues démonstrations pour établir la réalité du sacrifice de la messe : Lainez donna le ton à cet égard dans la séance du 7 décembre, Theiner, p. 603-606; Melchior Cano développa toute une grande thèse suivant les cadres de l'École : *videtur quod non*, puis *respondeo dicendum*, suivi d'une réponse méthodique aux objections alignées en premier lieu. A noter au passage que, pour Alphonse de Castro, *ibid.*, p. 609, la négation du sacrifice eucharistique serait une erreur d'Érasme aussi bien que de Luther. Les éléments de cette démonstration sont surtout demandés à l'Écriture. Cependant le dominicain Barthélemy Miranda rappelle à ce propos, p. 633, l'autorité prépondérante de la tradition, et le mineur Jean Mahusius en appelle assez heureusement aux besoins religieux de l'humanité, p. 614 : *Si enim missa non esset sacrificium, christiani non haberent sacrificium et essent cunctis gentibus infeliciores, cum nulla unquam gens fuerit quæ illud non habuerit.*

La question de la valeur du sacrifice de la messe semble aussi avoir particulièrement retenu l'attention. C'est à elle qu'est principalement consacrée la déposition du lovanien Josse de Ravenstein, dans J. Le Plat, *Mon. ad hist. conc. Trid.*, t. IV, p. 350-359, qui lui reconnaît une efficacité *ex opere operato*, c'est-à dire *ex rei oblatæ pretio et gratia*, p. 356, mais *per modum impetrationis*, sans qu'il y ait en sa faveur cette promesse infaillible qui est accordée aux sacrements. Dans le même sens, voir le mineur Jean Antoine Delphin, dans A. Theiner, p. 631. Le dominicain Ambroise Pélargo avait noté sur ce point, *ibid.*, p. 621 : *Applicatur autem non omnibus sed dispositis*, et Melchior Cano précisé, p. 609, qu'il s'agit d'une *participatio finita*, limitée, soit par la volonté divine, soit par nos propres dispositions.

Au bout de ces trois semaines, beaucoup de théologiens avaient encore à prendre la parole. Mais la date envisagée pour la future session approchait. C'est pourquoi les présidents du concile décidèrent d'arrêter là ces consultations, qu'ils estimaient largement suffisantes pour éclairer la religion de l'auguste assemblée, et c'est ainsi qu'une trentaine de consulteurs furent privés de dire leur mot dans ce débat. Theiner, p. 634.

Sur les points essentiels les avis avaient été parfaitement uniformes. En effet, tous étaient unanimes à conclure que les dix articles protestants méritaient d'être condamnés, et c'est ce que le concile avait surtout besoin de savoir. La discussion la plus rigoureuse à cet égard fut sans doute celle du lovanien Ruard Tapper, dans Le Plat, *op. cit.*, p. 337-350. Il y eut le même ensemble chez le plus grand nombre des théologiens pour les qualifier tous indistinctement d'hérétiques. D'aucuns pourtant firent quelques réserves, sur la question, par exemple, de la langue liturgique ou sur telles formules de détail qui étaient

susceptibles d'être prises en bonne part. Une *minutula* fut rédigée qui analysait ces remarques légèrement divergentes, Theiner, p. 636; mais, au total, le secrétaire Massarelli résume exactement la situation quand il écrit : *Articuli de missa... judicantur damnandi a theologis, neque adnotationes alicujus momenti factæ sunt. Ibid.*, p. 635. Cet accord des théologiens ne pouvait que faciliter la tâche du concile, qui avait maintenant à se prononcer.

2. *Discussion des Pères du concile.* — Une première séance fut tenue le 2 janvier 1552, afin de régler l'ordre du jour.

Aux dix articles primitifs, en effet, un exposé doctrinal avait été joint, dont les réponses des consulteurs avaient fourni les matériaux et qui est encore inédit. La qüestion était de savoir si on discuterait ensemble ou séparément ces deux parties du futur décret. A la demande des légats, en vue de gagner du temps, la majorité résolut d'adopter la première procédure. En conséquence, les deux documents furent distribués le dimanche 3. Il s'agissait en même temps de nommer une commission qui aurait la charge, au terme des délibérations, de procéder à la rédaction définitive. Le concile donna pleins pouvoirs aux présidents, qui attendirent la fin des débats pour en user.

Une semaine (7-14 janvier) suffit aux Pères pour exprimer leurs opinions. Suivant le programme adopté au début, ils avaient, comme les théologiens, à s'expliquer en même temps sur la messe et sur l'ordre. C'est pourquoi, dès le premier jour, le cardinal de Trente, pour donner satisfaction à la logique, demandait qu'on plaçât tout d'abord le sacerdoce, dont le sacrifice n'est qu'une fonction. Theiner, p. 636. Dans la suite, quelques prélats se rallièrent à cette manière de voir, *ibid.*, p. 637, 640, 642, qui fut, au contraire, combattue par l'évêque de Cagliari. *Ibid.*, p. 638. En attendant, chacun donnait son avis sur les deux.

a) *Dogmatique de la messe.* — Il importait avant tout de fixer la foi de l'Église en regard du protestantisme, tâche qui ne pouvait offrir beaucoup de difficultés.

En effet, la discussion des articles ne donna pas occasion à des remarques bien saillantes. Il y eut encore force dissertations théologiques sur la réalité du sacrifice de la messe. Dans ce genre se distinguèrent les archevêques de Mayence, p. 636, et de Grenade, p. 638, ainsi que l'évêque de Bitonto, p. 640, qui s'en expliqua, note le secrétaire, *longa oratione.* Seul l'évêque de Feltre se permit de contester, p. 639, l'argument classique tiré de Malachie et l'analogie de Melchisédec. Plusieurs Pères après eux, p. 640-642, prirent diversement position pour entreprendre de déterminer si c'est à l'ordre de Melchisédec ou à celui d'Aaron qu'il faut référer l'acte sacerdotal du Christ. Le même évêque de Feltre proposait également une distinction subtile sur le caractère sacrificiel de la messe, p. 639 : *Cuperet dici in missa esse sacrificium, non autem missam esse sacrificium... Neque videtur dicendum missam esse sacrificium, cum sit imago veri sacrificii.* Il ne semble pas que ces vues aient été prises en considération.

Quelques points qui touchaient à la pratique amenèrent des observations concrètes. L'évêque d'Agram avertit de ne pas prendre de décision générale au sujet de la langue liturgique, p. 637, ajoutant que, dans plusieurs endroits de son diocèse, un dialecte local est employé qu'on dit être celui de saint Jérôme. A propos de l'art. VIII, qui concernait la matière du sacrifice, l'archevêque d'Upsal rappela, p. 638, que Sixte IV avait concédé aux Norvégiens de consacrer seulement avec du pain.

La *doctrina* recueillit les éloges de l'évêque de Saint-Marc, p. 639; mais d'aucuns la souhaitèrent plus courte, tels l'évêque de Belcastro, p. 640, et les abbés d'Italie, p. 647. D'autres firent observer qu'on n'y devait pas toucher aux controverses d'école. P. 642 et 644. C'est sans doute en vertu de ce principe que l'archevêque de Mayence, p. 637, attirait l'attention du concile sur une phrase où il était dit que la communion est « une partie du sacrifice », *cum multi hoc negent et quia communio non est oblatio.*

Plus grave était la question de savoir s'il y eut sacrifice à la cène. Dès le 8 janvier, l'évêque de Feltre, p. 639, émettait quelques doutes à cet égard, *cum id clare probari non possit.* Le lendemain 9, l'évêque de Bitonto, Cornelio Musso, prenait vivement parti contre la thèse affirmative. P. 640. Il fut suivi, le 14, par l'archevêque de Manfrédonia, p. 645, qui reconnaissait aller par là contre l'« opinion générale » du concile. En effet, la plupart des Pères se prononcèrent formellement pour l'oblation du Christ à la cène. Lepin, *op. cit.*, p. 298-299. Bien qu'il partageât le sentiment de la majorité, l'évêque de Cività dans la Pouille, p. 644, aurait voulu qu'on ne décidât rien sur ce point.

b) *Théologie de la messe.* — D'accord sur les principes essentiels de la foi, les Pères, pas plus que les théologiens, ne semblent pas s'être beaucoup avancés sur le terrain des explications théologiques. « Comment ce caractère expiatoire de la messe s'accorde-t-il, mieux que celui de la cène, avec le principe de l'unique sacrifice rédempteur? Personne ne l'explique avec précision... Sera-ce en alléguant une certaine réalité d'immolation qui se produirait actuellement dans l'oblation eucharistique? Aucun, même parmi les Pères qui se sont arrêtés à une explication semblable au sujet de la cène, ne paraît y songer à propos de la messe. Tous, sans exception, ne voient d'autre immolation à l'autel qu'une représentation figurative de l'immolation de la croix. A défaut de cette réalité d'immolation, qu'est-ce donc qui donne à la messe son caractère de sacrifice expiatoire? Les Pères ni les théologiens ne semblent le discerner nettement. » M. Lepin, p. 311-312.

Cependant, à travers ces premières délibérations, le même auteur croit apercevoir, *ibid.*, p. 314, « trois façons de concevoir le sacrifice de la messe : la théorie de l'immolation représentative, celle de l'oblation, et quelques théories mixtes ou composites ». La première se reflète chez le mineur Alphonse de Castro et le séculier Jean Arze. Séance des 9 et 10 décembre 1551, Theiner, t. I, p. 610. A elle se rallie, le 9 janvier suivant, l'évêque de Constance. *Ibid.*, p. 641. D'autre part, la lovanien Fr. Sonnius, Jean Gropper et l'espagnol Jacques Ferrusio se rattachent à la doctrine de l'oblation, puisqu'ils « établissent un rapprochement entre l'oblation quotidienne du Christ et l'oblation qu'il fait éternellement dans le ciel. » Lepin, p. 318. Voir Theiner, p. 612, 618, 623.

A cette idée d'oblation Ruard Tapper veut joindre la consécration qui conférerait au Christ « un nouvel être sacramentel qu'il n'a pas dans le ciel. » Le concile lui fournit l'occasion de soutenir une fois de plus, séance du 7 décembre, dans Le Plat, t. IV, p. 339-342, cette conception déjà exposée dans ses écrits antérieurs. Voir plus haut, col. 1109. Mais « cette opinion de Ruard Tapper apparaît dans les délibérations du concile complètement isolée. » Lepin, p. 320.

Un plus grand nombre associent à l'oblation eucharistique la consécration, qui réalise, par la séparation des espèces, la représentation symbolique de la passion. Ainsi Melchior Cano, séance du 9 décembre 1551, Theiner, p. 608, puis, le 11 janvier 1552, l'évêque de Guadix. *Ibid.*, p. 643. D'autres font, en outre, entrer en ligne de compte la communion. Ainsi Jean Arze, Jean Gropper, Alphonse de Contreras. Theiner, p. 611, 618, 624. Cette opinion avait dû entrer dans le texte

soumis aux Pères, puisque, le 7 janvier, l'évêque de Mayence éprouva le besoin de la désavouer comme trop incertaine au profit de la simple oblation. *Est advertendum quod dicitur communionem esse partem sacrificii, cum multi id negent et quia communio non est oblatio.* Theiner, p. 637.

« Nulle trace, conclut avec raison Lepin, après une analyse diligente des courants qui se manifestèrent au cours de ces premières délibérations, *op. cit.*, p. 326, des théories que l'on verra surgir dans les années suivantes et qui tendent à exiger du sacrifice eucharistime une immutation de la victime équivalant de quelque manière à sa destruction... L'idée du sacrifice de la messe apparaît liée pratiquement à trois éléments fondamentaux : la consécration, l'oblation, et la représentation commémorative de l'immolation passée. Si divers théologiens semblent placer la raison formelle du sacrifice eucharistique dans l'un ou l'autre de ces éléments pris à part, ce sont plutôt des exceptions. Le plus grand nombre et les plus importants tendent à la mettre dans ces trois éléments réunis. »

C'est dire qu'à en juger par cette espèce de referendum dont les débats conciliaires furent l'occasion, l'état moyen de la pensée catholique au sujet du sacrifice de la messe en restait à la phase ancienne de synthèse dogmatique, sans manifester encore, autrement que par des indices, les besoins d'analyse qui s'affirmeront plus tard.

3. *Résultat : Projet de décret.* — Dès le 14 janvier, la cause paraissait suffisamment entendue pour qu'il semblât urgent de nommer les commissaires qui devaient être préposés à la rédaction. Mandaté par le concile, le légat choisit à cette fin les archevêques de Cologne et de Cagliari, les évêques de Vienne, de Feltre, de Castellamare, de Naumbourg, d'Orense, de Clonfert (Irlande), de Calahorra, de Monopoli, de Léon, de Tuy, d'Alghero et de Ségovie. A ces quinze prélats furent adjoints trois membres de l'ancienne commission qui s'était récusée, savoir les archevêques de Torrès et de Grenade et l'évêque de Bitonto.

Ces commissaires se mirent à l'œuvre dès le lendemain et continuèrent les jours suivants. Le 17, ils avaient rédigé treize canons sur la messe, qui furent distribués aux Pères le 18. Deux jours après, la *doctrina de sacrificio missæ* était prête à son tour, et les membres de l'assemblée en recevaient un exemplaire pour servir de base à leurs discussions. Theiner, p. 645-647.

a) *Analyse.* — Après une courte préface, qui liait le problème de la messe à celui de l'ordre, le document, conçu dans le style des grandes constitutions antérieurement promulguées par le concile, se composait d'un exposé doctrinal en quatre chapitres, suivi de treize canons. Texte complet dans J. Le Plat, t. IV, p. 385-397; A. Theiner ne publie que les canons, p. 646-647.

Bien qu'il ne soit rien resté de ce texte dans le décret définitif, il ne manque pas d'intérêt. La doctrine catholique de la messe y est présentée avec une ampleur et une abondance d'arguments théologiques, qui en font une dissertation équilibrée suivant toutes les règles de l'art. Un premier chapitre affirme, avec preuves à l'appui, le caractère sacrificiel de la messe. On y peut remarquer cette définition du sacrifice, p. 387 : *Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam, sacrificium esse proprie dictum.* Puis un second chapitre établissait la « nécessité » de ce sacrifice et sa convenance avec celui de la croix : la raison d'être du sacrifice dans l'économie religieuse y était longuement revendiquée. De l'oblation eucharistique, largement comparée à celle de l'Ancien Testament, le troisième chapitre exposait les fruits et l'application. Toutes les questions d'ordre pratique étaient enfin bloquées dans le quatrième. Çà et là le texte ne manquait pas de réprouver les négations ou innovations correspondantes des réformateurs.

Les canons suivaient pas à pas les articles qui avaient servi de base à la discussion conciliaire, sauf que quelques-uns de ceux-ci, savoir les nos 1, 3 et 10, étaient dédoublés, sans doute pour en rendre la rédaction moins complexe. Ainsi les dix articles primitifs donnaient naissance à treize canons, mais qui respectaient l'ordre et jusqu'à la lettre de ceux-là.

b) *Destinées.* — Ce document n'eut guère le temps d'être mis en discussion. Quelques avis cependant nous sont parvenus.

Dès le 20 janvier, il recueillait l'approbation enthousiaste de l'évêque de Vienne, Frédéric Nausea, qui, sans vouloir parler en flatteur, assure-t-il, n'en épuise pas moins à son endroit toutes les formes et redondances du lyrisme ecclésiastique. Le Plat, p. 397. Cependant les critiques directes ou les projets d'amendement ne lui auraient sans nul doute pas manqué, comme en fait foi le mémoire de l'électeur de Cologne. *Ibid.*, p. 405-412. Mais les affaires du concile étaient, dès lors, en train de suivre un autre cours.

En effet, le 23 janvier, des ambassadeurs du prince protestant Maurice de Saxe étaient annoncés, qui promettaient, sous le bénéfice d'un plus large sauf-conduit, d'envoyer au concile une députation de leurs théologiens. Sur quoi l'assemblée résolut de surseoir à la publication des projets préparés, pour qu'on pût, au préalable, fournir aux adversaires l'occasion de se faire entendre. Theiner, p. 647-648. Ces décisions furent officiellement publiées à la session du 25 janvier, qui avait tout d'abord été choisie pour la promulgation des décrets dogmatiques. *Ibid.*, p. 651.

Dès le 24 janvier, deux orateurs wurtembergeois avaient présenté une profession de foi. *Ibid.*, p. 648. On attendait les autres luthériens avec impatience; mais ceux-ci ne se pressaient pas. Aussi la session prochaine, fixée tout d'abord au 19 mars, dut-elle être encore une fois prorogée, *ibid.*, p. 653-654, et les délibérations suspendues. Entre temps, les événements politiques prenaient une tournure inquiétante, de telle sorte que Jules III décida la suspension du concile. Ce fut le seul objet de la session du 28 avril, où l'assemblée, malgré l'opposition de douze Pères, entérina purement et simplement le décret pontifical. Theiner, p. 659.

Au surplus, la maladie s'en mêlait. Les membres de l'assemblée se dispersèrent donc un peu de tous côtés et le concile fut interrompu *sine die.* Cette nouvelle interruption devait durer près de dix ans.

2° *Deuxième délibération* (juillet-septembre 1562). — Quand le concile fut rouvert par Pie IV (janvier 1562), il mit tout d'abord à son programme divers projets de réformes pratiques. Le dogme n'y apparut qu'à la XXIe session (16 juillet), avec le problème de la communion sous les deux espèces. Aussitôt après fut mise à l'ordre du jour la question de la messe, et les travaux furent menés si rondement qu'en moins de deux mois la définition dogmatique était prête pour la promulgation. Voir Renz, p. 139-176.

Le texte officiel de ces actes est publié dans *Conc. Trid.*, t. VIII : *Act. pars Va*, édit. Ehses, p. 718-981. On y peut suivre jour par jour, suivant le témoignage que se rend le concile dans son texte définitif, c. IX, p. 961, la préparation et l'élaboration de notre décret *post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus.*

1. *Travaux préparatoires des théologiens.* — Suivant la marche adoptée aux précédentes sessions, les Pères du concile commencèrent tout d'abord par solliciter les lumières des *theologi minores.*

a) Méthode de travail. — Dès le 19 juillet, treize articles étaient soumis aux discussions de ces derniers. P. 719. Au lieu d'être, comme en 1551, des propositions empruntées aux docteurs du protestantisme, il se présentaient sous la forme théologique de questions. Sauf cette différence de rédaction, la matière en était à peu près la même, mais dans un ordre moins rigoureusement logique. On y posait tout d'abord (n. 1-2) la question fondamentale de savoir si la messe est un sacrifice et si, en l'affirmant, on fait tort au sacrifice de la croix. Puis il s'agissait de l'institution de ce sacrifice et de ses fruits possibles (n. 3-4). Venaient ensuite les problèmes pratiques : messes privées, addition d'eau au vin, prétendues erreurs du canon, usage de la consécration à voix basse, de la langue latine, des messes en l'honneur des saints, des vêtements et cérémonies liturgiques (n. 5-11). Les deux questions finales (n. 12-13) revenaient aux problèmes de fond, en invitant à se demander si l'immolation du Christ est identique au fait qu'il se donne à nous en nourriture, si la messe est seulement un sacrifice de louanges et d'action de grâces ou aussi de propitiation.

Pour aller plus vite en besogne, une méthode de travail plus stricte qu'autrefois était minutieusement déterminée. P. 720. Tous les consulteurs ne seraient pas appelés à donner leur avis. Parmi les théologiens de Sa Sainteté, les légats en choisiraient quatre : deux séculiers et deux réguliers. Trois seraient pris parmi les théologiens des princes, au choix de leurs ambassadeurs; un seul parmi les théologiens des cardinaux légats, quatre au plus parmi ceux des évêques, trois dans les divers ordres réguliers désignés par leurs supérieurs. Chacun de ces théologiens ne pourrait parler au maximum qu'une demi-heure, sous peine d'être interrompu d'office par le maître des cérémonies, et il leur était recommandé de se tenir plutôt en dessous. La matière leur était également délimitée : un premier groupe de dix-sept étudierait les sept premiers articles, tandis que les autres se prononceraient sur les suivants. Aux uns et aux autres il restait toujours permis de présenter des communications écrites sur ce qu'ils n'auraient pas pu traiter de vive voix.

En même temps, deux commissions furent nommées par les légats. P. 721. La première aurait à rédiger l'exposé doctrinal et les canons relatifs à la messe. Elle se composait de neuf prélats : Pierre Guerrero, archevêque de Grenade; Léonard Marini, dominicain, archevêque de Lanciano; Jean Antoine Panthusa, évêque de Littere; Jean Jacques Barba, augustin, évêque de Terni; Gaspard Casale, également augustin, évêque de Leiria (Portugal); Pierre Danès, évêque de Lavaur; Antoine Gurroniero ou Corrionero, évêque d'Alméria; Jérôme Trevisano, dominicain, évêque de Vérone; François Zamorra, général des observantins. La seconde commission, dont faisaient partie sept prélats, était chargée de réunir les abus en matière de messe.

Quelques membres de l'assemblée proposèrent alors, p. 722, au lieu d'ouvrir un nouveau débat, de reprendre purement et simplement le décret déjà préparé en 1552. Cette manière de voir ne fut pas suivie pour la raison qu'alors le concile n'avait plus que 70 Pères, tandis qu'il en comptait aujourd'hui 180. Il semble qu'il y ait eu aussi quelques réclamations au sujet du temps réservé aux théologiens consulteurs. Les légats défendirent leurs prescriptions limitatives : *quod illis adimitur Patribus additur*. Néanmoins la mesure ne fut pas suivie dans toute sa rigueur. Le jésuite Salmeron s'y déroba le premier, voulant avoir la liberté *di dire quanto si sentisse dettar dallo Spirito*, et bien d'autres après lui. *Ibid.*, p. 722, n. 3; cf. p. 751, n. 2. Du moins en resta-t-il la consigne suffisamment observée d'une certaine concision.

b) Aperçu des opinions. — C'est dans ces conditions que les consulteurs commencèrent leurs travaux, le mardi 21 juillet, pour les poursuivre, au cours de quatorze séances, jusqu'au 4 août. Procès-verbal, *ibid.*, p. 722-751. Suivant le programme fixé au début, les sept premiers articles occupèrent les dix premières séances jusqu'au 29 juillet, p. 722-741, tandis que les quatre dernières furent consacrées aux six autres. Cette proportion répond assez exactement à l'importance des problèmes soulevés.

Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, c'est surtout l'article premier qui retint l'attention de nos théologiens : il motiva, comme dix ans plus tôt, d'abondantes dissertations sur le fait du sacrifice eucharistique. Salmeron donna l'exemple, le 21 juillet, en développant ce thème *per duas continuas horas... docte et pie.* P. 724. Dans la suite, il rencontra de nombreux imitateurs. Toutes les variétés d'argumentation scripturaire, patristique, canonique ou rationnelle, y furent tour à tour abordées.

Peut-être y peut-on remarquer une plus grande place qu'autrefois faite à la preuve de tradition. Pierre de Soto, le 22 juillet, en défendait le principe : d'autres s'attachèrent à en montrer l'application, en particulier, le 26, p. 733-734, Diégo de Païva, qui se mit en mesure de prouver, contre les protestants, que le sacrifice de la messe ne fut pas inconnu à l'Église des quatre premiers siècles. Le portugais François Foreiro accordait à la tradition tellement d'importance que, sans elle, les paroles de la dernière cène ne lui paraîtraient pas suffisantes pour établir l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ. Séance du 24 juillet, p. 731-732. Déclarations un peu imprudentes qui choquèrent l'assemblée, et que son compatriote Diégo de Païva prenait soin d'amender à la séance du surlendemain. P. 733.

A la démonstration de la foi catholique s'ajoutait naturellement la réponse plus ou moins copieuse aux objections. Un des premiers, l'espagnol Gaspard de Villalpando y fait état, pour discréditer ses doctrines, des entretiens de Luther avec le démon. Séance du 29 juillet, p. 739. L'argument devait être repris par Lainez, le 6 septembre. P. 888.

Cette discussion fit aussi apparaître quelques divergences. La première et la principale porta sur la relation du Christ à Melchisédec : Salmeron l'avait placée à la dernière cène, 21 juillet, p. 724; il fut combattu, le lendemain, p. 725, par le séculier espagnol François Torrès, qui la voulait plutôt rattacher à la croix. Opinion qui devait être longuement réfutée, le 27, par le portugais Melchior Cornelius, lequel s'appliquait à prouver que Melchisédec a offert un véritable sacrifice, type du sacrifice eucharistique. P. 735. Sur les fruits de la messe, l'espagnol Ferdinand de Bellogiglio critiquait, au passage, la doctrine de Cajétan, *ut non applicetur nisi iis qui meruerunt ut eis applicetur*, p. 730, sans probablement se rendre compte qu'il atteignait par là saint Augustin. Mais, dans l'ensemble, les consulteurs ne firent guère que reprendre, chacun à sa façon, les positions classiques de la théologie.

Une fois mise *in tuto* la réalité du sacrifice de la messe, la réponse aux autres questions allait de soi. La plupart des théologiens n'en parlent même pas et ceux qui en traitent ne le font qu'en quelques mots. A propos de l'institution du sacrifice eucharistique, on peut retenir cette opinion, émise par Diégo de Païva, p. 734, et que nous avons déjà rencontrée, voir plus haut, col. 1108 : *Si etiam Christus non instituisset eucharistiam uti sacrificium, potuisset Ecclesia eam constituere, quia sacramentum et sacrificium non sunt inter se contraria.*

La discussion du deuxième groupe de questions commença le 29 juillet et occupa seulement quatre séances. Elles ne soulevaient pas, en effet, de problème important. Nos consulteurs n'eurent aucune peine à justifier les pratiques de la liturgie catholique attaquées par les protestants; mais aucun ne semble avoir qualifié d'hérétiques les positions de ceux-ci, comme l'avaient fait généralement les commissaires de 1551. A noter que l'espagnol François de Sanctio admettait trois langues liturgiques, p. 743, savoir : le latin, l'hébreu et le grec, en souvenir du titre de la croix.

Forcément les questions 12 et 13 ramenèrent le problème de la réalité du sacrifice eucharistique : de ce dernier article César Ferrant faisait remarquer avec raison qu'il était identique au premier. P. 741. A ce sujet, le même François de Sanctio écarte les prières du sacrifice proprement dit, *cum debeat esse res quæ Deo dicatur et offeratur et comedatur*, p. 743, et le mineur Aloïs de Borgonovo définit en ces termes le rapport de la messe au Christ, p. 745 : *Missa autem, licet a sacerdote celebretur, tota tamen Christi actio est et nihil nisi Christi nomine in ea agitur.* Mais le problème avait été suffisamment étudié par les précédents consulteurs. Aussi la discussion fut-elle vite terminée.

Chemin faisant, quelques théologiens, comme Pierre de Soto, p. 726, et le jésuite Jean Cuvillon, p. 738, n. 2, avaient attiré l'attention du concile sur les abus relatifs à la messe. On a vu qu'une commission spéciale avait reçu mission d'en faire le recensement.

2. *Discussion des Pères du concile : Projet du 6 août.* — Ces travaux préliminaires des consulteurs fournirent aux commissaires chargés de la rédaction les éléments d'un projet qui fut rendu public le 6 août. Il se composait de quatre chapitres et de douze canons, p. 751-755, le tout suivant de très près l'ordre et parfois le texte préparé les 18-20 janvier 1552. La discussion s'ouvrit quelques jours après et ne remplit pas moins de dix-sept séances, du 11 au 27 août, p. 755-788, au taux de deux séances par jour à partir du 22.

a) Forme du projet. — Dès le premier jour, Louis Nuccius laissait prévoir à un correspondant que cette exposition serait « maltraitée », *per esser troppo longa*. P. 751, n. 3. En effet, cette observation était formulée dès le 11 par le patriarche d'Aquilée, p. 755 : *Prolixitas non videtur convenire dignitati synodi, neque rationes reddi debent.*

Au grief superficiel de longueur s'en ajoutait un plus fondamental sur le caractère de justification que présentait le texte projeté. L'opinion du patriarche fut reprise le même jour par l'évêque de Rossano, J.-B. Castagna, qui se donna la peine d'énumérer, p. 758-759, tous les inconvénients qu'il y avait pour l'autorité du concile à préciser ses considérants. Tel semblait aussi être l'avis de l'archevêque de Sorrento, quand il disait, p. 757 : *Non addantur auctoritates; sufficit auctoritas Ecclesiæ.* Mais d'autres opposaient que le rôle du concile est également d'enseigner. Ainsi l'évêque de Città, p. 780, et celui de Lucques, p. 783 :... *Cum præcipue munus concilii sit non solum determinare articulos fidei sed docere.*

De ce conflit théorique dépendait le sort qu'il convenait pratiquement de faire à l'exposé doctrinal qui ouvrait le décret. Le patriarche d'Aquilée voulait qu'on le supprimât entièrement et plusieurs Pères, dans la suite, se rangèrent à cet avis radical. Il est curieux que cette partie du texte fût lâchée même par des membres de la commission qui en avait assumé la rédaction, comme, par exemple, l'archevêque de Lanciano. P. 758. A sa place il proposait *aliqua præfatiuncula*. Solution mitoyenne qui devait recueillir de nombreux suffrages : *præfatio nuda uno solo capite distincta*, précisait l'évêque de Lavant. P. 773. L'évêque de Volturara prenait même la peine de soumettre au concile un spécimen dûment réduit. P. 770.

Cependant la *doctrina* ne manqua pas de défenseurs, Un des commissaires, l'archevêque de Grenade, rappela qu'il en existait une dans le projet de 1552 et qu'il y aurait inconvénient à paraître la renier; on paraîtrait avoir peur. Séance du 11 août, p. 756. De même l'évêque de Lésina, p. 768, et celui de Lucera. P. 770. L'évêque d'Ortuni ouvrait son âme à des craintes encore plus hautes : *Alias cogitarent omnes defuisse nobis rationes ad stabiliendam catholicam veritatem.* Séance du 23, p. 778. Tout au plus l'évêque de Modène demandait-il qu'on fît suivre cette *doctrina* d'une note qui lui laisserait une autorité moindre que celle des canons. Séance du 19, p. 767. Cette suggestion resta d'ailleurs isolée, et tout autant la proposition faite par l'évêque d'Orviéto, qui, trouvant les canons *nimis nudi*, demandait qu'on ajoutât à chacun *sua declaratio et doctrina*. Séance du 26, p. 785.

En tout cas, les avis étaient à peu près unanimes sur la longueur excessive du texte proposé. Seul l'évêque de Nocera appelait de ses vœux *doctrina quæ uberrima fiat*. P. 783. Chez la plupart des autres Pères, on retrouve comme une sorte de refrain le désir qu'elle soit *brevior et dilucidior*.

b) Fond du projet : Le sacrifice de la cène. — Une seule question grave fut débattue, mais qui eut le don de diviser autant, semble-t-il, que de passionner les Pères du concile : c'était de savoir, comme en 1552, s'il faut ou non tenir la cène pour un véritable sacrifice.

Il paraît qu'il y avait eu force discussions à ce sujet parmi les membres de la commission. Lettre de Louis Nuccius, en date du 6 août, citée p. 751, n. 3. Pour éclairer son jugement, le cardinal Séripando avait réuni ou fait réunir un dossier, encore inédit, p. 786, n. 4, de textes favorables à l'opinion affirmative; mais il était lui-même acquis à la thèse contraire. C'est probablement sous son influence que, « malgré l'accord des théologiens en ces séances préparatoires », Lepin, p. 302, le chapitre I du décret attribuait au Christ l'institution du sacrifice eucharistique et la fixait à la dernière cène, mais sans dire qu'il eût, à ce moment là, offert lui-même un sacrifice. La prétérition était trop remarquable pour n'être pas remarquée.

Dès la première séance, les opinions s'entrechoquèrent. Tandis que le cardinal Madruzzo demandait qu'on interprétât les paroles *Hoc facite*, comme signifiant que le Christ venait d'offrir le sacrifice qu'il ordonnait de renouveler et que l'évêque d'Otrante rappelait le précédent de 1552, voir plus haut, col. 1116, l'archevêque de Grenade et l'évêque de Braga tenaient cette doctrine pour insuffisamment certaine et, par conséquent, son insertion pour superflue. P. 755-757.

La thèse affirmative semble avoir eu de beaucoup le plus grand nombre de partisans. Elle était notamment soutenue, le 13, *longa oratione*, par l'évêque de Capo d'Istria, p. 762; le 18, par l'évêque de Paris, Eustache du Bellay. P. 765-766. Vers la fin des débats, l'évêque d'Alife éprouvait encore le besoin d'y consacrer une démonstration en règle, séance du 26, p. 784, et les séances se clôturèrent le 27 sur une très ample déposition faite dans ce même sens par le général des jésuites, Jacques Lainez. P. 786-788. La seule différence notable consistait en ce que les uns se contentaient de revendiquer en général le caractère sacrificiel de la dernière cène, tandis que les autres, la plupart même, en affirmaient expressément la valeur propitiatoire. Ainsi les évêques de Zengg en Croatie et de Fiesole, p. 768, de Paris, p. 765, de Leiria, dont les explications s'étendirent sur les deux séances du 19 et du 20 août, p. 768-770, et bien d'autres.

Aux arguments théologiques d'aucuns en joignaient de politiques. Rappelant le projet de 1552, l'évêque

de Sainte-Agathe continuait, séance du 17, p. 764 : *Quod si non apponeretur, videremur modo non idem sentire et ex consequenti sentire cum hæreticis qui id negant.* Plus brutalement, l'évêque de Coïmbre avait dit, le 13, p. 763 : *Qui contrarium tenet sumit argumenta hæreticorum*, ajoutant contre toute évidence : *Cum nullus catholicorum id asserat.* Un peu plus modéré dans ses expressions, Lainez devait dire pareillement, p. 786-787 : *Nemo contradicit nisi primo Lutherus et ejus sequaces.*

Jusque dans le sein du concile, les contradicteurs ne manquaient pourtant pas. Témoin des sentiments de la commission, dont il faisait partie, l'archevêque de Lanciano déclarait, le 11, p. 758 : *De oblatione Christi in cœna omissa est quia id non habetur in Scriptura neque in traditione.* A cet argument négatif s'en ajoutaient de positifs. La principale question portait sur le caractère expiatoire de la cène, qui paraissait à plusieurs attenter au sacrifice de la croix. Ainsi l'évêque de Veglia, séance du 18, p. 766 : *Nulla enim oblatio expiativa fuit nisi illa crucis.* Le prélat ne voulait, au mieux, voir dans la cène qu'une oblation au sens large : *Dici autem potest aliquo modo oblatio illa actio Christi in cœna, sicuti aliæ Christi actiones, non autem verum sacrificium.*

Par mesure de transaction, un certain nombre auraient consenti à parler d'un sacrifice d'action de grâces. Ainsi les évêques de Braga, p. 757; de Brugnato, p. 764; de Ségovie, p. 765; de Modène, p. 767-768. D'autres, en tout cas, ne se croyaient pas sûrs de pouvoir aller plus loin. Tels les évêques d'Adria, p. 771; de Larino, p. 772; de Fünfkirchen, p. 777, et de Luni-Sarzana, p. 783.

Bien entendu, des réponses étaient exposées à ces difficultés ou scrupules et l'on exposait, comme le fit, le 18, l'évêque de Paris, p. 765-766, que le caractère expiatoire de la cène lui venait de ce qu'elle fut un seul et même sacrifice avec celui de la croix. Plus subtilement, p. 778, l'évêque d'Alméria distinguait entre *sacrificium expiatorium* et *reconciliatorium* ou *reconciliativum*, c'est-à-dire rédempteur; ce dernier n'étant autre que celui du Calvaire, la cène peut néanmoins constituer un sacrifice expiatoire ou propitiatoire par anticipation.

« Mais il est visible, note Lepin, p. 303, que les objections produites ont impressionné l'assemblée. » Le général des servites, J.-B. Miliavaca, résumait assez bien le pour et le contre, à la séance de 26, p. 786 : *Christum se obtulisse in cœna multis rationibus comprobavit; contrarium vero defendi posse ostendit, in quam partem ipse declinavit, et multo minus quod non obtulerit expiatorie.* Dans ces conditions, il semblait à l'évêque d'Orense, le 22, p. 774, que la bonne règle était de s'abstenir : *Non ponantur incerta pro certis.* Position réservée qui avait toutes les sympathies de Séripando, *ibid.*, n. 4. Voir dans le même sens, p. 781, le vœu de l'évêque de Sutri. C'était comme le premier acte d'un débat que nous verrons se ranimer.

c) Fond du projet : Questions subsidiaires. — On a cherché à surprendre la notion du sacrifice eucharistique qui se faisait jour dans ces discussions, pour conclure que, pas plus que de celles qui s'étaient produites dix ans plus tôt, il n'en ressort de précise.

Pour éclairer le caractère sacrificiel de la cène, l'idée la plus nette que l'on voit se produire, c'est qu'elle est le commencement de la passion. *Nam in cœnæ oblatione cœperat pati*, notait l'évêque de Paris. P. 765. A la différence de la croix, l'évêque de Campagna, Marc Laureus, y reconnaissait tout au moins « une douleur de contrition ». Séance du 21 août, p. 773. Ce qui amenait plusieurs Pères à déclarer que la vie tout entière du Christ eut en soi le caractère d'un sacrifice. Ainsi les évêque de Leiria, p. 769-770; de Ségorbe, p. 774; de Léon, p. 777, et Jacques Lainez, p. 787.

Mais la question de ce qui fait l'essentiel du sacrifice de la messe et la raison de sa valeur expiatoire ne fut pas davantage tranchée, malgré le désir exprimé par l'évêque de Veglia. Séance du 18, p. 766. On y parla beaucoup d'oblation, mais généralement sans en préciser la nature. L'évêque d'Alméria voulait qu'elle fût distincte de la consécration, séance du 23, p. 777-778, tandis que celui de Tortosa soutenait, le 25, p. 781-782, que les deux actes sont identiques. Mais d'aucuns semblent déjà réclamer autre chose. Ainsi Lainez, quand il définit le sacrifice, p. 787 : *consecratio cum aliqua mystica actione.*

Cette « action mystique », que le général des jésuites ne définit pas davantage, était ainsi précisée, le 22, par l'évêque de Léon, André Cuesta, p. 777 : *Missam esse sacrificium hac ratione quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus a sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate.* « Au concile même, fait remarquer Lepin, p. 317, il ne semble pas que l'orateur ait fait beaucoup d'impression. Aucune voix ne fait écho à la sienne. » Le nom de cet évêque espagnol n'en doit pas moins être retenu comme un des premiers témoins de cette théorie du « glaive mystique » qui devait se développer après le concile. Voir sur lui F. Renz, p. 203-210, qui le rapproche de Lessius. Sur ce problème spéculatif, on ne relève donc pas, dans l'ensemble, de changement appréciable par rapport à l'état de choses antérieurement constaté. Voir plus haut, col. 1116.

En outre, le projet du 6 août suscita plusieurs observations de détail. On y entendit les habituelles réserves sur la langue liturgique. P. 766 et 768. L'évêque d'Ostuni ne voulait pas qu'on parlât de foi au sujet de l'usage qui consiste à mêler un peu d'eau au vin du sacrifice. Séance du 23, p. 779. Un plus grand nombre s'opposaient à ce que l'on condamnât ceux qui prononcent le canon à haute voix. Voir les évêques de Naxos, p. 756; de Braga, p. 757; de Calamon, p. 768. Sur quoi l'évêque de Caorle rappelait, p. 761, le cas de la messe d'ordination. L'évêque de Nîmes était d'avis qu'il fallait, tout en les tenant pour licites, restreindre les messes privées. Séance du 24, p. 779-780.

Beaucoup de remarques portèrent sur les canons, dont la principale était que leur ordonnance ne correspondait pas à celle des chapitres, que le canon 5, en particulier, n'y était expliqué nulle part. Ces observations, faites dès le 11 par le cardinal Madruzzo et adoptées par l'évêque d'Otrante, p. 755, furent souvent répétées dans la suite. D'autres, comme l'évêque de Lavant, p. 773, et celui de Mazzara, p. 776, proposaient de grouper les deux ou trois derniers canons en un seul. Plus théologien, l'évêque de Nîmes, Bernard del Bene, s'opposait à ce qu'on sanctionnât d'un anathème le canon 10, relatif à la célébration en langue vulgaire, et il notait avec raison, d'une manière plus générale : *Neque omnes canones æqualiter anathemate damnandi sunt, cum aliqui sint erronei, aliqui scandalosi, etc.* Séance du 24, p. 780.

Des suggestions positives furent aussi faites sur ces divers points, qui n'ont plus aujourd'hui d'intérêt du moment que le projet du 6 août allait être purement et simplement abandonné.

3. *Discussion des Pères du concile : Projet du 5 septembre.* — Sur la question du sacrifice de la messe un problème imprévu était venu se greffer, lorsque, le 22 août, p. 775-776, l'empereur avait fait officiellement demander la communion sous les deux espèces pour les laïques. Cette délibération, qui commença le 27 août pour se continuer jusqu'au 6 septembre, p. 788-909, n'intéresse pas notre sujet.

Entre temps, les commissaires s'étaient mis à l'œuvre pour rédiger un nouveau décret conforme aux *desiderata* des Pères. Il fut prêt le 5 septembre, p. 909-912. Du précédent il ne retenait que le plan général: mais l'ordonnance et la rédaction en étaient entièrement nouvelles. Suivant le désir unanime, il se présentait sous une forme plus courte et plus simple. Les trois longs chapitres d'exposition dogmatique y étaient réduits à deux. Suivaient six chapitres touchant les problèmes d'ordre pratique, dont chacun ne comprenait que cinq ou six lignes et parfois moins encore. Un dernier chapitre servait de préface à neuf canons, qui sont faits à peu près des mêmes matériaux que ceux du 6 août, mais plus condensés et répartis d'une manière plus logique. C'est ce projet qui allait devenir quasi instantanément le décret définitif.

La discussion commença le 7 septembre et put s'achever le jour même. P. 912-915. Un des opposants, l'évêque de Modène, Gilles Foscarari, informant ironiquement le cardinal Morone de *questo bel miracolo*, l'expliquait par cette circonstance que les Pères, n'ayant pas eu assez de temps pour étudier le texte soumis à leur appréciation, s'en étaient pour ainsi dire débarrassés par des *placet* de complaisance. Lettre du 7 septembre, citée p. 915, n. 2. Quoi qu'il en soit de cette insinuation, toujours est-il que l'approbation fut à peu près complète et unanime.

Un point, comme il fallait s'y attendre, réveilla les dissentiments antérieurs : savoir la question du sacrifice du Christ à la dernière cène. Suivant les préférences de la majorité, la commission avait introduit dans son premier chapitre l'affirmation de cette doctrine dans les mêmes termes que nous y lisons maintenant. Ce succès ne suffisait pas encore au cardinal Madruzzo de Trente, qui souhaitait que le verbe *obtulit* y fût renforcé des deux compléments *pro nobis* et *verum sacrificium*. Beaucoup de prélats se rallièrent dans la suite à cet amendement.

Les adversaires furent les mêmes que dans les discussions précédentes, savoir surtout l'archevêque de Grenade, les évêques de Braga et de Modène. Au témoignage de celui-ci, p. 915, n. 2, pour ménager les opposants, la commission avait repris ailleurs dans le projet du 6 août, p. 731, la formule mitigée : *ut est patrum* (ou *plurimorum patrum*) *sententia* et l'avait appliquée au sacrifice de la cène. Mais les légats auraient fait sauter cette parenthèse. Beaucoup de Pères émirent le vœu qu'elle fût rétablie.

A ce premier objet de discorde un second vint s'ajouter. Le projet contenait un canon 3, qui aggravait le canon 4 du texte précédent, pour dire que le Christ avait « institué prêtres » ses apôtres par les paroles : *Hoc facite*. Contre quoi l'archevêque de Grenade fit valoir que cette question regardait plutôt le sacrement de l'ordre, et qu'au surplus elle était fort discutée entre théologiens. Aussi proposait-il de faire disparaître ce canon. Son sentiment fut partagé par un bon nombre d'évêques, notamment ceux de Braga, de Messine, de Terni, de Ségovie, de Veglia, de Modène, de Calamon, de Vich, d'Orense, de Léon, d'Ostuni, de Città San Severo, de Feltre, avec lesquels d'autres prélats se déclaraient plus ou moins complètement d'accord. Mais la majorité se montra favorable au projet tel qu'il était proposé. Évidemment le concile avait hâte d'aboutir.

Outre ces deux problèmes de fond, la séance du 7 septembre fit surgir, comme toujours, des amendements assez nombreux sur divers détails de rédaction. La plupart furent pris en considération par les commissaires, et c'est de là que proviennent les minimes différences que ce projet présente avec notre texte actuel. Mais rien ne fut changé sur la question du sacrifice de la cène, ni sur l'ordination des apôtres.

A la séance du 16, p. 954-956, l'archevêque de Grenade, soutenu par l'évêque de Braga, essaya d'une suprême tentative sur ce dernier point. Il attira l'attention des Pères *ut, antequam dogma fidei constituant, omnia prius diligenter et mature considerare velint.* Rappelant, en conséquence, la diversité des opinions chez les théologiens et les Pères de l'Église, il demandait que l'affaire fût remise à la session prochaine, où elle pourrait être plus amplement débattue. Cette intervention souleva un gros incident. La majorité voyait une sorte d'injure à prétendre revenir sur une question déjà tranchée par le concile; mais l'archevêque de Grenade avait aussi quelques partisans. Entre les deux groupes s'échangeaient les cris et les objurgations; les Pères avaient quitté leurs places pour discuter les uns avec les autres ou faire le siège des légats : ce n'était partout que tumulte et confusion.

Cependant, au milieu de ce que l'évêque de Modène appelait avec quelque emphase des *accidenti terribilissimi*, p. 955, n. 1, le cardinal Hosius finit par obtenir un moment de silence et s'efforça de se poser en médiateur. Après avoir rappelé à l'ordre l'assemblée trop houleuse, il essaya de montrer que les divergences n'étaient, en somme, qu'apparentes. Car les paroles de la cène donnaient aux apôtres le pouvoir sur le corps naturel du Christ, tandis que celles qui suivent la résurrection visaient la juridiction sur son corps mystique.

Pour tirer au clair cette situation confuse, les légats demandèrent aux Pères de se prononcer individuellement. Quelques-uns demandèrent que la question fût renvoyée; d'autres souhaitaient qu'on usât de formules moins précises ou qu'on fît état de la distinction exposée par Hosius. Mais il y eut une grosse majorité de *placet*. En conséquence, il fut résolu qu'aucun changement ne serait fait au texte proposé.

4. *Le chapitre des abus.* — Dans l'intervalle de ces délibérations dogmatiques, la commission de sept prélats nommée pour s'occuper des abus relatifs à la messe avait poursuivi activement sa tâche. Elle tint séance les 24, 25, 26, 31 juillet, 5 et 8 août. Ce jour-là, elle put remettre au cardinal légat Hercule de Gonzague, archevêque de Mantoue, un long mémoire, p. 916-921, qui fut ensuite résumé en un plus court, p. 921-924, à la date du 24 ou du 25. Les abus, ramenés à deux genres principaux, savoir la superstition et l'avarice, y étaient rangés sous les rubriques suivantes : de la messe elle-même, du célébrant et des ministres, des ornements, du lieu, du temps, des assistants.

Toutes sortes d'observations y étaient colligées, qui donnent un jour assez curieux sur les mœurs de l'époque. Il y est question pour les blâmer de préfaces apocryphes, de messes sèches ou célébrées plusieurs fois par jour. On relève l'abus des messes en série fixe ou qui comportent un nombre déterminé de cierges. Des prêtres baissent la tête en élevant l'hostie, jusqu'à empêtrer celle-ci dans leur chevelure, ou risquent de renverser le calice à force de vouloir le montrer. Aux paroles et gestes liturgiques ils en ajoutent de leur cru; les uns célèbrent avec une indécente précipitation, les autres avec une importune lenteur; il y en a qui lèchent le patène après la communion ou qui soulignent les paroles de la consécration comme s'ils prétendaient ajouter quelque chose à leur valeur. Les premières messes sont le prétexte à de véritables festins et beuveries, les linges trop souvent sales et les ornements mal tenus. D'autre part, on laisse s'introduire dans l'église des mendiants ou des chasseurs avec leurs chiens et leurs éperviers. On apporte à l'autel des cadavres en pleine putréfaction. Nos commissaires se scandalisent même que les franciscains célèbrent les pieds et les jambes nus.

Au milieu de ces remarques plus ou moins impor-

tantes, apparaissent quelques suggestions appropriées aux controverses de l'époque. On se demande, p. 918, s'il ne vaudrait pas mieux réduire le nombre des messes pour ne pas les avilir et s'il n'y aurait pas lieu de prévoir, à la messe solennelle dans les couvents ou les cathédrales, que quelques-uns des ministres communiassent toujours avec le célébrant.

De ces matériaux réunis pêle-mêle par les commissaires fut composé un projet en neuf canons, qui fut soumis à l'examen des Pères le 10 septembre, p. 926-928, à la suite du projet sur la réforme générale des clercs. On y censurait le marchandage des honoraires, l'*inane simulacrum* des « messes sèches », la célébration de plusieurs messes par jour, la substitution de messes votives à la liturgie régulière. En revanche, on y prescrivait la création par les évêques de fondations pour les défunts. La messe ne devait être célébrée que dans un lieu saint, avec des ornements et des vases sacrés en bon état. On ordonnait aux prêtres d'avoir à l'autel une tenue décente, de ne prononcer les paroles liturgiques ni trop haut ni trop bas, et on leur interdisait de faire appel à la musique profane. Défense spéciale était faite d'admettre à l'église les excommuniés ou les pécheurs publics.

La discussion de ce projet commença dès le 10, concurremment avec celle du décret de réforme. Ce dernier semble avoir absorbé toute l'attention des Pères, qui se contentent sur l'autre de quelques rares réflexions, la plupart approbatives. Seul l'évêque de Veglia avait l'air de regretter qu'on eût si peu retenu des remarques faites par les commissaires et prenait la défense des « messes sèches », lorsqu'elles sont inspirées par la dévotion. P. 932-933. Le vœu le plus intéressant, parce qu'il devait aboutir, fut relatif à la forme du décret. Dès le 10, p. 928, l'archevêque de Grenade souhaitait qu'on le ramenât à « un seul canon général ». Cette idée fut défendue également le lendemain par l'évêque de Ségovie, qui remit à cette fin un modèle, p. 932, dont le décret officiel semble s'être beaucoup inspiré. L'évêque de Veglia proposa, lui aussi, p. 933, un semblable contre-projet. Cependant l'évêque de Fünfkirchen tenait à ce que les canons restassent distincts. P. 935. Mais les avis furent tellement nombreux et concordants en vue d'une simplification plus synthétisée que l'assemblée résolut d'en tenir compte. Le carme Diégo de Léon ne fut pas suivi, quand il demandait, p. 938, de supprimer toute cette question des abus.

En conséquence, le 14 septembre, p. 940, un nouveau texte fut rédigé, qui reçut des approbations à peu près unanimes et devint, à quelques légères modifications près, le décret définitif. Les jours qui suivirent furent occupés par la difficile question du calice, et tout fut enfin terminé pour la XXIIe session, qui devait avoir lieu le 17.

5. *La XXIIe session.* — Sous la présidence des cinq légats pontificaux, l'archevêque d'Otrante donna lecture du décret, suivi des canons, p. 959-962, et les secrétaires recueillirent le vote individuel des prélats.

Jusqu'en ce moment solennel se manifestèrent les oppositions dont nous avons rencontré la trace tout le cours des débats. L'archevêque de Grenade avait, paraît-il, résolu tout d'abord de ne pas se rendre à la session; mais il y fut mandé d'office par les légats. P. 963, n. 5. A l'appel de son nom, il remit un papier où il s'élevait encore une fois contre le canon 2 relatif à l'ordination des apôtres, et contre la mention introduite au chapitre premier de l'oblation de la cène. Cette même double protestation fut également formulée par les évêques de Veglia et de Ségovie. Les trois évêques d'Orense, d'Ostuni et de Lucques bornèrent leurs réserves au canon 2. Enfin une objection spéciale fut adressée par le seul évêque de Ségovie au canon 3, qui définit que la messe peut s'appliquer *pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus.* Pareille extension lui paraissait aussi dangereuse que peu justifiée.

Bonne note fut prise de ces diverses protestations, qui figurent encore aux *Actes* du concile, p. 963-965. Mais le décret, auquel l'immense majorité des Pères était favorable sans restrictions, n'en resta pas moins acquis.

En même temps fut promulgué le décret sur les abus en matière de messe. Texte p. 962-963. Une seule remarque fut formulée à son endroit par l'évêque de Lavello, p. 464, qui demandait qu'on y exprimât formellement le droit pour les évêques d'accorder la permission de l'autel portatif. Il ne fut d'ailleurs pas tenu compte de cette observation et le texte préparé par la commission fut adopté tel quel. Un décret de réforme et un autre destiné à réserver au Souverain Pontife la difficile question du calice achevèrent les travaux de la XXIIe session.

II. DOCTRINE DU DÉCRET. — Autant fut longue la préparation du décret sur le sacrifice de la messe, autant est relativement simple la doctrine dont il contient la définition.

1° *Partie dogmatique.* — Son premier et principal objet est d'affirmer, à l'encontre du protestantisme, la foi catholique au sacrifice des autels. Ce qui devait amener secondairement quelques explications apologétiques en réponse aux plus graves des critiques adressées à l'Église par les réformateurs.

1. *Protocole.* — Comme dans tous les documents de ce genre, quelques phrases protocolaires tendent à énoncer l'intention qui préside à ce décret.

a) *Prologue.* — Elle ressort en premier lieu des lignes succinctes qui lui servent de préface.

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem Apostolicæ Sedis legatis, ut vetus absoluta atque omni ex parte perfecta de magno eucharistiæ mysterio in sancta catholica Ecclesia fides atque doctrina retineatur et in sua puritate, propulsatis erroribus atque hæresibus, conservetur, de ea quatenus verum et singulare sacrificium est, Spiritus Sancti illustratione edocta, hæc quæ sequuntur docet, declarat et fidelibus populis prædicanda decernit.

Cavallera, *Thesaurus*, n. 1806.

Le saint concile œcuménique et général, régulièrement réuni à Trente dans l'Esprit-Saint, sous la présidence des mêmes légats du Siège Apostolique, pour que l'ancienne foi et doctrine au sujet du grand mystère de l'eucharistie soit retenue au sein de la sainte Église catholique dans toute sa plénitude et son absolue perfection, pour qu'elle y soit maintenue dans sa pureté à l'encontre des erreurs et des hérésies, [la voulant aussi envisager] en tant que véritable et singulier sacrifice, instruit par les lumières de l'Esprit-Saint, enseigne [sur ce point], publie et ordonne de prêcher aux peuples fidèles ce qui suit.

Ce prologue, qui reproduit textuellement le projet du 5 septembre, a surtout pour but de rattacher le présent décret à celui de la XIIIe session. La notion du mystère eucharistique ne serait évidemment pas complète si, après le sacrement, on n'y considérait encore le sacrifice. Sur ce point, en effet, il y a aussi « une foi et une doctrine » qu'il s'agit de maintenir intactes, « des erreurs et des hérésies » auxquelles il importe de barrer le chemin. Le concile se contente ici de cette lointaine allusion à la Réforme. C'est à l'Église qu'il va maintenant s'adresser, au nom du Saint-Esprit dont il détient l'autorité et reçoit les lumières.

Fort de ce mandat surnaturel, le concile se propose d'« enseigner » (*docet*) et de « publier » (*declarat*) ce qu'un chrétien fidèle doit tenir au sujet de l'eucharistie envisagée comme sacrifice. Ces paroles doivent

évidemment être rattachées à ce qui était dit un peu plus haut de la « foi » à garder et des « hérésies » à combattre sur le « mystère de l'eucharistie ». Ainsi la messe est formellement incluse dans ce dépôt divin dont l'Église sait avoir la garde. La nature de cet ob et et la teneur des formules employées à son endroit s'accordent à faire du texte qui va suivre une solennelle expression du magistère ecclésiastique. En conséquence, le décret devra servir de norme à la prédication : cette mesure pratique achève d'en indiquer la souveraine valeur.

b) *Canons.* — De ce prologue qui ouvre le décret il faut rapprocher le c. IX qui le termine en introduisant les canons destinés à lui servir de complément.

Quia vero adversus veterem hanc in sacrosancto Evangelio, apostolorum traditionibus sanctorumque Patrum doctrina fundatam fidem hoc tempore multi disseminati sunt errores, multaque a multis docentur atque disputantur, sancta synodus, post multos gravesque his de rebus mature habitos tractatus, unanimi omnium consensu quæ huic purissimæ fidei sacræque doctrinæ adversantur damnare et a sancta Ecclesia eliminare per subjectos hos canones constituit. Denzinger - Bannwart, n. 247 ; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1095.	Mais parce que, à l'encontre de cette vieille foi fondée sur le saint Évangile, les traditions des apôtres et la doctrine des saints Pères, beaucoup d'erreurs ont été répandues de notre temps, qu'on voit se produire en grand nombre toutes sortes d'enseignements et de disputes, le saint concile, après avoir mûri cette matière en de nombreuses et graves délibérations, d'un accord unanime, a résolu de condamner ce qui s'oppose à cette très pure foi et sainte doctrine et de l'éliminer de la sainte Église par les canons ci-après.

Ce texte confirme de tous points l'impression qui résultait déjà du prologue, savoir que les précédents chapitres avaient pour but et pour objet de promulguer la foi de l'Église. Le concile prend même ici la peine d'en rappeler expressément les sources : « Évangile », « traditions des Apôtres » — celle-ci est une addition par rapport au projet du 5 septembre — « doctrine des Pères ». On ne saurait mieux marquer que cet exposé doctrinal sur la messe appartient à la révélation.

Mais cette « foi » est aujourd'hui menacée par une profusion d' « erreurs » : ce terme plus théologique a été substitué au mot *libelli* que portait le texte primitif. Le contexte oblige à prendre dans le même sens les « enseignements » et « disputes » dont la mention suit. Il s'agit évidemment là des polémiques soulevées par les adversaires, ainsi que des doctrines disséminées par eux, et non pas du paisible travail des écoles catholiques.

Après en avoir mûrement délibéré, le concile veut opposer quelques canons à celles de ces erreurs qui lui paraissent porter la plus grave atteinte à la foi de l'Église. Comme dans les autres décrets, nous avons ici une série de définitions négatives, qui complètent la doctrine positive des chapitres. Il y a donc lieu de réunir, pour les éclairer l'une par l'autre, ces deux parties solidaires d'un même enseignement.

2. *Réalité du sacrifice eucharistique.* — Tout l'essentiel de la foi catholique sur la messe est indiqué dès le prologue, quand le concile y affirme sa volonté de définir qu'elle est un *verum et singulare sacrificium.*

a) *Exposition de la doctrine catholique.* — A ce dogme fondamental sont consacrés le premier chapitre et les deux premiers canons, c'est-à-dire la partie de beaucoup la plus substantielle du décret.

Sans nul doute pour mieux marquer la place du sacrifice eucharistique dans l'économie de la révélation, le décret débute par quelques lignes de synthèse dogmatique sur les deux grandes phases du culte religieux selon le plan divin. L'ancienne Loi n'avait qu'un sacerdoce imparfait et qui ne pouvait aboutir à la « consommation ». C'est pourquoi Dieu a voulu lui substituer le sacerdoce du Christ, seul capable de parfaire l'œuvre de notre sanctification. Il s'agit d'embrasser dans toute sa plénitude cette fonction sacerdotale du Sauveur. Une seule vaste phrase, d'une extraordinaire densité, en rappelle, classe et enchaîne les moments successifs.

Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat ut æternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in æternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earumdem rerum symbolis apostolis, quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent præcepit per hæc verba : *Hoc facite in meam commemorationem*, uti semper Ecclesia catholica intellexit et docuit. Denzinger - Bannwart, n. 938 ; Cavallera, n. 1087.	Ainsi donc, bien que notre Dieu et Seigneur dût s'offrir lui-même une seule fois à Dieu son Père par sa mort sur l'autel de la croix, en vue d'y réaliser une rédemption éternelle, cependant, parce que son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par la mort, à la dernière cène, la nuit même où il était livré, pour laisser à son épouse bien aimée l'Église, comme le réclame la nature humaine, un sacrifice visible propre à représenter ce sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles, ainsi qu'à en appliquer la vertu salutaire à la rémission de nos péchés quotidiens, se déclarant lui-même comme prêtre établi pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec, il offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, les distribua sous ces mêmes symboles aux Apôtres qu'il établissait alors comme prêtres du Nouveau Testament, et leur donna, à eux ainsi qu'à leurs successeurs dans le sacerdoce, l'ordre de les offrir par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, comme l'Église catholique l'a toujours compris et enseigné

Quatre thèmes consécutifs forment la charpente de ce long développement : affirmation du sacrifice unique de la croix, sa perpétuation dans l'Église par un rite visible, première oblation du sacrifice eucharistique à la dernière cène, mission donnée aux apôtres et à leurs successeurs de l'offrir à leur tour. C'est visiblement la messe qui en forme le centre, dont le concile veut exposer ici la signification dogmatique et l'institution historique.

A la base de tout le dogme du salut, il faut placer l'oblation sacerdotale du Christ sur la croix. Pour répondre aux imputations protestantes, le concile ne manque pas de noter en passant, d'après Hebr., IX, 12 et 26, qu'elle devait être unique et son efficacité à jamais définitive. C'est en quelques lignes une ébauche de l'économie rédemptrice sous son aspect de sacrifice expiatoire, comme ailleurs, sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799, le concile l'avait présentée sous son aspect de mérite et de satisfaction.

Bien loin de rester solitaire, le sacrifice de la croix est destiné, selon les plans de Dieu, à se continuer sous une forme rituelle dans la famille chrétienne. De ce fait le concile signale une double raison : raison christologique, pour établir la perpétuité du sacerdoce du Christ sur la terre; raison ecclésiologique, pour donner à l'Église le sacrifice visible dont notre nature a besoin. A l'occasion de cette dernière sont énumérées les principales fins qui justifient l'institution du sacrifice eucharistique, savoir de « représenter » le sacrifice

unique de la croix, d'en perpétuer le souvenir, d'en appliquer les fruits à nos défaillances de tous les jours.

Il n'est pas inutile d'observer que toute cette philosophie de la messe est orientée vers le sacrifice de la croix, qui reste dans l'Église la seule valeur absolue, celui des autels n'ayant pas d'autre but que d'en raviver la mémoire et d'en monnayer les effets à notre profit. Nous retrouverons cette idée au c. II, qui montre en détail comment le sacrifice de la messe se compose des mêmes éléments que celui de la croix et lui emprunte toute son efficacité.

Le premier acte de cette oblation rituelle remonte à la cène. Malgré les oppositions que l'on a vu se produire au cours des discussions préparatoires et s'affirmer jusqu'à la dernière heure, le concile a voulu maintenir la doctrine traditionnelle sur ce point. « Mais, note très justement Lepin, p. 304-305, eu égard aux réserves et aux hésitations d'un grand nombre, on s'abstient de caractériser l'oblation en question, et l'on se borne à cette mention très simple : que le Christ « à la dernière cène, dans la nuit où il était livré, offrit son corps et son sang, sous les espèces du pain et du vin, à Dieu son Père ». On remarquera que le mot de sacrifice, malgré les instances de quelques Pères, n'y est même pas prononcé; mais le verbe *obtulit* indique très suffisamment la pensée de l'Église à cet égard.

A propos de cette doctrine, on a parlé d'« imbroglio théologique ». F. Chaponnière, art. *Messe*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, p. 108, qui ne prend d'ailleurs pas la peine de justifier cette imputation. Sans doute l'auteur pense-t-il à la difficulté classique de comprendre comment la cène pouvait être un sacrifice alors que l'immolation réelle du Christ sur la croix n'avait pas encore eu lieu. Mais il est aisé de concevoir qu'elle en puisse être l'anticipation, comme nos messes actuelles en sont le renouvellement.

Cette objection formaliste une fois résolue, l'affirmation conciliaire sur le caractère sacrificiel de la cène est absolument normale. Du moment que l'offrande du pain et du vin par le ministère de l'Église constitue un sacrifice, l'analogie de la foi n'exige-t-elle pas de reconnaître le même caractère à l'acte par lequel le Christ a lui-même inauguré ce rite? C'est pourquoi le concile a voulu que la chaîne des oblations eucharistiques fut expressément soudée à ce tout premier anneau.

Un léger détail de rédaction distingue ici le texte définitif de celui qui fut présenté le 5 septembre. Celui-ci disait, p. 909 : *ut se sacerdotem secundum ordinem Melchisedec in æternum constitutum ostenderet* et, par là, semblait faire entrer cette intention de réaliser le sacerdoce typique de Melchisédec dans les fins primaires de l'institution eucharistique. Au lieu de trancher ainsi la question de droit, le texte actuel se contente d'exprimer un fait : *sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se... declarans*. Sans doute les auteurs du décret se sont-ils souvenus des discussions qui avaient eu lieu sur ce point en 1552, voir col. 1115, bien que personne ne semble les avoir réveillées au cours des dernières délibérations.

Ce que le Christ a fait, il a donné aux siens mandat de le refaire en son nom. Voilà pourquoi, à l'adresse probablement des réformateurs qui voulaient confondre les deux, le concile tient à séparer la communion des apôtres de l'ordre qui leur est intimé par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*. Par où le renouvellement de la cène devait manifestement avoir le caractère d'oblation sacrificielle qu'il lui avait lui-même conféré. En raison de son importance, cette institution du sacrifice eucharistique est expressément appuyée, après l'Écriture, sur l'autorité de l'Église, qui « l'a toujours ainsi compris et enseigné », sans autre précision d'ailleurs que ce rappel indéterminé.

Mais comment pourrait-il en être ainsi sans que les apôtres aient en même temps reçu la dignité sacerdotale, qui est indispensable pour offrir un sacrifice? C'est sans nul doute cette logique qui a fait introduire ici l'ordination des apôtres et imposé au concile l'obligation de l'y maintenir, ainsi qu'au canon 2, en dépit des protestations tenaces que nous avons vu se produire à ce sujet. Ainsi le texte de l'institution eucharistique : *Hoc facite in meam commemorationem* est officiellement interprété comme signifiant à la fois l'origine du sacrifice et du sacerdoce chrétiens.

Cet exposé fondamental est suivi d'une phrase qui reprend la synthèse dogmatique esquissée au début, et montre comment cette institution du Christ réalise l'harmonie des deux Testaments.

Nam, celebrato vetere Pascha, quod in memoriam exitus de Ægypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem.	En effet, après avoir célébré le Pâque ancienne, que la multitude des enfants d'Israël immolait en mémoire de la sortie d'Égypte, il a institué la Pâque nouvelle, savoir sa propre personne qui devait être immolée sous des signes visibles par l'Église au moyen des prêtres en mémoire de son passage de ce monde au Père.

Saint Paul avait présenté le sacrifice de la croix, I Cor., V, 7, comme la Pâque du chrétien : logiquement le concile de Trente étend ce même caractère au sacrifice de la messe qui en est le renouvellement. Mais ce qui fait le prix de ce texte, c'est moins l'indication de ce symbolisme pascal que celle des éléments du sacrifice eucharistique, ramassés là en quelques mots sobres et pleins. « Ce que contient l'exposé doctrinal, note Lepin, p. 330, c'est moins une définition qu'une description du sacrifice de la messe. » A tout le moins cette « description » est-elle remarquablement complète.

Dans la langue religeuse, sacrifice est synonyme d'immolation. Mais ce qui caractérise le sacrifice chrétien, c'est que la matière en est la personne même du Christ (*seipsum... immolandum*) « sous les signes visibles » du sacrement : ce dernier trait fut très heureusement ajouté au texte du 5 septembre. Encore faut-il que cette mystique réalité devienne nôtre : c'est pourquoi l'immolation eucharistique se fait, non pas seulement « au nom de l'Église », Lepin, p. 329, mais « par l'Église » (*ab Ecclesia*), qui se sert pour cela du ministère des prêtres (*per sacerdotes*). Difficilement sans doute trouverait-on autre part, pour exprimer la nature essentielle de la messe, une formule de si haute et si pure teneur.

Une fois la vérité du sacrifice de la messe ainsi rattachée à ses sources dogmatiques par l'institution du Christ, le concile en rappelle brièvement quelques autres fondements scripturaires, savoir l'oracle de Malachie, I, 11, et le témoignage de saint Paul dans I Cor., X, 21. De ce dernier texte le projet du 5 septembre, p. 910, disait seulement : *innuit*. Pour faire droit aux réclamations de quelques Pères, notamment du cardinal Madruzzo, p. 912, cette affirmation trop timide fut renforcée de l'adverbe : *non obscure*. Enfin le concile, suivant une exégèse reçue, met la messe en rapport avec les sacrifices anciens, pour dire qu'elle en est la « consommation », parce qu'elle renferme tous les « biens » — ce mot est une addition de la dernière heure — dont ceux-ci contenaient la figure. Il ne s'agit d'ailleurs là que de rappeler des thèmes ou textes traditionnels, sans que le concile prétende

par là les adopter ou les interpréter officiellement.

b) Condamnation des erreurs protestantes. — A la doctrine ainsi déduite en toute sérénité il ne restait plus qu'à joindre la condamnation des erreurs qui la menacent : c'est l'objet des deux premiers canons.

Can. 1. Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, A.S. Denzinger-Bannwart, n. 948 ; Cavallera, n. 1096.	Si quelqu'un dit que dans la messe n'est pas offert à Dieu un vrai et propre sacrifice, ou que être offert ne signifie pas autre chose que le fait pour le Christ de nous être donné en nourriture, qu'il soit anathème.

La première phrase de ce canon ne fait que dégager la doctrine diffuse dans le chapitre, en affirmant qu'il y a ici un « sacrifice véritable et proprement dit ». Formule très suffisante pour exclure la notion d'un sacrifice métaphorique, *translato nomine sacrificium*, qui figurait encore nommément dans le projet du 6 août, p. 754, mais a disparu des rédactions subséquentes. En revanche, là où ce texte disait formellement : *missam esse sacrificium*, le concile a substitué l'expression plus réservée : *in missa offerri... sacrificium*, reprise, intentionnellement sans nul doute, du projet rédigé en 1552. Theiner, t. I, p. 646. C'est évidemment la même doctrine, mais avec une nuance de subtilité qui a probablement sa source dans la diversité des éléments dont se compose la messe. Le concile n'a pas voulu dire que tout cet ensemble de prières et de gestes liturgiques est un *verum et proprium sacrificium :* il suffit à l'Église que ce « vrai et propre sacrifice » y soit contenu, sans qu'il soit besoin de savoir au juste en quel endroit et même avec la certitude que ce n'est pas partout. On entendra dans le même sens le *missæ sacrificium* dont il est question aux canons 3 et 4.

A cet énoncé du dogme catholique essentiel le concile joint la réprobation expresse de l'erreur protestante qui consistait à équiparer sans plus le concept de sacrifice à celui de communion : ce qui était une manière d'annuler pratiquement celui-là. Cette phrase du canon se rattache à la partie du c. I qui marque la communion des apôtres à la cène, et le précepte de la renouveler au nom du Christ comme deux actes distincts et successifs.

Du sacrifice qu'affirme le canon 1, le suivant précise l'origine :

Can. 2. Si quis dixerit illis verbis : *Hoc facite in meam commemorationem* Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, A.S. Denzinger-Bannwart, n. 949 ; Cavallera, n. 1096.	Si quelqu'un dit que, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, le Christ n'a pas institué ses apôtres prêtres, ou n'a pas disposé qu'eux-mêmes et les autres prêtres offrissent son corps et son sang, qu'il soit anathème.

Ce canon avait essentiellement pour but de condamner les protestants, qui déniaient à cette parole du Christ toute signification à l'égard du sacerdoce et du sacrifice futurs. On le voit par l'art. 3 proposé aux théologiens de 1551, Theiner, t. I, p. 602, et par la question III soumise à ceux de 1562. Ehses, p. 719. Mais le projet du 6 août, *ibid.*, p. 754, ne portait pas la phrase : *instituisse apostolos sacerdotes*, qui fut seulement introduite dans celui du 5 septembre, alors can. 3, p. 911. Elle était évidemment appelée par la logique, puisqu'on enseignait que « les apôtres et les autres prêtres », *apostoli et alii sacerdotes*, can. 4, p. 754, avaient reçu à ce moment-là le pouvoir d'offrir le corps du Christ. Quelques Pères cependant, comme on l'a vu, ne croyaient pas opportun de trancher ainsi en passant une question qu'ils croyaient controversée. Le concile passa outre à leurs scrupules et maintint dans le canon 2, aussi bien que dans le c. I, le fait de l'ordination des apôtres à la cène, qui était indispensable pour sauvegarder la corrélation du sacerdoce et du sacrifice.

Dans le projet du 5 septembre, l'ordre de nos canons 2 et 3 était interverti. A la dernière minute, on fit passer du troisième au second rang celui qui visait l'institution du sacrifice eucharistique, de manière à ce qu'il fût à la suite immédiate du canon 1er qui en affirme la réalité. Ce détail de distribution révèle le souci de faire cadrer l'ordre des canons avec celui des chapitres. Un avantage logique en est résulté par surcroît : celui de mieux grouper les enseignements de l'Église sur la vérité du sacrifice de la messe, qui forme ainsi très nettement l'unique objet de cette première section.

3. *Nature du sacrifice eucharistique.* — Suivant l'adage : *operatio sequitur esse*, l'efficacité du sacrifice de la messe dépend tout à la fois de sa nature en même temps qu'elle contribue à l'éclairer. C'est pourquoi ces deux thèmes se mêlent un peu au cours du c. II, où il n'est pourtant pas impossible de les distinguer.

Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Denzinger-Bannwart, n. 940 ; Cavallera, n. 1088.	Et parce que, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe, ce même Christ est contenu et immolé d'une manière non sanglante, qui s'est offert lui-même une seule fois sur l'autel de la croix d'une manière sanglante, le saint concile enseigne que ce sacrifice est véritablement propitiatoire... C'est, en effet, une seule et même hostie, et le même l'offre maintenant par le ministère des prêtres qui s'offrit alors lui-même sur la croix, la seule différence étant dans la manière de l'offrir.

Comme on le voit, le but du concile est ici d'établir le caractère propitiatoire de la messe. Mais, pour en justifier l'affirmation, il est conduit à l'encadrer de prémisses dogmatiques sur la nature de ce sacrifice, dont son efficacité est ensuite la conséquence. Ce thème était déjà touché au chapitre précédent, où l'on voit que le Christ, « après s'être offert lui-même une seule fois, par sa mort, sur l'autel de la croix », offre ensuite à Dieu le Père « son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin », ordonnant à ses apôtres d'en faire autant, de sorte que la nouvelle Pâque, c'est « lui-même immolé par l'Église sous des signes visibles grâce au ministère des prêtres ». Mais ces données sont ici reprises en vue de les mieux préciser.

L'idée dominante est d'affirmer l'absolue identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix. En effet, « le même Christ y est contenu » et le concile d'ajouter un peu plus loin, en reprenant les éléments constitutifs du sacrifice, qu'il y a dans les deux la même hostie, *una eademque hostia*, et le même prêtre, *idem offerens*. Toute la différence est dans les modalités accidentelles, dont deux sont spécialement relevées : le sacrifice de la croix fut sanglant, tandis que celui de la messe ne l'est plus; là c'est le Christ qui s'offrit en personne, au lieu qu'il s'offre ici « par le ministère des prêtres ». Ce disant, le concile ne faisait que reproduire les principes élémentaires de la foi traditionnelle.

En vain y chercherait-on après cela le moindre essai de spéculation systématique. L'histoire établit que les théories futures sur l'essence du sacrifice de la messe n'existaient pas encore et le concile, en tout cas, a eu bien garde d'incorporer les ébauches qui en purent se produire dans son sein. Sans doute y est-il parlé

d'hostie, d'immolation et d'oblation. Mais ces termes, que leur alternance a d'ailleurs tout l'air de rendre synonymes ou du moins équivalents, n'y prennent nulle part une précision technique et ne veulent exprimer que l'idée générale de sacrifice. Le fait est bien reconnu par F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XII, p. 690. Aucune école n'a donc le droit de s'en prévaloir exclusivement.

« Cette description [du sacrifice de la messe] est faite des éléments que la tradition et la spéculation théologique ont le plus constamment reconnus comme constitutifs de ce sacrifice. » Et si l'on demande « ce qui fait la vérité de ce sacrifice », le concile s'en tient à des données communes aussi incontestables qu'incontestées. « C'est d'abord la présence réelle du Christ, prêtre et victime sur l'autel eucharistique comme sur la croix. C'est ensuite son oblation, faite actuellement à Dieu le Père par les prêtres, et par lui-même en la personne des prêtres, lesquels sont à la fois les ministres de l'Église et les siens. C'est enfin son immolation, également actuelle, mais... immolation « non sanglante », donc simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix. Qu'est-ce à dire? sinon que le sacrifice de la messe est essentiellement dans l'oblation qui se fait du Christ, rendu présent dans l'eucharistie par la consécration, avec commémoraison sensible de l'immolation sanglante du Calvaire. » Lepin, p. 330-331.

Sur la nature du sacrifice de la messe, le concile de Trente ne dépasse pas, en somme, les lignes fondamentales du dogme catholique. Elles dominent encore aujourd'hui, et sans doute faudrait-il ajouter qu'elles jugent les systèmes qui s'efforcent de l'interpréter.

4. *Valeur du sacrifice eucharistique.* — Il reste maintenant à suivre la doctrine conciliaire sur la valeur de la messe, dont les explications précédentes n'avaient pour but que d'indiquer la raison. Elle se résume en un seul mot : c'est que le sacrifice eucharistique est « vraiment propitiatoire ».

D'après nos concepts habituels, on aurait pu croire cette précision superflue : qui dit sacrifice ne dit-il pas en même temps propitiation ? Le concile ne s'est pas arrêté à ces considérations de pure théorie. Car il avait devant les yeux les protestants, qui acceptaient assez volontiers, à l'exemple de Luther, d'appliquer à la messe le terme de sacrifice, mais au sens large d'action de grâces ou de mémorial du sacrifice de la croix, réservant à ce dernier la note caractéristique de propitiation. La première partie du canon 3 vise nommément ces erreurs :

Si quis dixerit missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium,... A. S. Denzinger - Bannwart, n. n. 950 ; Cavallera, n. 1096.	Si quelqu'un dit que le sacrifice de la messe est seulement [un sacrifice] de louange et d'action de grâces ou une simple commémoraison du sacrifice accompli sur la croix, et non pas [un sacrifice] propitiatoire,... qu'il soit anathème.

Bien entendu, il n'est pas question de refuser à la messe ces finalités secondaires; mais l'Église tient qu'on ne doit pas s'en contenter et que, précisément parce que la messe est le sacrifice même de la croix renouvelé d'une manière non sanglante, elle possède le même efficacité propitiatoire que celui-ci.

« C'est sans doute à dessein que le terme de propitiation a été choisi, de préférence à celui d'expiation. Qui dit « expiation » paraît évoquer l'idée de souffrance et d'immolation actuelle. L'effet de propitiation peut, au contraire, plus facilement s'entendre d'un sacrifice qui, par sa valeur propre et par le simple rappel d'une immolation expiatrice déjà réalisée, est apte à plaire à Dieu et à le rendre propice. » Lepin, p. 328.

Toujours est-il que ce terme a paru mériter quelque explication.

C'est l'objet de la partie centrale du c. II, que nous avons dû réserver pour en suivre d'abord la doctrine générale sur la notion du sacrifice eucharistique.

... Docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac pænitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pænitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit. Denzinger - Bannwart, n. n. 940 ; Cavallera, n. 1088.	... Le saint concile enseigne que ce sacrifice [de la messe] est vraiment propitiatoire et que par lui il se fait que, si avec un cœur sincère et une foi droite, avec crainte et respect, contrits et pénitents, nous nous approchons de Dieu, nous obtenons miséricorde et recevons le secours de la grâce en temps opportun. Car, apaisé par cette oblation, le Seigneur, en nous accordant la grâce et le don de la pénitence, nous remet nos crimes et nos péchés, même les plus grands.

On voit ici dans quelles conditions s'exerce la valeur propitiatoire de la messe. Il en est de subjectives : le concile tient à marquer, que loin d'être en quelque sorte automatique, elle réclame nos bonnes dispositions morales et religieuses. Mais il a soin d'en préciser aussi les conditions objectives : la messe peut bien aboutir à la rémission des péchés, fussent-ils les plus graves — ce qui n'est pas autre chose qu'une explicitation détaillée de sa valeur expiatoire — mais par un intermédiaire, savoir « la grâce et le don de la pénitence ». Cette incise, qui manquait encore dans le texte du 5 septembre, y fut introduite au dernier moment. Elle a pour but de sauvegarder l'économie normale de la justification, par rapport à laquelle la messe ne peut intervenir, un peu comme la prière, qu'à titre de cause éloignée.

Ce disant, d'après Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4e édit., p. 704, le concile n'aurait fait au sacrifice de la messe qu'une « place très modeste », pour ne pas compromettre le rôle prépondérant du baptême et de la pénitence qu'il ne pouvait abandonner. En effet, ces deux sacrements sont les seuls moyens de pardon dont l'Église dispose et jamais l'idée ne lui est venue que la messe pût leur faire concurrence. Il ne s'agit pas là de réduire celle-ci à un rang effacé, comme en désespoir de cause, mais de consacrer le seul que la foi chrétienne puisse et veuille lui reconnaître.

Encore est-il que la doctrine conciliaire, au jugement du même auteur, *ibid.*, p. 704-705, serait contradictoire, puisque la messe, qui, d'après le c. I, a pour but « la rémission des péchés quotidiens », est ici donnée comme un sacrifice propitiatoire qui peut effacer même les *crimina et peccata ingentia*. La contradiction apparaît imaginaire si l'on prend garde que le c. I a pour but de justifier l'institution du sacrifice eucharistique comme continuation de celui de la croix. Seul celui-ci est proprement rédempteur : la messe ne fait qu'en appliquer les fruits à la rémission des fautes dont la croix nous a mérité le pardon. Dire que ces fautes sont « quotidiennes » n'est pas laisser entendre qu'elles sont nécessairement légères, mais bien qu'elles se reproduisent fréquemment malgré la grâce initiale de la rédemption. Grandes ou petites, le c. II précise que la messe peut contribuer à nous en obtenir la rémission par les grâces actuelles dont elle est la source.

Même ainsi entendue, cette valeur propitiatoire du sacrifice eucharistique pourrait avoir l'air de porter atteinte à la valeur absolue du sacrifice de la croix. C'était du moins l'accusation des protestants : le concile l'écarte d'un seul mot rapide, en rappelant

que la messe, loin de nuire à la croix, tient d'elle toute son efficacité :

Cujus quidem oblationis cruentæ, inquam, fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Tantum abest ut illi per hanc quovis modo derogetur.	De cette oblation sanglante, dis-je, nous recevons en abondance les fruits au moyen de l'oblation non sanglante. Tant s'en faut que celle-ci fasse en aucune façon tort à celle-là.

A cette partie du chapitre se rattache le canon 4, Denzinger-Bannwart, n. 951, et Cavallera, n. 1096, où est condamnée l'erreur des protestants, qui affectent de voir dans le sacrifice de la messe « un blasphème contre le très saint sacrifice accompli par le Christ sur la croix » ou un moyen de lui porter dommage. Mais ici le concile ne se restreint plus aux fruits de la messe et n'indique pas le lien intime qui la relie au sacrifice du Calvaire. Le canon n'ajoute rien à la doctrine du chapitre : il demande, au contraire, à être expliqué et commenté par elle.

Il ne restait plus au concile qu'à énoncer les principaux effets du sacrifice de la messe. Une seule phrase, dont les éléments remontent jusqu'au premier questionnaire de 1551, Theiner, t. I, p. 602, affirme qu'il est applicable « aux péchés, peines, satisfactions ou autres nécessités des vivants » et pareillement profitable au défunts. La même doctrine est reprise, à peu près dans les mêmes termes, à la fin du canon 3, Denzinger-Bannwart, n. 950, et Cavallera, n. 1096, qui la fait précéder de quelques mots — ramenés ici du canon 1, où ils figuraient dans le texte de septembre — pour dire, à l'encontre des protestants, que l'oblation eucharistique ne profite pas « uniquement à celui qui la reçoit par la communion ». Pour le commentaire, voir Fruits de la messe, t. vi, col. 933-936.

Du moment que la messe est un véritable sacrifice, l'Église ne pouvait pas ne pas lui reconnaître, toujours par application du sacrifice de la croix, cette valeur propitiatoire qui est le principal bienfait que l'humanité religieuse ait cherché dans cette institution, et la communion des saints prescrivait d'en étendre le profit aux morts non moins qu'aux vivants.

5. *Modalités du sacrifice eucharistique.* — Tant de calomnies avaient été déversées par les protestants sur la doctrine catholique de la messe, et la manière dont elle était pratiquée par l'Église que le concile a voulu redresser tout au moins les principales. A cette apologétique sont consacrés les c. III-VIII et les canons 5-9 du décret. Denzinger-Bannwart, n. 941-946, 952-956; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1089-1094, 1096.

a) Messes en l'honneur des saints. — Si « l'Église a coutume de célébrer parfois quelques messes en l'honneur et mémoire des saints, elle enseigne que ce n'est pourtant pas à eux que le sacrifice est offert, mais à Dieu seul qui les a couronnés » (c. III).

Le canon 5 ajoute que ces messes ont pour but, en même temps que d'honorer les saints, d' « obtenir leur intercession auprès de Dieu ». C'est pourquoi l'anathème est lancé contre qui traiterait cette pratique d' « imposture ». Il n'est pas douteux, en effet, que la doctrine catholique et la liturgie qui en est l'expression n'excluent jusqu'à la possibilité de cette idolâtrie dont se scandalisent les protestants. Le chapitre primitif disait en outre que, par cet hommage, l'Église entend recommander les saints à notre imitation. Ces mots ont été supprimés, sans doute comme n'étant pas *ad rem*.

b) Canon de la messe. — Non contents de s'attaquer au sacrifice eucharistique en général, les réformateurs avaient criblé de leurs critiques le canon de la messe, et n'y voulaient voir qu'un tissu d'erreurs et d'impiétés. C'est pourquoi le concile en prend tout spécialement la défense (c. IV).

S'il a été institué par l'Église — le complément chronologique « depuis plusieurs siècles » est une addition au texte du 5 septembre — c'est pour assurer la digne célébration de cet auguste sacrifice. Non seulement il est « pur de toute erreur », mais il respire la sainteté et la piété. Alors que le projet primitif s'arrêtait là, le texte actuel continue pour justifier son assertion : « Il se compose, en effet, soit des paroles mêmes du Seigneur, soit de traditions apostoliques et de pieuses institutions des souverains pontifes. » En conséquence, le canon 6 frappe d'anathème ceux qui, sous prétexte qu'il contiendrait des erreurs — le projet du 6 août portait : *erroribus scatere*, qui fut adouci, dans celui du 5 septembre, en *errores continere* — en réclament l'abrogation.

c) Cérémonies de la messe. — Plus encore que le canon, les cérémonies de la liturgie catholique avaient le don de provoquer les sarcasmes de la Réforme. Là-contre le concile en montre le bien fondé dans « la nature humaine, qui a besoin de secours extérieurs pour s'élever à la méditation des choses divines » (c. V). C'est pourquoi il se plaît à en faire remonter l'origine jusqu'à « l'enseignement et à la tradition des apôtres ». L'Église y reste fidèle pour rehausser la majesté du saint sacrifice et, par ces signes visibles, exciter les âmes à la contemplation des sublimes réalités qu'il contient. D'où l'anathème porté au canon 7 contre la formule de Luther qui dénonçait, dans tous ces gestes et pratiques, *irritabula impietatis magis quam officia pietatis*. A quoi il faut joindre la première proposition du canon 9, qui interdit de « condamner le rite de l'Église romaine en vertu duquel une partie du canon et les paroles de la consécration doivent se dire à voix basse ». L'Église ne pouvait que défendre les prescriptions liturgiques que l'usage avait fini par consacrer.

d) Messes privées. — Luther, on le sait, était tout d'abord parti en guerre contre les messes privées. Depuis, la Réforme officielle affectait de s'opposer uniquement à cet usage, au nom de la tradition primitive et des fins du sacrifice qui exigeraient la communion des fidèles. Le concile s'explique à ce sujet au c. VI.

On souhaiterait certes que tous les assistants communiassent à chaque messe. *Non solum spirituali affectu sed sacramentali etiam eucharistiæ perceptione* est une précision significative, ajoutée au premier projet, en vue de dissiper toutes les équivoques sur le rôle normal de la communion dans l'ensemble du sacrifice chrétien. Mais les messes où le prêtre est seul à communier, loin d'être condamnables, méritent, au contraire, toute approbation. Car, au lieu d'être des « messes privées », *illæ quoque missæ vere communes censeri debent.* Deux circonstances leur assurent ce caractère, savoir la communion spirituelle du peuple et le rôle du ministre, qui sacrifie, non pas en son nom seul, mais au nom de tous. Il y a donc lieu de condamner (can. 8) ceux qui les tiennent pour « illicites » et prétendent les supprimer.

De cet enseignement on retiendra l'insistance que met l'Église à unir le sacrifice et la communion dans l'économie de son culte aussi bien que de sa foi. C'est évidemment sur les mêmes règles que les fidèles doivent modeler leur dévotion.

e) Mélange d'eau dans le vin du sacrifice. — Au c. VII, le concile rappelle que l'Église ordonne aux prêtres de mêler un peu d'eau au vin du calice. Cette pratique était déjà longuement justifiée dans le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 698 : les Pères de Trente en résument les arguments, mais

sans recourir à l'autorité des *Fausses Décrétales*. L'intention de l'Église est de rester par là fidèle à ce qu'on croit être l'exemple du Seigneur; puis de commémorer le symbolisme de l'eau qui jaillit de son côté avec le sang sous la lance du soldat, Joan., XIX, 14; enfin d'affirmer l'union des fidèles du Christ, en vertu du symbolisme des eaux énoncé dans Apoc., XVII, 1 et 15. Dans le canon 9, la dernière phrase condamne ceux qui désavoueraient cette pratique « comme contraire à l'institution du Christ ».

f) Langue de la messe. — Enfin le c. VIII règle la question alors brûlante de la langue liturgique. « Bien que la messe contienne de grands enseignements pour le peuple fidèle, il n'a pas paru expédient aux Pères qu'elle fût célébrée couramment en langue vulgaire. » Le concile réserve d'ailleurs expressément à cet égard les anciens rites qui ont reçu l'approbation de l'Église romaine. Pour répondre aux besoins des fidèles — et cette préoccupation se comprend d'elle-même, sans qu'il soit besoin d'y voir, avec Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4e édit., p. 705, « une certaine influence de la Réforme » — il impose aux pasteurs d'âmes l'obligation de lire et d'expliquer de temps en temps, « surtout aux dimanches et fêtes », l'une ou l'autre des prières liturgiques.

Après avoir ainsi réglé la question pratique, le concile, au canon 9, porte l'anathème contre quiconque dirait que « la messe doit être célébrée uniquement en langue vulgaire ». Pareille assertion serait, en effet, un intolérable désaveu infligé à sa conduite séculaire.

Cette justification de la discipline et de la liturgie catholiques complètent la synthèse doctrinale contenue dans les deux premiers chapitres du décret. En une matière qui touche de si près à l'ordre de la vie réelle et où la Réforme multipliait les insinuations et les attaques, le concile de Trente a mis le même soin à exposer la doctrine de l'Église, et à montrer que sa pratique officielle n'avait rien qui autorisât le reproche d'oublier ou de ternir la foi dont elle fait profession.

2° *Partie disciplinaire.* — En même temps que cette constitution dogmatique, le concile publiait un *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum.* Texte dans Ehses, p. 962-963. C'était l'aboutissement de l'enquête menée sur ces « abus » dont la Réforme faisait tant d'état, et contre lesquels l'Église n'avait pas moins à cœur de se prémunir.

1. *Prologue.* — Quelques phrases préliminaires énoncent les principes dont le concile entend s'inspirer. A la sublimité de la foi catholique doit évidemment répondre une religion en conséquence.

Quanta cura adhibenda sit ut sacrosanctum missæ sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur, quivis facile existimare poterit qui cogitavit maledictum in sacris litteris eum vocari qui facit opus Dei negligenter (Jer., XLVIII, 10). Quod si necessario fatemur nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus tractari posse quam hoc tremendum mysterium, quo vivifica illa hostia qua Deo Patri reconciliati sumus in altari per sacerdotes quotidie immolatur, satis etiam apparet omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse ut quam maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate atque exterioris devotionis ac pietatis specie peragatur.	Quel soin il faut apporter à ce que le saint sacrifice de la messe soit célébré avec toute la religion et le respect possibles, celui-là peut aisément le concevoir qui a pensé que maudit est appelé dans les saintes Lettres celui qui accomplit l'œuvre de Dieu avec négligence. Si donc nous reconnaissons nécessairement qu'aucune autre œuvre ne peut être faite par les chrétiens qui soit aussi sainte et divine que ce redoutable mystère, où cette hostie vivifiante par laquelle nous avons été réconciliés avec Dieu le Père est immolée tous les jours sur l'autel par les prêtres, il apparaît suffisamment qu'il faut mettre toute son application et diligence à ce qu'elle soit accomplie avec le maximum de propreté et de pureté intérieures dans le cœur et de dévotion extérieure et de piété au dehors.

Mais force est bien de reconnaître que cet idéal ne fut pas toujours réalisé et que des désordres se sont introduits qui ne conviennent pas à la dignité d'un si auguste sacrifice. A ces maux le concile veut énergiquement porter remède.

Ut et debitus honor et cultus ad Dei gloriam et fidelis populi ædificationem restituatur, decernit sancta synodus ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quæ vel avaritia, idolorum servitus, vel irreverentia, quæ ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, veræ pietatis falsa imitatrix, induxit.	En vue de rendre à Dieu l'honneur et le culte qui lui sont dus pour sa gloire et pour l'édification du peuple fidèle, le saint concile décrète que les évêques ordinaires des lieux aient soigneusement cure et soient tenus d'interdire et de faire disparaître tout ce que l'avarice, qui est le service des idoles, ou l'irrévérence, qui est à peine séparable de l'impiété, ou la superstition, qui est la fausse imitatrice de la vraie piété, ont introduit.

Le concile compte donc sur la vigilance des Ordinaires immédiatement responsables. Ils sont avertis et sommés de prendre les mesures nécessaires pour rétablir le culte de Dieu dans sa pureté, en corrigeant tous les désordres qui peuvent lui porter atteinte. Les dispositions qui vont suivre ne veulent être que des directives données aux évêques dans l'œuvre qui leur incombe, et en vue de laquelle le concile ne prétend que les stimuler.

2. *Dispositif.* — Suivant le plan logique proposé, le 11 septembre, par l'évêque de Ségovie, Martin Perez de Ayala, les abus dénoncés par le concile sont ramenés à trois chefs principaux : avarice, irrévérence, superstition, dont chacun reçoit ensuite un bref développement. Car il s'agit ici de suggestions plutôt que de longues énumérations qui ne sauraient être complètes.

Au titre de l'avarice, on interdira les salaires et pactes de toutes sortes exigés *pro missis novis celebrandis*. Il résulte du travail fourni par les commissaires, p. 918 et 922, que le concile entend prohiber ici un abus très spécial, savoir la coutume qu'avaient certains évêques et chapitres, de prélever une espèce d'impôt sur les premières messes. De même il faut arrêter ces demandes trop instantes d'honoraires, qui finissent par être *exactiones potius quam postulationes*, et, d'une manière générale, tout ce qui sentirait la simonie ou l'amour excessif de l'argent.

Pour éviter l'irrévérence, on n'autorisera pas à célébrer les prêtres vagabonds et inconnus; on ne laissera pas servir à l'autel ou assister au saint sacrifice les pécheurs publics et notoires. Les prêtres ne pourront pas célébrer dans les maisons particulières, mais seulement dans les locaux désignés par les Ordinaires et visités par eux. Encore devront-ils attendre auparavant que l'assistance ait manifesté le recueillement et la piété convenables. On évitera dans les églises les musiques ou chants lascifs, les actions profanes de toutes sortes, les entretiens inutiles, les promenades, les bruits et les clameurs. Car la « maison de Dieu » doit toujours être et paraître une « maison de prières. »

En vue de couper court à la superstition, des mesures seront prises, avec sanctions à l'appui, pour que les prêtres ne célèbrent qu'aux heures voulues et n'introduisent pas dans la messe d'autres cérémonies et prières que celles qui sont approuvées par l'Église. On

écartera donc le déplorable usage des messes ou des cierges en nombre fixe, en ayant soin d'enseigner au peuple quel est et d'où provient le fruit du saint sacrifice. Les fidèles seront également avertis d'aller souvent à leur paroisse, au moins les jours de dimanche et de fêtes.

Ces dispositions se terminent par une clause juridique qui en indique à nouveau le sens, et donne aux évêques pleins pouvoirs pour y ajouter toutes celles qu'il jugeront utiles :

Hæc igitur omnia, quæ summatim enumerata sunt, omnibus locorum Ordinariis ita proponuntur ut non solum ea ipsa, sed quæcumque alia huc pertinere visa fuerint, ipsi pro data sibi a sacrosancta synodo potestate ac etiam ut delegati Sedis Apostolicæ prohibeant, mandent, corrigant, statuant atque ad ea inviolate servanda censuris ecclesiasticis aliisque pœnis, quæ illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant. Non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus et consuetudinibus quibuscumque.

Toutes les mesures qui viennent d'être ici sommairement énumérées sont proposées aux Ordinaires respectifs de telle sorte que, non seulement pour elles mais pour toutes celles qui leur paraîtront tendre à la même fin, en vertu du pouvoir qui leur est accordé par le saint concile et aussi comme délégués du Siège apostolique, ils puissent interdire, ordonner, corriger, décider et, pour les faire observer inviolablement, porter des censures ou autres peines ecclésiastiques à leur discrétion en vue d'y contraindre le peuple fidèle. Ce nonobstant tous privilèges, exemptions, appels et coutumes, quels qu'ils soient.

Si, par le détail des mesures qu'elle prend ou autorise à prendre, cette partie pratique de la xxiie session intéresse l'histoire des institutions et du droit, on voit aussi combien elle est étroitement coordonnée à la partie doctrinale, puisqu'il ne s'agit dans celle-là que d'assurer au sacrifice eucharistique, proclamé comme un dogme de l'Église par celle-ci, le respect qui lui est dû. Tout en ayant l'air de ne s'en prendre qu'à des abus, c'est à la doctrine même de la messe que la Réforme s'était attaquée. Après avoir tout d'abord, comme il convenait, donné à sa foi traditionnelle le rempart d'une définition contre ses ennemis du dehors, l'Église a pris également soin de la protéger contre les désordres qui pouvaient la menacer du dedans.

3° *Portée de l'œuvre conciliaire.* — Malgré l'œuvre de loyale réforme que le concile de Trente s'est préoccupé d'accomplir, on ne pouvait s'attendre à ce que son effort eût raison des préjugés que la passion polémique de ses adversaires avaient élevés à la hauteur d'un dogme. C'est pourquoi, aussi bien que dans la Confession d'Augsbourg, le *papisticum missæ sacrificium* est réprouvé dans la Formule de Concorde (1578). *Epitome*, vii, 2, dans J.-T. Müller, *Die symbol. Bücher*, p. 542. Cf. *Sol. decl.*, vii, 109, *ibid.*, p. 671 : *Reprobamus et damnamus etiam omnes alios pontificios abusus hujus sacramenti, imprimis vero abominationem sacrificii missæ pro vivis et defunctis.*

C'est pourquoi les controversistes postérieurs n'ont pas cessé de reprendre les vieux griefs de Luther contre la messe catholique. Voir par exemple Chemnitz, *Examen conc. Trid.*, pars II^a, édit. de Genève, 1641, p. 332-369, qui suit pas à pas le décret de la xxiie session pour établir la *pontificiæ missæ abominatio ;* J. Gehrard, *Confessio catholica*, l. II, pars II^a, a. xv, édit. de Francfort, 1679, p. 1200-1250. Si les célèbres *Loci theologici* de celui-ci n'ont rien sur la messe, leur dernier éditeur, J. Fr. Cotta, a eu bien soin de combler cette lacune. Voir *Loc. theol.*, t. x, Tubingue, 1770, Suppl., p. 446-459. En regard de ces diverses attaques, le meilleur spécimen de la controverse catholique est encore constitué par les deux livres de Bellarmin, *De sacrificio missæ*, dans *Opera omnia* édit. Vivès, Paris, 1872, t. iv, p. 296-434, qui suivent l'ordre même de concile de Trente.

Généralement moins agressive de forme, l'opposition de la Réforme reste aujourd'hui encore tout aussi résolue au fond. Voici, pour ne citer qu'un seul exemple, le jugement formulé par un des plus modérés parmi les historiens protestants du dogme, R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, t. iv *b*, p. 797 : « Tous les artifices d'exégèse et de dialectique ne sauraient pourtant dissimuler que la messe est, dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, un corps étranger. Cette conscience explique la polémique implacable des réformateurs contre ce morceau de la tradition ecclésiastique. » Et c'est assez dire l'effort qui s'impose aux théologiens catholiques pour défendre, sur le double terrain de la synthèse dogmatique et de l'histoire, la foi dont le concile de Trente a promulgué la solennelle expression.

D'autre part, le dogme du sacrifice de la messe soulève toutes sortes de questions théologiques sur ses éléments, sa nature et ses effets. Elles ne se posèrent jamais plus clairement qu'après la définition dogmatique : comme toujours, après avoir affirmé la foi, il s'agissait de l'expliquer. « Il aurait fallu des volumes pour résoudre tous les problèmes touchés par la scolastique à ce sujet sans être résolus en formules nettes », Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. iii, 4e édit., p. 704, et l'auteur semble reprocher aux Pères de Trente d'avoir négligé cette tâche. C'est confondre le rôle du magistère et celui de la théologie. Il appartient à l'autorité de fixer la tradition authentique de l'Église, à l'École d'en entreprendre l'analyse et d'en tenter la systématisation.

Au concile de Trente l'Église doit la promulgation officielle, contre les négations protestantes, de cette croyance au sacrifice eucharistique dont elle avait paisiblement vécu jusque-là. Mais un effort restait à faire pour en élaborer la théorie, effort d'autant plus intense que la matière était ici plus complexe et plus discutée. A cette œuvre, dont la tradition fournissait tout au plus les matériaux, allaient désormais s'adonner les théologiens postérieurs.

En l'absence de toute monographie, constatée par O. Scheel, art. *Opfer*, dans *Die Religion in der Gegenwart und der Geschichte*, t. iv, Tubingue, 1913, col. 975, il ne reste, pour connaître les positions de la Réforme au sujet de la messe et de la définition que le concile de Trente lui opposa, qu'à consulter les indications, ici particulièrement rapides et naturellement fort tendancieuses, qui sont contenues dans les histoires générales du dogme. Les plus utiles sont : Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., t. iii, Tubingue, 1910 ; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., Halle, 1906 ; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. iv, en deux parties, Leipzig, 1917 et 1920. Quelques brefs renseignements sont également fournis par F. Kattenbusch, art. *Messe*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xii, Leipzig, 1903, p. 690-694, et F. Chaponnière, art. *Messe*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. ix, Paris, 1880, p. 107-109.

Il n'existe pas davantage de monographie catholique. Mais cette période est assez largement traitée dans les ouvrages qui ont retracé l'histoire de la systématisation théologique en la matière : H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, Berlin, 1858 ; Fr. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Frisingue, t. ii, 1902, p. 1-176 ; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, p. 241-331. Les uns et les autres doivent d'ailleurs être complétés par le recours aux actes de la xxiie session du concile de Trente, publiés par Ét. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. viii : *Actorum pars V^a*, Fribourg-en-B., 1919. Étude sommaire de ces derniers par P. Junglas, *Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Messopfer*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1925, t. ii, p. 193-212.

J. Rivière.

V. LA MESSE CHEZ LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS AU CONCILE DE TRENTE. — ESSENCE ET EFFICACITÉ. — L'existence du sacrifice de la messe est une vérité de foi consacrée par la définition du concile de Trente. Bien que les théologiens postérieurs au concile reprennent à la base de leurs traités du sacrifice de la messe la démonstration de l'existence de ce sacrifice, à l'aide des preuves tirées de l'Écriture et des Pères, nous n'avons pas à reproduire ici leurs démonstrations dont on trouvera les matériaux abondamment rassemblés dans les articles précédents.

La théologie catholique, en effet, est définitivement constituée sur ce point; le progrès s'affirme désormais dans le domaine des opinions. Il s'agit de savoir, non plus si la messe est le sacrifice de la Loi nouvelle, mais *comment* la messe peut renfermer un sacrifice. La plupart des théologiens traitent le problème en deux temps. Tout d'abord, ils établissent que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. Ensuite ils cherchent à expliquer comment et sous quel aspect la consécration réalise l'action sacrificielle. Cette méthode peut et même doit être retenue en principe, à condition qu'on fasse précéder la discussion ainsi conduite de l'exposé intégral et loyal des systèmes. Dans l'esprit des théologiens qui ont étudié l'essence du sacrifice eucharistique, le choix de telle ou telle partie de la messe comme élément constitutif du sacrifice implique souvent déjà la solution de la deuxième question. A commencer par rejeter en bloc tous les systèmes qui ne se rallient pas au choix de la seule consécration, on s'expose à méconnaître et à mutiler des opinions qu'on a le droit de ne pas admettre, que peut-être même on a le devoir de rejeter, mais qu'il faut étudier objectivement.

On observera toutefois que dans la multitude et la divergence des opinions, un grand nombre d'explications présentent entre elles de réelles affinités. Il n'est donc pas impossible de les grouper par catégories. C'est ce que les théologiens ont fait de tous temps. C'est ce que nous ferons ici, nous rencontrant en cela avec le catalogue très complet que M. Lepin a dressé dans son bel ouvrage, *L'idée du sacrifice de la messe*, Paris, 1926. Pour quelques théologiens, dont il nous a paru utile de rapporter l'avis, nous avons comblé les rares lacunes que présente ce travail; mais plus souvent nous avons cru devoir passer sous silence des noms aujourd'hui parfaitement oubliés et sans intérêt réel.

I. Principes directifs adoptés pour la classification des opinions. II. Première conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un acte représentatif du sacrifice de la croix (col. 1145). III. Deuxième conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un changement apporté dans la matière offerte ou dans la victime (col. 1168). IV. Troisième conception générale : la messe, sacrifice en raison de l'oblation, faite à l'autel, du sacrifice passé de Jésus-Christ (col. 1192). V. Critique des systèmes et essai de synthèse théologique (col. 1246). VI. Efficacité du sacrifice eucharistique (col. 1289).

I. PRINCIPES DE CLASSIFICATION DES OPINIONS. — D'une manière générale, la théologie catholique postérieure au concile de Trente accepte la formule de saint Thomas relative au sacrifice. Le Docteur angélique, on le sait, distingue le sacrifice de la simple oblation : *Sacrificium proprie dicitur quando circa res Deo oblatas, aliquid fit... Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 3, ad 3um. Les termes dont se sert saint Thomas pour exprimer la différence spécifique (sacrifice) par rapport au genre (oblation) sont vagues à dessein : *circa res Deo oblatas* ALIQUID *fit*. Cette imprécision permet une grande liberté.

Quelques auteurs se contentent de reprendre les termes du Docteur angélique, sans y rien ajouter. En ce qui concerne le sacrifice eucharistique, cet *aliquid* pourrait n'être et n'est, en réalité, qu'un rite expressif symbolique, représentatif, mystique. D'autres entendent cet *aliquid circa res* d'une *immutation réelle*, affectant la matière offerte. L'initiateur de cette précision théologique paraît être Ruard Tapper († 1559), qui écrit : *Sacrificium proprie dictum... fit quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate vel nova dispositione. Explicatio articulorum...* a. 16, dans *Opera*, Cologne, 1582, t. II, p. 233. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 731-732. Cette idée d'immutation réelle, accentuée dans le sens de la destruction de la victime par Gaspard Casal, lequel invoque l'autorité de la *Somme*, IIIa, q. XLVIII, a. 8; par Jean Hessels et par François Torrès, entre désormais dans la définition classique du sacrifice et reçoit la consécration des plus grands théologiens de l'époque : Suarez, Bellarmin, Vasquez, Grégoire de Valencia, P. Ledesma. Ce dernier auteur donne même la définition de Bellarmin comme reflétant la doctrine commune. Voici cette définition, qui est comme le type classique sur lequel se modèlent les autres : *Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens* RITU MYSTICO *consecratur et* TRANSMUTATUR. Le rite « mystique », loin d'être exclusif d'une transmutation physique, la suppose et l'implique. *De missa*, l. V, c. II, dans *Opera*, éd. Vivès, Paris, 1872, t. IV. p. 300.

Le grand nombre des théologiens accepte, dans la définition du sacrifice, l'idée d'une transmutation, voire d'une destruction de la victime. Mais beaucoup, pour ne pas dire la plupart, se refusent à appliquer à l'adorable victime de l'autel le concept de transmutation, d'immolation, de destruction *réelles*. Ils ne retiennent, dans leur explication, qu'une immolation mystique, représentative de l'immolation sanglante de la croix. Et par là, ils rejoignent en vérité les théologiens interprétant le terme *aliquid circa res oblatas* dans le sens d'une simple action mystique autour de la chose offerte. Nous sommes donc en face de deux grands courants : le premier se refuse à admettre, dans le sacrifice eucharistique, une immutation réelle ou physique de la victime; le second veut trouver, soit dans la matière du sacrifice, soit dans la victime elle-même, un changement réel, une immutation, une sorte de destruction s'ajoutant à l'immolation mystique pour constituer l'action proprement sacrificielle. Toutefois immolation purement mystique, immutation mystique doublée d'une sorte d'immutation réelle, ces deux tendances retiennent encore l'élément immolation réalisée à l'autel même comme le constitutif du sacrifice de la messe. En regard de ce concept du sacrifice-immolation, et sans doute en raison des difficultés qu'on y trouve et des objections qu'il soulève, un certain nombre de théologiens proposent une autre explication, fondée sur le concept du *sacrifice-oblation*, dans lequel l'immolation mystique de l'autel, pure représentation sensible du sacrifice de la croix, joue le rôle de simple condition; l'essence du sacrifice résidant dans l'oblation elle-même que Jésus a faite depuis son incarnation de sa vie, de sa mort, et de ses mérites.

Encore que ces courants et tendances ne sauraient présenter — on le verra par la suite — des explications adéquatement distinctes de l'essence du sacrifice de la messe, et qu'on ne puisse retenir d'une façon exclusive aucun d'entre eux, ils constituent un mode de classification commode, auquel, pour plus de clarté, il convient de s'arrêter.

II. — Première conception générale : la messe, sacrifice en raison d'un acte représentatif du sacrifice de la croix. — *I. Formules encore générales.* — 1° *Rite de la fraction.* — Melchior Cano († 1560) reconnaît que la consécration appartient essentiellement au sacrifice eucharistique. Seule, en effet, elle réalise la chose offerte à Dieu. L'oblation qui suit (*Unde et memores*) est également indispensable, car tout sacrifice implique l'offrande. Mais, puisque d'après saint Thomas, à l'offrande doit s'ajouter, pour constituer le sacrifice une certaine action (*aliquid*) exercée à l'égard des choses offertes, il faut chercher en quoi consiste cette action : *Ejus verba non obscura sunt*, écrit Cano, *sacrificium proprie dici cum circa res oblatas aliquid fit. Quam rem illo etiam confirmat, ut quum panis frangitur et comeditur.* L'exemple apporté par saint Thomas, « le pain qu'on rompt et qu'on mange », suggère à Cano la solution suivante : le rite accompli par le prêtre après le *Pater*, lorsqu'il rompt l'hostie consacrée et en détache une parcelle qu'il mélange au précieux sang paraît bien représenter le corps du Christ brisé sur la croix. La fraction est donc le rite symbolique, spécifiquement constitutif du sacrifice. Sans doute, la consécration et l'oblation sont nécessaires au sacrifice eucharistique... Bien plus, la communion elle-même achève de perfectionner ce sacrifice, moins parce qu'elle détruit la victime que parce qu'elle est, surtout en ce qui concerne l'espèce du vin, représentative du sang répandu au Calvaire. Aussi, la « consomption » des espèces constitue-t-elle l'achèvement du sacrifice. Seule, cependant, la fraction de l'hostie constitue le rite mystique qui ajoute le caractère sacrificiel à l'oblation du corps et du sang du Christ à la messe. *De locis*, l. XII, c. xiii.

Prise dans son intégrité, la théorie de Melchior Cano lui est restée personnelle. La place qu'il accorde à la fraction de l'hostie dans le sacrifice n'est plus agréée par aucun théologien moderne. Estius et Grégoire de Valencia feront mention de la fraction comme d'un élément sacrificiel à la messe; mais ils ne le considéreront pas comme acte distinct de la consécration.

2° *Rite de la communion.* — Dominique Soto († 1560) abandonne la considération de la fraction. Le sacrifice de la messe étant, avant tout, l'offrande de Jésus-Christ à son Père, suppose comme fondement la présence réelle par la consécration et implique l'oblation du corps et du sang consacrés. Mais consécration et oblation ne suffisent pas. L'*aliquid circa res oblatas* n'existe pas encore. Retenant, lui aussi, l'un des exemples proposés par saint Thomas : « pain béni, rompu et *mangé* », D. Soto insiste sur la manducation. La communion lui paraît constituer l'élément proprement sacrificiel de la messe; seule, en effet, elle réalise parfaitement la représentation de l'immolation du Christ. *In IVum Sent.*, dist. VIII, q. ii, a. 1.

Qu'on remarque le point de vue exact de Soto. Nous entendrons, certes, d'autres théologiens placer dans la communion, soit l'essence, soit une partie essentielle du sacrifice eucharistique. Mais l'identification de leur opinion avec celle de Soto n'est pas possible. Ces autres théologiens — tel, par exemple, Bellarmin — considèrent la communion comme un acte tendant de soi à la destruction de la victime. Soto considère simplement la communion comme un rite représentatif de la passion et de la mort du Sauveur sur la croix et, à ce titre, apportant à l'oblation de la messe, un caractère spécifiquement sacrificiel.

D'après M. Lepin, on trouve un écho de l'opinion de Soto dans les *Méditations* du P. Louis du Pont († 1624) : « En ce sacrement, Jésus-Christ luy-mesme *représente sa mort et sépulture, quand il est mangé et divisé avec les dents et quand il est avalé dans l'estomach*, en souvenir de ce qu'il fut haché et deschiré des dents de ses persécuteurs et engloutiz de la mort qui le rangea dans le tombeau. » *Méditations des mystères de nostre saincte foy*, Paris, 1610, part. VI, médit. xli, 3e point, t. ii, p. 652. On rencontre des pensées analogues chez le P. Coton, *Institution catholique*, Paris, 1610, c. l, t. ii, p. 1233. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 351.

3° *Rite de la double consécration.* — Quelles que soient leurs préférences pour les systèmes particuliers, la plupart des théologiens catholiques considèrent la double consécration comme l'acte essentiel du sacrifice eucharistique. Nous étudierons le développement de cette doctrine, d'abord chez ceux qui, fidèles à la conception traditionnelle des anciens scolastiques ne voient dans le sacrifice eucharistique qu'une représentation du sacrifice du Calvaire, immolant mystiquement Jésus-Christ. En général, ces théologiens restent fidèles à l'explication de Cajétan, voir col. 1109, et se contentent de la développer ou de l'interpréter. Mais les interprétations accusent souvent des divergences accentuées et donnent naissance à des systèmes différents. Relevons ici ceux qui, les premiers d'ailleurs selon l'ordre chronologique, se tiennent encore dans des généralités et n'accusent pas encore de système bien déterminé. Disons qu'ils proposent, comme raison du sacrifice eucharistique, *la séparation sacramentelle du corps et du sang, symbolisant la mort réelle du Christ sur la croix.*

1. Salmeron († 1586) définit le sacrifice : *Actio mystica, a Deo instituta, et per ejus sacerdotem ministrata, rem sensibilem Deo soli sacrum faciens, atque ei offerens, ad fructus... percipiendos. Comment. in evang. histor...*, Madrid, 1601, tract. xxix. Pour lui, la consécration seule réalise l'action mystique, constitutive du sacrifice. En effet, dès l'instant que le pain et le vin sont consacrés, le Christ existe sur l'autel à titre de victime, *eo ipso quod fit consecratio, Christus immolatitio modo* (remarquons l'expression empruntée à Cajétan) *ibi existit.* Et voici la solution du problème : « Le sacrifice de l'autel, en soi, ne consiste pas dans le changement qui donne au Christ le mode d'être sacramentel, mais dans ce fait que le Christ s'y trouve à la façon d'une victime immolée, non pas simplement dans sa présence sacramentelle, mais dans cette présence sacramentellement divisée par la différence des espèces. Le Christ est immolé, parce qu'il existe sous des espèces différentes... Dans la consécration est réalisée l'action mystique qui sacrifie le Christ véritablement... Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que la mort réelle de la victime intervienne dans tout sacrifice : le Christ s'offre présentement dans le ciel et il s'est offert pendant toute sa vie mortelle, et cela *citra mortem*... Mais, même en admettant que la mort de la victime soit de l'essence du sacrifice, elle ne manque pas dans l'eucharistie, puisqu'elle s'est produite antérieurement, à la croix... Certains théologiens résolvent la difficulté en disant que, par la force des paroles, la consécration sépare le corps du sang, et que la mort devrait s'ensuivre, si la loi de concomitance naturelle ne s'y opposait. (Salmeron, fait ici allusion à l'explication fournie au concile de Trente par Cuesta, évêque de Léon, voir col. 1124.) Mais cette réponse n'ajoute rien de nouveau à ce qu'on a déjà répondu : la séparation n'est qu'apparente et représentative. Ce qu'il faudrait plutôt dire, c'est que la mort d'une victime vivante et animée, offerte à Dieu sous son espèce propre, doit être effective et réelle pour qu'existe le sacrifice; mais il n'en est plus de même « quand la victime immolée est offerte sous une espèce d'emprunt, *sub aliena specie*, inanimée et dépourvue de vie, comme le Christ l'est sous l'espèce du pain, et surtout si la victime offerte sous l'espèce d'emprunt, ne peut être capable d'immolation réelle

et de mort. Ainsi en est-il, en effet, du Christ toujours immortel... » *Ibid.*, tract. XXXI.

2. Salmeron interprète largement la pensée de saint Thomas touchant l'action sacrificielle : *aliquid circa res oblatas.* D'autres auteurs tiennent pour la nécessité d'une immutation réelle et physique, qui cependant, en ce qui concerne la messe, adoptent la thèse de l'immolation purement représentative dans la séparation sacramentelle.

Pierre de Ledesma, O. P. († 1616), présente la définition de Bellarmin comme le reflet de la doctrine communément admise. Et cependant, il recourt à l'immolation figurative, résultant de la double consécration. Il rappelle d'abord que « l'hostie consacrée est offerte, avec une certaine immutation, par le prêtre... et que plusieurs autres rites sacrés sont exercés autour des espèces eucharistiques ». Mais, quand il s'agit de rendre raison de l'élément proprement sacrificiel, il ne parle pas d'autre manière que Salmeron. « Le Christ s'est offert à son Père sur la croix d'une façon douloureuse et sanglante. Sur l'autel, il s'offre, non pas en souffrant réellement, mais d'une façon non sanglante. Son sang n'est pas réellement séparé de son corps, sinon par mode de représentation et de signe, marquant (par la séparation sacramentelle) la séparation réelle qui s'est effectuée à la croix entre le corps et le sang. » *Theologia moralis*, Cologne, 1630, *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, c. XVII.

3. C'est encore dans le même sens que Guillaume Allen († 1594) développe son explication. Ce théologien définit le sacrifice : *Exhibitio seu oblatio alicujus rei sensibilis per aliquam ejus rei confectionem, conversionem aut mutationem, ipsi Deo, ad naturæ tributum persolvendum, in agnitionem supremi in nos dominii summique beneficii, facta. Opus aureum : de sacramentis in genere, de eucharistiæ sacramento, de sacrificio eucharistiæ*, Douai, 1693, l. II, tit. I, c. I, p. 508. Mais, lorsqu'il doit appliquer la notion du sacrifice à la messe, il en parle comme Ledesma, comme Salmeron. Il conçoit, non une immutation physique de la victime, mais une simple immolation sacramentelle, rappelant le *modum immolatitium* de Cajétan. Dans la consécration seule se trouve toute l'essence du sacrifice. Allen avait écrit au c. XIII, p. 554, cette phrase significative : *In eorum duorum, hoc est carnis et sanguinis separatione... consistit vis hujus mysterii, ut in eo solo cernatur dominicæ passionis repræsentatio.* Ainsi donc, « ce n'est que sacramentellement que les parties de l'humanité de Jésus, corps et sang, sont séparées et, à l'instar d'un corps mort, peuvent être mangées, portées, touchées, rompues, répandues ». Id., *ibid.*

4. Jacques de Bay († 1618) propose, lui aussi, sa définition du sacrifice. *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum legitime institutum divinæ excellentiæ et reverentiæ.* Ou bien encore : *Oblatio externa, per rei alicujus sensibilis immutationem, immediate Deo in ejus supremi dominii nostræque subjectionis professionem, facta. De ven. eucharistiæ sacram. et sacrif.*, Paris, 1626, l. III, c. II. La messe est un sacrifice parce que « le Christ impassible y daigne souffrir et être immolé derechef d'une manière sacramentelle et non sanglante, en tant que son corps est placé par Dieu sur l'autel, vraiment et réellement, mais séparément, sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin, et que son sang, par une consécration distincte, est placé sous l'espèce du vin. Car cette séparation du corps et du sang sous des espèces propres à la nourriture, et au breuvage constitue une oblation vraie et réelle du Christ et un renouvellement non sanglant de la passion. » *Ibid.*, c. XV. Il y a donc ici figure d'immolation réelle : *Vi verborum consecrationis ipse Christus exhibetur incruento ritu dissectus, mactatus, et ad cibum potumque idoneus, ac proinde incruente immolatus...* En somme, malgré l'allusion à la destruction de la victime (destruction toute figurative dans la théorie de Bay), nous sommes encore en face de l'explication de Salmeron ; sous les espèces d'emprunt, l'immolation de la victime ne saurait être que mystique et figurative.

5. Estius († 1613) demeure dans le même sillage, tout au moins dans son *Commentaire sur les Sentences* et dans celui sur la *Première Épître aux Corinthiens.* Il définit le sacrifice : *Oblatio rei externa in agnitionem divinæ majestatis summique dominii, certo ritu, cum ipsius rei immutatione facta. In IVum Sent.*, disp. XXII, § 12, Douai, 1616, p. 167. Bien que l'immutation de la chose offerte entre dans la notion qu'il retient du sacrifice, il adopte, en ce qui concerne la messe, l'interprétation large du texte de saint Thomas : *aliquid circa res oblatas.* « L'offrande du Christ à la messe sous les espèces du pain et du vin doit être appelée sacrifice, *à cause de certaines actions qui sont faites à son égard*, et dont la première et la principale est la consécration. » Pourquoi la consécration est-elle l'élément principal du sacrifice? Parce que, répond Estius, « par la consécration nous obtenons la représentation du Christ sur la croix, en tant que le corps et le sang sont consacrés séparément, ou même l'un sans l'autre. » Remarquons en passant l'hypothèse du sacrifice réalisé dans la consécration sous une seule espèce.

Sur ce point particulier il s'explique nettement dans le commentaire sur I Cor., XI, 26 : « Bien que la représentation de la mort du Seigneur soit plus expressive dans les deux espèces sacramentelles séparées, elle existe d'une façon suffisante, si l'espèce du pain est présentée sans l'espèce du vin ; le corps du Seigneur y apparaît en effet exsangue, et, en cela, réside assez clairement une représentation de la mort du Calvaire. » Dans le commentaire du ℣. 24, il admet que la fraction soit aussi, *conjointement avec la consécration*, une représentation du sacrifice sanglant et, partant, qu'elle constitue un élément secondaire, mais réel, du sacrifice. Cf. *In IVum Sent., loc. cit.*

Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, Estius semble rapporter l'action du Christ dans l'eucharistie au sacrifice éternel qu'il offre dans le ciel. Voir plus loin, col. 1194.

6. Il faut passer rapidement sur un certain nombre de théologiens et d'auteurs spirituels qui s'en tiennent à l'affirmation générale de la représentation sacramentelle du sacrifice sanglant. Citons, d'après M. Lepin, *op. cit.*, p. 450 sq. : Denys Petau, S. J. († 1682), *Theologica dogmata, De incarnatione Verbi*, Bar-le-Duc, 1867, l. XII, c. XII, n. 3, 6 ; c. XIV, n. 5, 14-15 ; François de Harley, archevêque de Rouen († 1653), *La manière de bien entendre la messe de paroisse*, Paris, 1685, p. 162 ; P. Laymann, S. J. († 1664), *Theologia moralis*, Lyon, 1703, l. V, tract. V, c. I, n. 1 ; Louis Mairat, S. J. († 1664), *Disputationes in Sum. S. Thomæ*, Paris, 1633, disp. XXXVI, sect. IV.

Mais il faut faire une place à part, en raison de sa haute valeur théologique, à Jean de Saint-Thomas, O. P. († 1644), qui clôt dignement la série des auteurs qui s'en tiennent encore à la formule générale de l'immolation mystique constituée par la séparation sacramentelle du corps et du sang. C'est dans son *Cursus theologicus*, au commentaire de la IIIa, q. LXXXIII, disp. XXXII, à la fin de l'a. 2, n. 40, que ce théologien expose *in qua actione consistit sacrificium eucharistiæ in quantum sacrificium.* Après avoir rapporté diverses opinions, qu'il critique, il prend position et opte pour la consécration seule. « Je dis que la raison essentielle du sacrifice consiste dans la consécration considérée non absolument, mais en tant qu'elle sépare sacra-

mentellement et mystiquement le sang d'avec le corps. C'est pourquoi le sacrifice requiert essentiellement la consécration sous les deux espèces. (Remarquons ici l'opinion de la nécessité de la double consécration.) Les autres actions, et surtout la communion, peuvent appartenir à l'essence du sacrifice subsidiairement ou indirectement, *de connotato et in obliquo*, ou tout au moins à l'intégrité du sacrifice, parce que cette participation et communion à la victime est voulue comme une conséquence du sacrifice eucharistique. » Et quelle est la raison formelle du sacrifice dans la consécration? Et pourquoi la consécration seule appartient-elle à l'essence du sacrifice? C'est : « parce que ce sacrifice est le même que le sacrifice de la croix, seule la manière de l'offrir est différente, comme l'enseigne le concile de Trente. Il faut donc que ce sacrifice soit accompli par le prêtre tenant la place de la personne même du Christ, de telle sorte que le Christ soit le prêtre principal, et que les prêtres soient simplement ses ministres et ses causes instrumentales. Donc, cette action constituera le sacrifice, dans laquelle se rencontreront les deux conditions suivantes : tout d'abord, cette action devra d'une façon parfaite et expresse représenter l'effusion du sang du Christ, effusion sanglante sur la croix, sacramentelle et mystique dans la séparation sacramentelle; ensuite, elle devra essentiellement être faite au nom du Christ. Or, ces conditions ne sont réalisées dans aucune autre action que dans la consécration, considérée comme on a dit... »

II. THÉORIES PARTICULIÈRES. — 1° *Théorie dite de Vasquez : La consécration représentative de l'immolation réelle du Calvaire et sacrifice relatif.* — 1. Vasquez, S. J. († 1604), est bien dans la ligne doctrinale qu'on vient de tracer.

S'il accepte la définition des *recentiores* (c'est-à-dire Bellarmin et Suarez), son originalité consiste d'abord à déclarer nettement que cette définition ne saurait être appliquée au sacrifice eucharistique. Dans l'eucharistie, en effet, aucune immutation réelle. La communion n'est ni de l'essence, ni partie essentielle ou même intégrale du sacrifice. Nous n'avons pas à suivre ici Vasquez dans sa polémique, souvent fort juste, contre les thèses adverses : retenons qu'après avoir critiqué Suarez (lequel, dans sa définition du sacrifice, accueille l'idée d'une immutation réelle et, *sui non memor*, dans l'explication du sacrifice de la messe, déclare que cette immutation n'est nullement requise), Vasquez maintient que l'immutation ou même la destruction réelle est requise dans tout sacrifice, en tant que le sacrifice a pour but de signifier la toute-puissance de Dieu, auteur de la vie et de la mort, arbitre souverain de l'existence ou de la non-existence des êtres. *In III^{am} part. Sum. S. Thomæ*, Lyon, 1631, disp. CCXX, c. II, n. 15; c. III, n. 18-24. Bien plus, le sacrifice matériellement considéré consiste, non dans l'offrande de la matière soumise à l'immutation, mais dans l'*acte* même de l'immutation; formellement, le sacrifice ne sera que la marque de notre reconnaissance du souverain domaine de Dieu donnée par l'immutation de la chose offerte, *nota existens in re qua profitemur Deum auctorem vitæ et mortis. Ibid.*, n. 25.

Et cependant, comme ses devanciers, Vasquez confesse que le sacrifice eucharistique fait exception au principe de l'immutation réelle; à la messe, le Christ demeure inchangé. Pourquoi cette exception? C'est ici que Vasquez apporte une explication nouvelle qui fait l'originalité de sa thèse. Il distingue deux sortes de sacrifices : « le sacrifice *absolu*, qui n'est pas commémoratif d'un autre, et le sacrifice *relatif* ou *commémoratif*, dont le seul exemple que nous ayons est, d'ailleurs, le sacrifice de l'autel. Et, bien qu'en ce sacrifice ne se produise aucune immutation de la chose offerte, on y trouve cependant la signification essentielle au sacrifice, la marque, le signe, *nota existens in re*, de notre reconnaissance de la toute-puissance divine, tout comme dans le sacrifice absolu, et ainsi au sacrifice relatif convient formellement le caractère sacrificiel, aussi bien qu'au sacrifice sanglant et absolu. » *Ibid.*, n. 26.

Ce n'est pas tout. Au c. VIII, n. 66, Vasquez fait une remarque capitale : « Il faut observer, dit-il, que dans le sacrifice commémoratif qui est appelé en toute vérité et propriété sacrifice, il ne serait pas suffisant de trouver un simple signe de la mort d'une victime, si ce signe ne contenait pas réellement la victime même dont est représentée la mort. Sans la présence de cette victime, il ne serait pas possible d'affirmer que, sous la représentation de sa mort, elle *est offerte* en sacrifice, ni que le sacrifice commémoratif *est* un vrai sacrifice; il faudrait plutôt y voir un simple signe, une simple représentation du sacrifice. Il faut donc que la victime, dont est représentée la mort, soit *elle-même* le signe de sa mort. Par exemple s'il fallait tenir pour vraie la doctrine hérétique qui nie la présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin, et si la substance du pain et du vin existait encore après la consécration, la messe pourrait bien représenter la mort du Christ, mais on ne saurait affirmer que le Christ y est offert réellement en sacrifice. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est qu'il y est offert d'une manière figurative, et que son immolation comme sa mort y sont simplement en image ou représentation. » Disp. CCXXII, c. VIII, n. 66. « Lors donc que nous disons que la raison formelle du sacrifice exige l'immutation de la chose offerte, il faut comprendre que cette chose est affectée d'une immutation, sinon dans le sacrifice relatif, du moins dans le sacrifice absolu. Dans le sacrifice relatif, en effet, il suffit de commémorer l'immutation survenue autrefois dans la chose offerte, de façon que ce mémorial marque vraiment la toute-puissance de Dieu sur la vie comme sur la mort. En ce qui concerne l'eucharistie, il suffira donc de commémorer la passion et la mort du Sauveur, vraiment et réellement présent sur l'autel, pour qu'il y ait véritablement immolation et sacrifice. » *Ibid.*, n. 67.

En fonction de cette théorie, Vasquez place l'essence du sacrifice « dans la seule consécration et de telle sorte qu'aucune autre action n'appartienne même à son intégrité ». C. V, n. 30. La consécration seule constitue l'essence du sacrifice, « en tant que par elle se trouve réalisée sur l'autel, par le corps et le sang du Christ consacrés, une représentation du sacrifice sanglant jadis offert sur la croix ». C. VII, n. 57. Suit l'explication traditionnelle, que nous connaissons déjà, avec l'accent mis sur la représentation de la mort du Calvaire par la séparation sacramentelle du corps et du sang. Disp. CCXXIII, c. IV, n. 37; cf. disp. CCXXII, c. IX. n. 97. Et ici Vasquez esquisse une explication que nous retrouverons poussée plus avant chez les partisans de l'immolation virtuelle : les paroles de la consécration sont la cause efficiente de la séparation figurative et du sacrifice; *elles jouent le rôle du glaive qui met à mort la victime*. Disp. CCXXII, c. IX, n. 42. A ce compte, le sacrifice n'existe que si la consécration sous les deux espèces est réalisée. C. V, n. 30.

On le voit, deux parts sont à faire dans la théorie vasquézienne; dans l'une, l'auteur ne fait que recueillir les éléments traditionnels de la représentation du sacrifice sanglant de la croix par la séparation sacramentelle du corps et du sang; dans l'autre, il introduit des éléments nouveaux en vue de résoudre la difficulté posée par l'élément sacrificiel de l'immutation

dans un sacrifice où la victime demeure sans changement. On pourra trouver plus ou moins heureuse la solution du sacrifice purement relatif, contenant la victime même du sacrifice absolu dont il est la représentation figurative; on devra reconnaître cependant que cette solution répond à une préoccupation théologique très légitime.

2. *Les disciples.* — Nous citerons brièvement quelques noms, renvoyant pour plus de détails à l'ouvrage de M. Lepin : François Véron († 1649), dans sa *Règle de la Foy catholique*, Paris, 1646 (éditée en latin dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. I), c. II, § 14; C. Roncaglia († 1737), *Universa moralis theologia*, Vienne, 1736, tract. XVIII, q. II, c. I; et, au XIXe siècle, Perrone, B. de Welte, et, dans une certaine mesure, dom Souben.

a) Le P. Perrone, S. J. († 1876), après avoir rappelé la définition commune du sacrifice, reconnaît que cette définition ne plaît pas à tous les théologiens. Personnellement, il accepte volontiers la position de Vasquez et résume ainsi sa pensée : « Nous avons déclaré que l'eucharistie est un sacrifice relatif ou commémoratif. Or, deux éléments sont requis et suffisent pour constituer la raison formelle d'un tel sacrifice : la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, la représentation de la mort de Jésus-Christ, en témoignage de la toute-puissance de Dieu, maître de la vie et de la mort. Le premier point a été prouvé contre les sacramentaires et personne, parmi nos adversaires, ne peut révoquer en doute le second; car tous les protestants non seulement concèdent, mais affirment eux-mêmes que la consécration sous un double symbole, pain et vin, faite séparément signifie la séparation réelle du corps et du sang qui s'est produite à la mort du Christ. De plus, cette représentation et, par conséquent, cette relation à l'immolation faite en la croix, étant intrinsèque à la consécration, la consécration possède intrinsèquement par elle la raison formelle d'un sacrifice véritable et propre. » *Prælect. theologicæ : de eucharistia, pars posterior*, n. 244.

b) Dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, trad. par Göschler, Paris, 1870, B. de Welte, († 1885) reprend la thèse de Vasquez. « La messe, dit-il, « n'est pas un sacrifice *absolu*, mais un sacrifice *relatif*, c'est-à-dire que dans chaque messe ce n'est pas un autre Christ qui est offert, un autre Christ qui est mis à mort et sacrifié à Dieu; c'est le même Christ qui est immolé, c'est celui-là même qui s'est un jour offert sur la croix; le mode seul du sacrifice est différent, le sacrifice est le même... D'après l'opinion des meilleurs théologiens, la *mutatio rei* n'est exigée que dans le sacrifice *absolu* et non dans le sacrifice *relatif*, comme l'est celui de la messe. Du reste, l'immolation de la victime, *mactatio victimæ*, est au moins symboliquement représentée par le changement du pain et du vin, par les doubles espèces et la double forme de la consécration. » Art. *Messe*, t. XV, p. 10, 15.

c) Dom Souben exposant les trois thèses de Vasquez, de Suarez et de De Lugo s'arrête avec complaisance sur la première, ne formulant à son endroit aucune critique et, au contraire, résumant les trois raisons pour lesquelles cette théorie lui semble acceptable : elle satisfait à la notion générale du sacrifice; elle résout de la manière la plus satisfaisante le problème de la commémoraison de la passion du Sauveur; et très naturellement elle explique ainsi pourquoi la consécration sous les deux espèces est de droit positif et sans dispense possible. Enfin, elle place l'essence du sacrifice eucharistique au moment et au seul moment où le prêtre humain cesse d'être l'interprète de l'Église et s'approprie les paroles du Sauveur. *Nouvelle théologie dogmatique*, t. VII, *Les sacrements*, I, Paris, 1907, p. 134-135.

Parmi de plus récents disciples de Vasquez, M. Lepin, p. 604-606, cite H. Lesêtre († 1914) dans son livre *La foi catholique*, Paris, 1911, c. XXIII, n. 3; le P. Lebreton, dans le *Diction. apolog. de la foi catholique*, art. *Eucharistie*, t. I, col. 1582-1583 ; Götzmann, *Das eucharistische Opfer nach der Lehre der ältern Scholastik* (catalogué, à tort semble-t-il, par M. Lamiroy parmi les disciples de Suarez), Fribourg-en-B., 1901, p. 91; Schepens, S. J., *Comment la messe est-elle un sacrifice?* dans la *Nouvelle revue théologique*, 1907, p. 491.

3. De la théorie vasquézienne, il faut rapprocher l'explication mise en relief récemment par Mgr Coghlan, *De ss. eucharistia*, Dublin, 1913, p. 466, et celle que propose le Dr Adalbert Sanda, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. II, Fribourg-en-B., 1922, § 294, n. 5 : « Le sacrifice sanglant de la croix est dit *absolu*, parce qu'il ne dépend d'aucun autre; il possède en propre sa matière éloignée et prochaine ainsi que sa forme. L'acte d'oblation, que le Christ en croix posa lui-même, avait été immédiatement, précédé de l'immolation du corps du Christ, c'est-à-dire des blessures dont la suite nécessaire et prochaine devait être la mort. Le sacrifice de la messe est dit *relatif* parce qu'il emprunte au sacrifice de la croix non seulement la victime, mais encore l'immolation, à laquelle il rapporte, d'une manière non sanglante, la victime aujourd'hui ressuscitée. Le Christ placé sous les espèces séparées devient à la messe l'expression objective de l'intention juridiquement inhérente à l'acte d'oblation, intention qui se propose de transférer au souverain domaine de Dieu le Christ lui-même, comme s'il était encore immolé sur la croix. Et cette intention appartient à l'acte sacerdotal par lequel le prêtre, énonçant la formule consécratoire, demande au nom du Christ la réalisation physique de la transsubstantiation et, partant, la réalise lui-même moralement. Elle n'appartient pas à l'acte divin qui réalise physiquement la transsubstantiation ; car l'action sacrificielle est faite, non pas par Dieu, mais par le prêtre. »

Sous ces formules contournées, l'auteur reconnaît reproduire la thèse de Vasquez, corrigée toutefois, *schol.* 1 : « L'idée vraie, sur laquelle insiste Vasquez, c'est que le sacrifice relatif ne requiert pas une nouvelle immolation de la victime. Il suffit d'une représentation de l'ancienne immolation, mais dans la victime actuellement présente. Nous ajoutons plus clairement (déclare M. Sanda) : Cette représentation a pour but d'introduire dans le Christ une relation réelle à l'état d'immolation réalisée à la croix. Et ainsi l'action sacrificielle du prêtre atteint le Christ en tant qu'immolé sur la croix et l'offre en signe du souverain domaine de Dieu sur la vie et la mort et en témoignage de notre soumission. »

2° *Théorie dite de Lessius, et de nombreux thomistes : l'immolation virtuelle.* — On reproche à la thèse de Vasquez de faire du sacrifice eucharistique une simple représentation du sacrifice de la croix. La messe ne *renouvellerait pas*, elle *rappellerait* simplement le sacrifice du Calvaire. De bons auteurs ont donc pensé que l'immolation requise pour le sacrifice de la messe devait s'expliquer différemment; ils ont voulu trouver sur l'autel même une immolation *véritable*, quoique simplement *virtuelle*.

Les théologiens partisans de cette thèse de l'immolation virtuelle se rattachent sans doute à ceux dont on vient d'exposer les sentiments; toutefois ils s'en distinguent par le sens très particulier qu'ils donnent à l'efficacité propre des paroles de la consécration relativement à l'immolation du Christ dans l'eucharistie. L'idée générale du système est celle-ci : Autant qu'il est en leur pouvoir, ces paroles : *ceci est mon corps*,

ceci est mon sang, séparément prononcées sur les espèces sacramentelles, tendraient, par leur efficacité propre, à séparer réellement le corps et le sang; c'est tout à fait accidentellement, en raison de la loi de la concomitance des parties de l'humanité de Jésus-Christ, que le corps et le sang, qui devraient être séparés, en fait ne le sont pas. On le voit : un élément nouveau intervient ici, que nous n'avions pas trouvé chez les auteurs précédents. A vrai dire cependant, l'immolation virtuelle était une doctrine déjà enseignée avant l'époque que nous étudions. Toutefois, ce n'est qu'après le concile de Trente qu'elle fut mise en relief par Lessius.

1. Lessius, S. J. († 1623), définit le sacrifice : *Oblatio externa, per legitimum ministrum soli Deo exhibita, in qua substantia aliqua sensibilis immutatur vel etiam perimitur, in protestationem divini principatus nostræque servitutis. In divum Thomam... De sacramentis et censuris*, Louvain, 1645, IIIª, q. LXXXIII, a. 1, n. 7. La destruction de la victime confère plus de perfection au sacrifice, mais il paraît suffisant que la matière offerte subisse en l'honneur de Dieu quelque immutation, par laquelle soit signifié le souverain domaine de Dieu sur toutes choses. *Ibid.* La doctrine de l'immutation réelle trouve, avec Lessius, son explication, même dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, dans les *Prælectiones de sacramentis et censuris*, la pensée de Lessius semble encore hésitante. Il oscille entre les thèses suarézienne et vasquézienne, ou plutôt il les unit, en y ajoutant certains éléments empruntés à Melchior Cano ou à Dominique Soto. A la messe, dit-il en substance, la consécration réalise le sacrifice; elle apporte, en effet, un véritable changement dans la matière offerte en la transsusbtantiant au corps et au sang, changement qui, plus que tout autre, marque le domaine souverain de Dieu. Mais la consécration est aussi l'essence du sacrifice, parce qu'elle place séparément le corps et le sang sous les espèces sacramentelles et signifie l'effusion du sang à la croix. Le premier point de vue concerne le sacrifice comme tel; le second concerne le sacrifice eucharistique en tant qu'il est représentatif du sacrifice de la croix. *Ibid.*, n. 31-32. Cf. *De jure et justitia*, Louvain, 1605, l. II, c. XXXVIII, dub. II. Mais très probablement aussi la communion appartient au sacrifice. *Ibid.*, n. 33.

Dans le traité *De perfectionibus moribusque divinis*, composé vers 1690, la pensée de Lessius évolue. Il abandonne Suarez et, retenant quelques expressions de Vasquez, dépasse ce dernier auteur dans le sens de l'immolation virtuelle. Le changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ ne retient plus son attention; il n'est plus question de la communion. La consécration y est envisagée, comme chez Vasquez, en tant qu'elle réalise la séparation sacramentelle du corps et du sang. Mais Lessius, dépasse Vasquez. Pour ce dernier, *vi verborum*, seul le corps se trouve sous l'espèce du pain, seul le sang sous l'espèce du vin. Dès lors, bien que par concomitance, le Christ soit tout entier sous l'hostie ou dans le calice, il n'en est cependant pas moins vrai que la séparation sacramentelle est une représentation de la mort de la croix, où fut réelle la séparation. Cf. Disp. CCXXIII, c. IV, n. 37. Pour Vasquez, la séparation sacramentelle est donc essentiellement *représentative*. Lessius va beaucoup plus loin et considère que *par la force des paroles, la séparation serait effective, si la loi de concomitance ne s'y opposait.* C'est *par accident* que la séparation effective n'est pas réalisée : le Christ est immolé mystiquement; il est détruit *virtuellement*. *Non obstat veritati hujus sacrificii quod non fiat reipsa separatio sanguinis a carne; quia* ID EST QUASI PER ACCIDENS *propter concomitantiam partium. Nam quantum est ex vi verborum, fit vera separatio, et sub specie panis solum ponitur corpus, non sanguis; sub specie vini solus sanguis, non corpus... De perfectionibus divinis*, l. XII, c. XIII, n. 95, 97. Les paroles de la consécration sont comme un glaive qui sépare le Christ et le réduit à l'état de victime immolée. *Ibid.*, n. 95.

2. Sylvius († 1649) pose en principe que le sacrifice requiert une immutation réelle de la chose offerte à Dieu. Comment l'immutation se retrouve-t-elle dans la consécration du pain et du vin? La réponse est assez éclectique. A l'analyser dans ses détails, on y trouverait d'abord l'explication de Suarez : « une chose profane y devient sacrée, car le pain est changé au corps du Christ; » celle de Bellarmin : « celui-ci, présent sous l'espèce d'un aliment, est ordonné à la manducation; » celle de Ruard Tapper et de Hessels : « le corps et le sang du Christ commencent d'être sacramentellement en un lieu et sous un mode d'être où il n'étaient pas auparavant. » Mais finalement notre auteur ajoute l'explication de Lessius : *Quia quantum est ex vi verborum consecrationis, corpus et sanguis sistuntur et exhibentur ut seorsum, unum ab altero, sicut in cruce separatus fuit sanguis a corpore, atque ita Christus mystice et incruente immolatur. In IIIªᵐ*, q. LXXXIII, a. 1, quæst. II, concl. 3 a. Cf. q. LXXIV, a. 1, concl. 2. Malgré les flottements de sa pensée, Sylvius paraît devoir être inscrit à l'école de Lessius. Cf. Lamiroy, *op. cit.*, p. 453, note 3.

3. Le dominicain Thomas Léonardi († 1668) admet la distinction vasquézienne du sacrifice relatif et du sacrifice absolu. Mais sur l'essence même du sacrifice de la messe, sa pensée reproduit le système de Lessius. *Brevis seu methodica refutatio totius operis Dorschæani*, Bruxelles, 1661, thèse IX. Même note, plus accentuée encore, chez le jésuite Gaspard Hurtado († 1646), qui insiste sur le point essentiel par où la thèse de l'immolation virtuelle se différencie de l'immolation mystique représentative, telle que l'a proposée Vasquez : « Par la force des paroles de la consécration, le Christ est immolé comme une victime, mais d'une façon mystique et non sanglante... La consécration est réellement une immolation mystique, non parce qu'elle représente simplement la mort sanglante du Sauveur (quoiqu'il soit vrai en fait qu'elle la représente), mais elle est dite une mise à mort mystique du Christ, parce que, sans être une immolation physique, elle existe d'une façon cachée et mystérieuse, en tant que réalisée en Jésus-Christ par la force de la signification des paroles consécratoires. » *Tractatus de sacramentis et censuris*, Anvers, 1664; *Tractatus de sacrificio missæ*, disp. I, diffic. VIII. On cite également le capucin Louis de Caspe de Saragosse († 1647), dans son *Cursus theologicus*, Lyon, 1643, tract. XXIII, disp. I, sect. II. La même thèse se retrouve encore et très expressivement chez Gabriel de Henao, S. J. († 1704), *De missæ sacrificio divino...*, Salamanque, 1658, part. I, disp. III, sect. III, n. 48. Cet auteur explique que la séparation sacramentelle est suffisante pour constituer le sacrifice, car « bien qu'elle ne soit en réalité qu'un simple changement local, la signification des paroles et l'action qui en résulte tendent à la division du corps et du sang, et, conséquemment, de l'âme d'avec le corps et le sang, sous les espèces du pain et du vin. Or, cette division causerait la mort physique et naturelle, si, en vertu de la loi de la concomitance, le sang ne devait se trouver avec le corps sous l'espèce du pain, et pareillement l'âme. »

4. Gonet, au XVIIᵉ siècle († 1681), et Billuart, au XVIIIᵉ († 1767), ont attaché leur nom à la thèse de l'immolation virtuelle.

a) Gonet, avec l'universalité des thomistes de son époque, définit expressément le sacrifice par l'idée d'immutation : *Sacrificium est oblatio rei sensibilis,*

cum illius immutatione. Manuale thomistarum, Lyon, 1680, tract. IV, *De eucharistiæ sacramento,* c. XII, § 1. Et comment se réalise, à la messe, l'immutation? Non certes par la mort réelle du Christ, mais peut-être par la communion, à coup sûr par la consécration : « L'action qui sépare le sang de la substance d'un être vivant y cause un changement et détruit cet être. Or, la consécration, en elle-même et par la vertu des paroles, sépare le sang du corps de Jésus-Christ; car, par la consécration du pain, le corps seul est rendu présent, par la force des paroles, et le sang seul par la consécration du calice; en sorte que, relativement à la consécration, ce n'est que par accident, dès qu'elle est faite, que le sang se trouve dans le corps de Jésus-Christ. Donc la consécration, autant qu'il est en elle, immole, *mactat,* Jésus-Christ sacramentellement et mystiquement, et il s'y fait une certaine effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, comme dit saint Cyrille. » *Clypeus : De eucharistiæ sacramento,* disp. XI, a. 2, n. 45; cf. *Manuale, loc. cit.,* § 2.

b) Billuart définit aussi le sacrifice par l'immutation : *De eucharistiæ sacramento,* diss. VIII, a. 1. Mais il n'est pas nécessaire que la destruction s'opère complètement; il suffit, pour qu'existe le sacrifice, que la victime offerte soit placée dans un état nouveau et amoindri, *sufficit quod res novo et deteriori modo sistatur,* reçoive un changement dans le sens de sa destruction ou de sa détérioration : *Ibid.,* ad obj. 2 et ad obj. 3. Qu'on ne se laisse pas tromper ici par des expressions qui font songer à la thèse de Bellarmin et même de De Lugo. Billuart ne conçoit pour le Christ d'autre amoindrissement et d'autre destruction que la séparation sacramentelle. Mais il entend, à la façon de Gonet, son guide préféré, cette séparation sacramentelle, *vi verborum,* dans le sens de l'immolation virtuelle. Et, pour exposer son opinion, il emploie les expressions mêmes de Gonet.

5. L'école dominicaine semble avoir accueilli, dès le XVIIe siècle, presque comme une doctrine de famille, l'opinion de l'immolation virtuelle. Citons : P. Labat († 1670), *Cursus theol.,* Toulouse, 1661, *De sacramentis,* disp. V, dub. II ; Contenson († 1674), *Theologia mentis et cordis,* Paris, 1875, l. XI, part. II, dissert. II, c. II; N. Alexandre († 1724), *Theologia...,* Paris, 1714, *De eucharist.,* l. II, a. 1; le cardinal Gotti († 1742), *Theologia scholastico-dogmatica...,* Bologne, 1727-1735, tract. VIII, q. I; Drouin († 1740), *De re sacramentaria contra perduelles hæreticos,* Venise, 1757, l. V, t. I, p. 473 sq.; et, au XIXe siècle, Monsabré qui donne une description très oratoire en même temps que très théologique du sacrifice ainsi compris. *Exposition du dogme catholique,* Carême, 1884, 70e conférence, *Le sacrifice.*

Enfin, le R. P. Hugon, soit dans ses *Tractatus dogmatici,* t. III, Paris, 1927, soit dans son livre, *La sainte eucharistie,* Paris, 4e éd., 1922, reprend et vulgarise la thèse de Gonet et de Billuart, la distinguant nettement, comme l'avait fait au XVIIe siècle Gaspard Hurtado, de la thèse de Vasquez. Pour le P. Hugon, la thèse vasquézienne de l'immolation purement représentative ne suffit pas. Comme la messe est plus qu'un sacrifice relatif, elle doit à la fois représenter la séparation, opérer la séparation *virtuellement* et appliquer les fruits de la passion. « Que la double consécration *représente* la séparation accomplie sur la croix et qu'elle *applique* les fruits du Calvaire, c'est accordé par toutes les écoles; voyons comment elle *renouvelle* et *produit virtuellement* la séparation. Nous savons, d'une part, que les paroles sacramentelles réalisent uniquement ce qu'elles signifient, et, d'autre part, que les paroles de la première consécration signifient seulement la présence du corps, et les paroles de la seconde consécration seulement la présence du sang; nous concluons que les paroles de la première consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du corps et que les paroles de la seconde consécration ne réalisent par elles-mêmes que la présence du sang; en vertu des paroles, il devrait y avoir sur l'autel le corps sans le sang, et le sang pareillement sans le corps, et le corps sans l'âme principe de vie. Donc, les paroles, par elles-mêmes, comportent la séparation, et, si la séparation n'a pas lieu, c'est qu'elle est empêchée par la loi de la concomitance... » *La sainte eucharistie,* p. 313-314. Cf. *Tractatus : De sanctissima eucharistia,* q. IX, a. 2, n. 13.

6. En dehors de l'école dominicaine, la thèse de Lessius-Gonet-Billuart est encore défendue par un certain nombre d'auteurs.

Citons, parmi ceux dont la tendance est le plus accentuée, Frassen († 1711), *Scotus academicus,* Paris, 1672-1677, t. IV : La messe est un sacrifice, parce qu'elle est l'immolation non sanglante de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette immolation « consiste, premièrement, en ce que Jésus-Christ est rendu présent dans l'eucharistie comme s'il était mort...; deuxièmement, en ce que, en vertu des paroles, le sang de Jésus-Christ est mis séparément de son corps, et que, dans le sacrifice non sanglant de la messe, il se fait une effusion mystérieuse du sang par le glaive des paroles, comme dit saint Cyrille... parce que, en vertu des paroles, le sang est placé seul sous l'espèce du vin séparé du corps, et il en serait très réellement séparé, si Jésus-Christ, dans son état d'immortalité, n'était incapable de souffrir et de mourir. » *Appendix de sacrificio missæ,* p. 599-602.

On pourrait allonger cette liste de quelques noms, notamment de ceux de Huygens de Louvain († 1702), *Conferentiæ...* part. II, Louvain, 1690, *De eucharistia,* c. II, n. 1; de Gervais Pizzurne de Gênes, *Cursus theologicus,* Milan, 1682, part. IV, q. XXIII, concl. VI; de Habert († 1718), *Compendium theologiæ dogmaticæ et moralis...,* Venise, 1770, *tract. de eucharistia,* q. III. Mais, pour montrer combien la thèse de Lessius était alors communément admise, il suffira de citer l'autorité de deux catéchismes, celui d'Aix, publié par M. de Brancas, en 1738, et celui de Mâcon, publié par M. Moreau, en 1755. Le premier explique que l'immolation de l'autel est représentative de la séparation réelle qui fut faite sur la croix, « en ce que par la consécration séparément faite du corps de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin, Jésus-Christ est rendu présent sur nos autels, comme dans un état de mort, pour être immolé; en sorte *qu'en vertu des paroles de la consécration prononcées par les prêtres, le corps seul de Jésus-Christ se trouverait sous l'espèce du pain, et son sang seul sous l'espèce du vin, si Jésus-Christ pouvait encore mourir réellement...* » Le second, pour caractériser l'immolation de l'autel, emploie les expressions : *immolation vraie, mais commencée;* et il les explique ainsi : « Le corps et le sang de Jésus-Christ devant se trouver séparés par la force des consécrations séparées, s'il n'y avait une autre vertu, ces deux consécrations ont de leur part toute la vertu de l'immolation et en ont tout l'effet requis pour le sacrifice, qui est de témoigner par le glaive auquel la victime est soumise, le pouvoir et le domaine de Dieu sur la vie de toutes créatures. » Au XIXe siècle, parmi les disciples de Lessius, M. Lepin, *op. cit.,* p. 602, range Wilmers, S. J., *Précis de la doctrine catholique,* Tours, 1896, p. 389, et E.-P. Bourceau, *La messe, étude doctrinale, historique et liturgique Paris,* 1912, p. 18,

3e *Théorie de la séparation sacramentelle, plaçant le Christ sous une apparence externe de mort et réalisant ainsi par l'immolation mystique, la signification symbolique propre au sacrifice.* — Trois nuances parti

culières distinguent cette théorie des précédentes. D'abord, la séparation sacramentelle n'est pas seulement un symbole de la mort passée du Christ; elle place *actuellement* le Christ sous une apparence externe de mort, et, de ce chef, cette explication ajoute quelque chose à la thèse de Salmeron et de Jean de Saint-Thomas. Ensuite, l'action qui place ainsi le Christ sous une apparence externe de mort, réalise *actuellement* en lui l'immolation mystique, laquelle ne peut être entendue d'une simple représentation de l'immolation réelle de la croix, mais constitue le sacrifice offert sur l'autel, et, de ce chef, cette explication précise et complète celle de Vasquez. Enfin, si les paroles de la consécration, par leur force propre, séparent sacramentellement le sang du corps et réalisent ainsi dans le Christ-hostie l'*habitum externum mortis*, elles n'iraient point cependant, par elles-mêmes, jusqu'à la séparation effective du sang et du corps, et, de ce chef, cette explication reste en deçà de la thèse de l'immolation virtuelle.

Les défenseurs de ce système insistent moins d'ailleurs, en exposant la notion du sacrifice, sur la nécessité de l'immolation d'une victime, que sur la *signification symbolique du sacrifice extérieur par rapport au sacrifice intérieur;* par là, ils atténuent, dans la théologie du sacrifice de la messe, l'apparente contradiction qu'on ne manque pas de relever chez ceux qui, adoptant la définition de Bellarmin ou quelque autre définition similaire, proclament à la messe l'existence d'une immolation purement représentative ou mystique. En regard de cette thèse, nos manuels citent habituellement trois ou quatre noms d'auteurs contemporains, Billot, Tanquerey, Labauche, Gihr, Van Noort. En réalité, nous sommes ici en face d'une doctrine très traditionnelle, dont, immédiatement après le concile de Trente, Salmeron avait recueilli presque tous les éléments. Autant et plus peut-être que la thèse de l'immolation virtuelle, cette explication pourrait revendiquer le patronage de saint Thomas.

Au XVIIe siècle, deux théologiens ont contribué à maintenir en honneur cette explication que les opinions différentes risquaient d'éclipser et de faire oublier. En Italie, Pasqualigo; en France, Bossuet.

1. Zacharie Pasqualigo, théatin de Vérone († 1664), établit tout d'abord que le sacrifice « est un signe sensible destiné à manifester le sacrifice intérieur par lequel nous nous offrons à Dieu en victimes ». Et le sacrifice intérieur consiste en ce que l'homme se donne tout entier à Dieu, de qui il tient tout et au service duquel il doit se dévouer. Ce sacrifice intérieur a donc pour objet l'excellence de la fin dernière, vers laquelle tout doit être dirigé en signe de l'hommage dû à Dieu; et le sacrifice extérieur signifie cette excellence et manifeste, de la part de l'homme, le pieux sentiment de se donner tout à Dieu. *De sacrificio novæ legis*, Lyon, 1662, tract. I, q. VI, n. 7, 8. Pris *en soi*, indépendamment de l'institution positive qui en détermine les éléments, le sacrifice ne requiert donc pas la destruction de la victime. On pourrait le définir: *Cultus sensibilis expressivus totalis dependentiæ et subjectionis practico modo respectu Dei. Ibid.*, q. XIV, n. 3. Mais, en vertu de l'institution qui en détermine les éléments, le sacrifice implique une certaine immutation destructive de la chose offerte. *Ibid.*, n. 7. L'institution du sacrifice de la messe requiert cette immutation destructive. En quoi consistera donc ici l'élément sacrificiel? Notre auteur ne s'écarte ici de Vasquez et de Lessius que dans la mesure où cela est nécessaire pour établir sa thèse : « Disons que l'immutation ou destruction de la victime au sacrifice de la messe existe en ce que, par la force des paroles, il se fait une certaine séparation du sang d'avec le corps. En effet, par la force des paroles, sous l'espèce du pain se trouve uniquement le corps du Christ, et les autres parties de l'humanité du Sauveur n'y sont que par concomitance... Ainsi donc, par la force des paroles et, conséquemment, en vertu de leur action consécratoire et sanctifiante, le Christ est présenté comme mort, dans la séparation de son sang et de son corps. » *Ibid.*, q. LXIII, n. 1. Pasqualigo rattache cette doctrine à Vasquez et à Lessius; et de ce dernier il rappelle la thèse de l'immolation virtuelle. Mais il propose ensuite son explication personnelle : *Licet sufficeret... repræsentatio destructionis factæ in cruce* (thèse de Vasquez), *intervenit etiam realis destructio, in qua fundatur repræsentativa; nempe destructio secundum modum essendi sub speciebus.* Ne croyons pas cependant à un nouveau mode d'être affectant intrinsèquement le Christ. *Nam cum sub una existat ratione corporis, et sub alia ratione sanguinis, fit quædam destructio ratione modi essendi, nam per ipsum sanguis habet modum essendi seorsim a corpore et corpus seorsim a sanguine, qui quidem realis est, et convenit corpori et sanguini secundum esse replicatum ex vi actionis realis physicæ.* Ce mode d'être nouveau est donc la séparation sacramentelle, physiquement réalisée par la consécration : *Hinc per hunc modum essendi, exhibetur Christus per modum mortui sub speciebus... Hæc autem exhibitio sufficit ad protestandum totum id quod protestari posset realis destructio, nempe totalem submissionem respectu Dei et recognitionem supremæ majestatis et alia hujusmodi.* Cette protestation de soumission et de dépendance absolue à l'égard de la divine majesté, ce n'est pas seulement l'Église qui la fait par son sacrifice, c'est encore, c'est surtout Jésus-Christ, prêtre principal, qui s'offre et s'immole en sacrifice sur l'autel.

Le grand mérite de Pasqualigo a donc été de réduire la nécessité et le mode de l'immolation, à ce qui est rigoureusement exigé par la signification symbolique du sacrifice extérieur. Ce point de vue sera à retenir pour préciser la portée exacte des affirmations analogues que nous recueillerons plus loin chez les théologiens de l'école dite française, sous le patronage desquels on place la thèse du sacrifice-oblation.

2. Bossuet tient la même doctrine que Pasqualigo. Sans doute, quelques-unes de ses expressions feraient songer à l'immolation virtuelle; mais, en réalité, il admet dans la consécration une immolation mystique consistant dans la séparation sacramentelle qui revêt Jésus-hostie d'une apparence, d'un état extérieur de mort.

a) Tout le texte de la célèbre *Exposition de la doctrine de l'Église catholique* sur le sacrifice de la messe, est à citer :

Étant une fois convaincus que les paroles toutes puissantes du Fils de Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec raison qu'elles eurent leur effet dans la cène aussitôt qu'elles furent prononcées; et, par une suite nécessaire, nous reconnaissons la présence réelle avant la manducation. Ces choses étant supposées, le sacrifice que nous reconnaissons dans l'eucharistie n'a plus aucune difficulté particulière.

Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère, qui ne laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre. La première est la consécration, par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang, et la seconde est la manducation, par laquelle on y participe.

Dans la consécration, le corps et le sang sont *mystiquement séparés*, parce que Jésus-Christ a dit expressément : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang :* ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, *revêtu des signes qui représentent sa mort;* c'est ce qu'opère la consécration ; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renou-

velle et perpétue en quelque sorte la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice. On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu et ne l'oblige à nous regarder d'un œil propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, *ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même, sous les signes de cette mort*, par laquelle il a été apaisé.

Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre, que *Jésus-Christ se présente et paraît pour nous devant la face de Dieu*, Hebr., XI, 24. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table *en cette figure de mort* intercède pour nous et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Église. *C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'eucharistie ;* c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons propitiatoire.

Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la foi présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état, nous le présentons à Dieu, comme notre unique victime et notre unique propitiateur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande et, en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine en lui et par lui comme des hosties vivantes. *Exposition*, n. 14, *Œuvres*, édit. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. VIII, p. 639.

Encore que dans les formules oratoires dont Bossuet enveloppe ailleurs l'exposé de la même doctrine, voir *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 17, t. IX, p. 332, on croirait retrouver quelque concession faite à l'explication de Bellarmin, il faut néanmoins tenir que Bossuet n'a pas fait d'éclectisme. Il rejette d'ailleurs expressément la thèse bellarminienne dans la *Lettre IX au ministre Ferri*, t. IX, p. 400. Tout le monde connaît le magnifique passage des *Méditations sur l'évangile*, *La cène*, I[re] partie, 57[e] jour, où Bossuet condense sa pensée. « Pour imprimer sur ce Jésus qui ne meurt plus le caractère de la mort qu'il a véritablement soufferte, la parole vient qui met le corps d'un côté, le sang de l'autre, et chacun sous des signes différents. Le voilà donc revêtu du caractère de sa mort, ce Jésus autrefois notre victime par l'effusion de son sang, et encore aujourd'hui victime d'une manière nouvelle par la séparation mystique de ce sang d'avec ce corps. » T. III, p. 354. On trouvera la même doctrine dans l'*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 8, et surtout n. 17, où l'auteur touche de plus près à l'exposé du dogme. « Ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps, et le vin au sang avec une image de séparation et une espèce (apparence) de mort... D'où il résulte que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous cette figure de mort, puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant les cicatrices de ses plaies. Je ne prétends pas nier par là que l'oblation ne soit aussi expliquée par d'autres actions du sacrifice... (élévation, fraction de l'hostie) : surtout la consomption du sang présente à l'esprit une idée de sacrifice... C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, *très réel par la présence de la victime actuellement revêtue des signes de mort, mais mystique et spirituelle...*, où le glaive c'est la parole, où la mort ne se rencontre qu'en mystère... » *Œuvres*, t. IX, p. 332.

b) La doctrine de Bossuet a été, au XVIII[e] siècle et de nos jours, mal interprétée. Il convient d'insister ici sur son véritable sens.

a. Premièrement, Bossuet affirme, sans aucun doute possible, avec toute la théologie catholique, que l'immolation mystique de la messe est l'image très expressive de l'immolation réelle du Calvaire. Mais il affirme également que cette immolation n'est pas simplement une image; car elle suppose la présence actuelle de Jésus sous l'hostie et sous le vin, et elle place *actuellement* Jésus sous des signes de mort. Ainsi donc, les termes : *le Fils de Dieu revêtu des signes qui représentent sa mort ; le Fils de Dieu sous les signes de cette mort; Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure* ou *avec ces signes de mort...* ne doivent pas s'entendre de la simple séparation *des espèces sacramentelles*, séparation qui représenterait d'une manière vive et efficace la mort violente soufferte au Calvaire, et ferait paraître Jésus devant Dieu, en état, en figure sous des signes de mort : c'est le *corps*, c'est le *sang*, mystiquement séparés, qui portent *en eux* l'image de la mort endurée sur la croix.

b. Deuxièmement, en plaçant « l'essence du sacrifice dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous une figure de mort », Bossuet n'entend pas nier que l'essence du sacrifice soit primordialement dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang : « L'essence de l'oblation, dit M. Lepin commentant Bossuet, est, non précisément dans l'acte de séparation mystique du corps et du sang, mais *dans la présence même de Jésus Christ en personne sous cette figure de mort.* » *L'idée du sacrifice*, p. 509. On met ainsi dans la pensée de Bossuet une opposition que contredit le contexte, puisque quelques lignes plus haut, l'illustre évêque a écrit cette phrase significative : « Et vous voyez que... *ce sacrifice est dans les paroles par lesquelles le pain est changé au corps et le vin au sang* avec une image de séparation et une espèce de mort. » Et si quelque doute pouvait encore subsister sur la vraie pensée de Bossuet, il suffirait de se reporter à d'autres passages parallèles de ses œuvres polémiques contre les protestants : « Jésus-Christ a fait consister ce sacrifice de l'eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang*, renouvelant mystiquement par des paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang, et encore que ce corps et ce sang, une fois séparés, dussent être éternellement réunis dans sa résurrection..., il a voulu néanmoins que cette séparation faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. *C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'eucharistie.* » *Traité de la communion sous les deux espèces*, II[e] partie, n. 2. Et qu'on n'objecte pas qu'il s'agit de l'état où se trouve Jésus, non de l'action qui le place en cet état. Car, dans l'*Explication*, Bossuet identifie expressément « cette *immolation* », « cette *consécration* », « ce *sacrifice* », *qui est dans les paroles*, etc., et au n. 20, il dit explicitement de la cène qu'il s'agit de l'*action*, où Jésus-Christ « mettant son corps d'un côté et son sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de sépulture ». Et enfin, pour dissiper les derniers scrupules, il suffira de citer ce passage de la lettre IX au ministre Ferri, t. IX, p. 400 : « L'essence du sacrifice consiste précisément dans la consécration, *c'est-à-dire dans l'action par laquelle* le ministre, ou plutôt Jésus-Christ même, rend son corps et son sang présents, etc. »

c. Troisièmement, il n'est pas exact d'identifier, dans la pensée de Bossuet, « présence réelle » et « sacri-

fice », de façon à établir une sorte d'équation constante entre ces deux choses. Sans doute, Bossuet insiste sur la présence eucharistique, comme sur le pivot de toute la discussion relative au sacrifice. Mais, s'il parle ainsi, c'est que la présence réelle *par la transsubstantiation et telle que l'enseigne l'Église catholique*, est le fondement, le principe *d'où suit* le sacrifice. Voir *Exposition*, n. 14. Tout le contexte indique bien que l'oblation *présuppose* la présence. Le sacrifice « est une suite de la réalité », explique Bossuet lui-même. *Fragment IV en réponse aux écrits faits contre le livre de l'Exposition. Œuvres*, t. VIII, p. 711. « La doctrine de la présence réelle *infère* celle du sacrifice. » *Réflexions sur l'écrit de Molanus*, t. IX, p. 504. « Le sacrifice n'est qu'une *suite nécessaire* et une *explication naturelle* » de la doctrine de la présence réelle. *Exposition*, n. 16, t. VIII, p. 633. Et la raison est que la présence réelle, selon l'institution du Christ, n'est réalisée que par la séparation sacramentelle du corps et du sang, par voie de transsubstantiation.

d. Quatrièmement, quand Bossuet déclare qu' « il y a sacrifice véritable, parce que Jésus-Christ en personne s'offre à son Père sous les signes de son immolation passée », il n'exclut pas l'immolation actuelle de Jésus par le prêtre visible : « dans l'oblation que nous faisons du corps de Jésus-Christ, c'est lui-même qui s'offre ». *Explication...*, n. 11, p. 329. Et cette oblation est impliquée dans la consécration. Par les paroles de la consécration, en effet, « non seulement Jésus se met lui-même sur la sainte table, mais encore il se met revêtu des signes représentatifs de sa mort... Jésus-Christ présent y *renouvelle* la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix et l'y perpétue en quelque sorte... C'est pour cela que nous disons que Jésus-Christ *s'offre*... Il ne faut pas discuter du mot. Si l'on entend par *offrir* l'oblation qui se fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus ne s'offre plus. Mais il s'offre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance. » *Explication de différents points de controverse*, t. IX, p. 387.

En bref, oblation-immolation réelle et sanglante à la croix; oblation-immolation actuelle mais mystique, à l'autel, la seconde n'impliquant pas l'insuffisance de la première, mais continuant l'intercession et la propitiation du Calvaire. Cf. *Exposition...* n. 15, t. VIII, p. 631; *Fragments, IV, De l'eucharistie*, n. 17, id., p. 713, et surtout *Explication de la messe*, n. 25, t. IX, p. 338, où Bossuet explique par la prophétie de Malachie le sens précis du mot oblation appliqué à l'eucharistie : *Oblation non-sanglante, présent où il n'y a pas de victime égorgée.*

c) Cette mise au point de la pensée de Bossuet nous permet d'étudier chez le même auteur le rapport de l'oblation eucharistique à l'oblation de Jésus au ciel. Dans les derniers passages auxquels nous nous sommes référé, le deuxième sens du mot « offrir » (l'oblation par la présence devant Dieu en une figure d'immolation ou de mort, sans qu'intervienne la mort réelle) est appliqué aussi bien à l'intercession toute-puissante de Jésus au ciel qu'à son immolation mystique dans l'eucharistie : « Poser devant Dieu le corps et le sang dans lesquels étaient changés le pain et le vin, c'était, en effet, les lui offrir; c'était imiter sur la terre *ce que Jésus-Christ fait dans le ciel*, lorsqu'il y paraît pour nous devant son Père, comme dit saint Paul, Hebr., VII, 25; IX, 24, 26. C'est aussi à quoi revient ce que dit saint Jean dans son Apocalypse, V, 6, lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant à la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies et des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante... Il est à peu près dans ce même état sur la sainte table, lorsqu'en vertu de la consécration, il y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. » *Explication de la messe*, n. 9, t. IX, p. 326-327.

Le rapprochement de l'intercession céleste et du sacrifice terrestre, dans la pensée de Bossuet, semble avoir une double raison d'être. D'abord, il montre aux protestants que le sacrifice eucharistique ne fait nullement tort au sacrifice de la croix : « De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu fasse tort au sacrifice de la croix, c'est ce qui ne se peut en façon quelconque... car il faudrait conclure, par la même raison, que lorsqu'*Il continue de paraître pour nous devant Dieu*, Hebr., IX, 24, il affaiblit l'oblation, *par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même*, id., 26; et que, *ne cessant d'intercéder pour nous*, VII, 25, il accuse d'indigence l'intercession qu'il a faite en mourant, *avec tant de larmes et de si grands cris*. V, 7. » *Exposition...* n. 15, p. 632. Ensuite, il nous fait entendre comment l'oblation de Jésus présent dans l'eucharistie sous des signes de mort est tout aussi efficace sur la miséricorde divine que l'intercession du Sauveur glorifié, mais encore marqué des stigmates de la passion et de l'immolation sanglante. Bien loin que l'enseignement de l'Apôtre dans l'Épître aux Hébreux sur la présence de Jésus intercédant pour nous dans le ciel, empêche la présence eucharistique et l'oblation sur l'autel, il nous sert, au contraire, à mieux comprendre l'utilité et l'efficacité de cette présence et de cette oblation terrestres. Mais l'oblation céleste de Jésus ne doit pas être conçue comme un élément du sacrifice eucharistique; le sacrifice de la messe ne saurait être dit purement et simplement le sacrifice du ciel rendu présent sur nos autels; il y a sur l'autel quelque chose, la consécration du pain et du vin au corps et au sang sous des espèces séparées, qui apporte à la messe un élément sacrificiel qui fait défaut dans l'intercession de Jésus au ciel : « Pour nous répliquer maintenant qu'on offrait Jésus-Christ comme étant au ciel, il faudrait avoir oublié ce qu'on a vu tant de fois, que ce qu'on offrait, *on le formait sur l'autel des dons qu'on y apportait, c'est-à-dire du pain et du vin.* » *Explication de la messe*, n. 9, p. 327. C'est pourquoi il n'y a pas ombre de difficulté à dire que ce sacrifice est un sacrifice de pain et de vin, parce qu'il se fait de l'un et de l'autre. Id., n. 13. — Il faut donc tenir fermement que Bossuet envisage que le sacrifice de la messe est l'oblation du corps et du sang du Christ, actuellement rendus présents sur l'autel par la consécration du pain et du vin, et mystiquement séparés sous les espèces sacramentelles, Jésus-Christ étant revêtu, par cette séparation mystique, des signes de mort représentant son immolation sanglante au Calvaire et réalisant présentement son immolation mystique sur l'autel.

d) Un dernier point de doctrine catholique est mis en relief d'une façon saisissante par l'évêque de Meaux : c'est l'union de l'Église à son chef dans le sacrifice. L'Église offre avec Jésus-prêtre; l'Église s'offre avec Jésus-victime. *Explication*, n. 3, 36, 37.

Sans doute, dans l'oblation du corps et du sang du Sauveur, c'est toujours Jésus-Christ l'offrant principal :

Dans ce sacrifice, Jésus-Christ est le véritable sacrificateur, qui s'offre encore lui-même..., étant l'instituteur de cette oblation, c'est en son nom et par son autorité qu'on la continue. Id., n. 11, p. 329. Mais l'Église qui, au nom et par le pouvoir que lui confère le Christ, « offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite, offre

encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, *ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même.* Le prêtre commence le premier, et à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation ; c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration. Autrefois dans l'ancienne loi, on mettait la main sur la victime (Lev., I, 4; III; VIII, 14, 15, etc.), en signe qu'on s'y unissait et qu'on se dévouait à Dieu avec elle ; c'est ce que témoigne le prêtre en mettant les mains sur les dons qu'il va consacrer. Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : *Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude et de toute votre famille*, où nous apprenons, non seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux. L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offert à l'autel, confirme cette vérité. Car outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme une chose qu'on tient de lui, et qu'on veut lui rendre, les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit... Quoique cette cérémonie d'offrir en particulier son pain et son vin ne subsiste plus, le fond en est immuable : et nous devons entendre que ce sacrifice doit en effet être offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux tous que le prêtre y assiste. Mais lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Église, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. *Ainsi l'Église fait elle-même une partie de son sacrifice, de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection toute entière qu'il ne soit offert par des saints.* Id., n. 36, p. 346-347.

Dans ce développement, on retrouve bien, poussé jusque dans ses conséquences dernières, l'exposé de la doctrine du symbolisme qui s'attache au sacrifice extérieur par rapport au sacrifice intérieur; doctrine que nous avons signalée comme caractéristique de la thèse dont Bossuet est un des plus illustres représentants.

3. Bossuet n'a pas fait école; son influence est néanmoins sérieuse sur plusieurs théologiens du XVIIIe siècle notamment sur Tournely et Collet, qui se réfèrent expressément à son autorité. Mais ces deux théologiens doivent être rattachés plutôt à l'école de De Lugo. Le jésuite Lacroix († 1714) se rapproche beaucoup de Bossuet dans son explication de la « destruction mystique » du Christ sur l'autel, la séparation sacramentelle donne au Christ un aspect de mort, *quia solum corpus sine anima et sanguine non intelligitur vivere, nec solus sanguis sine anima et corpore. Theologia moralis*, Paris, 1866, *De sacramentis*, l. VI, part. II, q. I, 2, n. 3. Même sens, même terminologie chez Ferraris († 1760), *Prompta bibliotheca*, v° *Sacrificium*, n. 43 : *In ipsa consecratione per diversas species per se et vi verborum corpus velut mortuum et sanguis velut effusus incruente repræsentatur*; cf. n. 54. On retrouve également la même doctrine (encadrée toutefois d'explications subsidiaires empruntées à d'autres systèmes) chez F. Babin, principal rédacteur des *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers* (1716), Paris, 1778, t. III, p. 243.

4. Il faut arriver à la fin du XIXe siècle pour trouver, avec le cardinal Billot, un défenseur de la doctrine de l'immolation mystique, telle que Bossuet l'avait enseignée, dans toute sa pureté, au XVIIe siècle.

a) Comme Pasqualigo, Billot élargit la définition du sacrifice. Le sacrifice, comme l'enseigne saint Thomas, est « un signe représentant symboliquement le sacrifice intérieur », par lequel nous rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû proprement et exclusivement. Cette exclusivité doit être marquée dans le signe choisi pour constituer le sacrifice. Le choix de cet élément n'est pas, d'ailleurs, laissé à l'arbitraire; il doit, en effet, présenter une ressemblance symbolique avec le sacrifice intérieur qu'il s'agit de signifier extérieurement. L'acte cultuel qui constitue le sacrifice a été fort convenablement placé dans l'immolation ou la destruction d'une victime; immolation et destruction qu'on recherche, non certes pour elles-mêmes, mais uniquement en raison de la signification symbolique qu'on y attache. Cette signification symbolique est justifiée : l'honneur souverain exclusivement dû à Dieu est parfaitement exprimé par la consomption de la victime, Dieu étant ainsi reconnu comme celui en l'honneur de qui il est juste que toute vie humaine se consume. *De sacramentis Ecclesiæ*, t. I, 6e édit., Rome, 1924, p. 580-588.

b) Le sacrifice propre de la Loi nouvelle, § 3, est le sacrifice de la messe et non le sacrifice de la croix. Le sacrifice de la croix appartient à la Loi nouvelle parce qu'il en est la source, d'où découle toute grâce propre à cette loi. Mais la mort du Christ ne peut être renouvelée et, si elle le pouvait, ce ne saurait être du fait des chrétiens. Donc, seul sur la croix, Jésus a offert le sacrifice et comme prêtre et comme victime. Si donc la religion exige un sacrifice offert au nom du peuple chrétien par l'intermédiaire des prêtres, en témoignage de notre commune servitude vis-à-vis de Dieu, il faut conclure que ce sacrifice ne peut être que le sacrifice de la messe. Si l'on considère *à qui* est offert ce sacrifice, nulle différence entre le Calvaire et l'autel, puisque c'est à Dieu qu'est adressée l'oblation. Mais si l'on considère et *le prêtre* qui offre, et *la victime* qui est offerte, on doit reconnaître que la messe diffère du sacrifice de la croix. Sans doute, à l'autel comme au Calvaire, c'est toujours Jésus-Christ qui offre et qui s'offre et, en ce qui concerne le prêtre souverain et la victime parfaite qu'est Jésus, nulle différence encore entre le Calvaire et l'autel. Mais, à la messe, l'Église corps mystique de Jésus offre le sacrifice en union avec son chef et, avec lui, se sacrifie. Avec Jésus, elle est prêtre; avec lui, elle est victime.

c) Dans la dernière édition de son ouvrage, Billot a intercalé un § 4, relatif à la *dualité du sacrifice* offert par le Christ, d'après la doctrine du concile de Trente. Il s'agit, d'une part, de la cène et, par voie de conséquence, de la messe, et, d'autre part, du Calvaire. Billot affirme que le sacrifice de l'eucharistie, tout en renouvelant d'une façon mystique l'immolation de la croix, *se distingue adéquatement* du sacrifice du Calvaire. Trois points concentrent la démonstration : *a*. — Le concile de Trente affirme qu'un seul et même sacrifice fut accompli à la cène et est accompli à la messe; de sorte que c'est à la dernière cène que, sans aucun doute possible, il faut aller chercher non seulement l'institution, mais encore la première et prototype célébration du sacrifice de la messe. *b*. — L'oblation de la cène, d'après le concile de Trente, non seulement ne peut être tenue pour une partie essentielle ou intégrale du sacrifice de la croix, mais, au contraire, on doit reconnaître qu'elle s'y oppose en tous points, *ut quæ ei per omnia opponatur*; elle s'y oppose comme le représentatif au représenté, comme le mémorial à l'objet qu'on doit perpétuellement commémorer, comme ce qui, jusqu'à la fin, se renouvellera et continuellement se reproduira, selon le précepte du Christ, à ce qui devait être une seule fois accompli, sans réitération possible. *c*. — Le concile de Trente (et cette remarque est capitale) reconnaît non pas seulement

une, mais deux immolations du Christ, l'une sanglante, sur la croix, l'autre non sanglante, dans le sacrement.

« Voilà les trois points, continue l'auteur, tirés de la doctrine du concile de Trente, qui nous permettent d'apporter à la question posée une solution... Il faut donc en inférer que le *sacrifice de la messe n'est pas le même que celui de la croix*, mais que ce sont deux sacrifices, *différents et par le nombre et par l'espèce :* le sacrifice consiste dans l'oblation; les différents modes d'oblation feront donc les sacrifices différents. Si donc on rencontre fréquemment des textes qui paraissent affirmer le contraire, il faut les entendre en ce sens que, par une métonymie assez commune, le sacrifice y est pris pour la chose sacrifiée. Mais, en prenant le sacrifice pour l'action sacrificielle même, il est clair, et au delà de l'évidence, que ne peuvent constituer un sacrifice unique, ni numériquement, ni spécifiquement, les oblations dont la raison intrinsèque se manifeste à nous comme composée d'éléments opposés entre eux d'une manière contradictoire : oblation sanglante et oblation non sanglante; immolation où intervient la mort de la victime, et immolation qui s'accomplit sans que la victime souffre quelque dommage réel; sacrifice dont la nature n'affirme qu'une fois pour toutes la possibilité, et sacrifice qui a été institué précisément pour être renouvelé sur tous les points de l'univers, par toutes les générations, et jusqu'à la fin du monde. Nous ne rejetons pas pour autant ce que d'autres ont affirmé touchant l'unité du sacrifice du Christ. Nous confessons volontiers qu'il faut admettre une certaine unité et même, en son genre, une unité extrêmement étroite. Nous ne disons point que le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe sont disparates, comme s'ils n'avaient entre eux aucune liaison intime. Loin de nous cette pensée. Mais, si nous rejetons très résolument entre eux une unité spécifique et *a fortiori* numérique, nous affirmons d'autant plus fortement une *unité d'ordre*. Cette unité d'ordre consiste en ceci : *le sacrifice de la messe suppose essentiellement le sacrifice de la croix; il offre la même victime que le sacrifice de la croix*, mais d'une façon non sanglante et sous un revêtement sacramentel qui exprime l'immolation sanglante de la croix. En conséquence, *tout entier, le sacrifice de la messe se réfère à celui de la croix*, dont il est la représentation et le mémorial perpétuel. »

d) Ces principes posés, Billot rejette l'opinion de ceux qui placent l'action sacrificielle dans la consécration en tant qu'elle serait : 1° avec certains auteurs (Tanner) la destruction de la substance du pain et de celle du vin; 2° avec Suarez, la destruction de la même substance, mais conjointement avec la production du corps et du sang du Christ; 3° avec De Lugo, la position du corps et du sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Christ lui-même en un état amoindri et diminué; 4° avec Lessius, une immolation virtuelle; 5° avec Vasquez, une simple représentation de l'immolation sanglante de la croix. Et voici finalement la solution proposée. « La messe, dans son essence, consiste dans la seule consécration des deux espèces, bien qu'à l'action consécratoire doive s'adjoindre, par la nature même des choses, la communion du célébrant; et c'est la raison pour laquelle la communion est prescrite par une loi dont il n'est pas possible d'accorder de dispense. Mais la consécration possède en soi la vraie raison du sacrifice, formellement et précisément, en tant qu'elle est une immolation non sanglante du Christ, représentative de l'immolation sanglante de la croix, cette représentation s'exprimant par la séparation sacramentelle ou mystique du corps et du sang sous les espèces distinctes du pain et du vin. » Cette séparation sacramentelle place, en effet, le Christ à l'autel *in habitu passionis et mortis quam semel... pertulit in cruce* (p. 633). C'est très exactement la position de Pasqualigo et de Bossuet. Comme Salmeron, d'ailleurs, Billot pose en principe que le sacrifice de l'eucharistie, parce qu'il est offert *in specie aliena*, ne requiert pas d'immolation sanglante.

e) Quelques mots relatifs à la communion du célébrant montrent bien que le savant théologien n'a pas omis un dernier et très important aspect du sacrifice. Les partisans du *sacrifice-oblation* insistent fréquemment sur le commerce intime que le sacrifice établit entre l'homme et Dieu. Billot rappelle que la communion doit être jointe à l'oblation sacrificielle de la messe, et cela par la nature même des choses, *quia consecratio ponit victimam sub speciebus cibi et potus, ac per hoc, ordinem dicit ad sumptionem ut ad complementum sacrosancti illius commercii quod sacrificantes habemus cum Deo*. P. 623.

5. La grande autorité de Billot a remis en honneur l'explication de Salmeron-Pasqualigo-Bossuet. Elle a conduit Gihr de l'opinion de Franzelin, que cet auteur avait primitivemnt professée à Fribourg, en 1877, à celle de l'immolation mystique, qu'il enseigna depuis ouvertement (1897), se référant directement à Pasqualigo, dont il reproduit en note deux passages expressifs. « D'une façon sacramentelle, quant aux signes extérieurs, le sang de Jésus-Christ est séparé de son corps et par conséquent répandu... Cette séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ; cette immolation mystique suffit pleinement pour exprimer, d'une manière effective et symbolique, la disposition intime du Sauveur eucharistique, prêtre et hostie, c'est-à-dire pour accomplir le véritable sacrifice. Et vraiment le sacrifice est essentiellement un signe extérieur et symbolique du sacrifice intérieur, et pour cette signification l'effusion mystique du sang sur l'autel produit le même effet que cette effusion effectuée sur la croix. Cette immolation non sanglante et sacramentelle de l'Agneau eucharistique établit un sacrifice réel de Jésus-Christ sous les espèces étrangères du sacrement. L'eucharistie est un sacrifice mystique et sacramentel, et en même temps effectif et réel : *Mystica nobis Domine prosit oblatio* (Miss. rom.). »

Gihr note ensuite comment la messe n'est pas un sacrifice purement relatif : « La double consécration peut être considérée sous deux aspects différents; c'est d'abord l'immolation mystique du Sauveur appelant sur l'autel son corps et son sang, d'où résulte un sacrifice proprement dit; c'est ensuite la représentation sensible du sacrifice du Calvaire. Une seule et même opération, la transsubstantiation des deux éléments réalise le caractère d'un sacrifice à la fois absolu et relatif, c'est-à-dire d'un sacrifice véritable en soi, mais qui, par sa nature intrinsèque, se rapporte au sacrifice de la croix et le reproduit sous nos yeux. »

Dans sa conclusion, Gihr insiste sur la part prise par Jésus-Christ dans l'immolation actuelle de la messe : « L'essence complète du sacrifice eucharistique repose donc dans l'effusion mystique du sang opérée par la transsubstantiation des deux éléments, *en tant qu'elle est l'expression réelle de la volonté de Jésus-Christ de se sacrifier actuellement, et du don de lui-même sur l'autel*, et en tant qu'elle représente et renouvelle à la fois le sacrifice sanglant de la croix. » *Le saint sacrifice de la messe*, tr. fr. de L.-Th. Moccand, Paris, 1900, t. I, p. 125-126.

Van Noort se rattache aussi à Billot, dont il proclame *verior* la solution. Toutefois, en définissant le sacrifice par la destruction réelle de la victime, Van Noort reconnaît que ce n'est là qu'une opinion plus probable, à laquelle il se rallie comme telle. Mais, parce que la fin essentielle du sacrifice est de signifier notre soumission parfaite à Dieu, la destruction réelle

n'est pas toujours requise; en soi peut suffire toute espèce de destruction, pourvu que la signification symbolique du sacrifice y soit réalisée. L'application à l'eucharistie selon l'explication de Billot devient claire et facile. Ainsi la messe est un véritable sacrifice, puisque dans la consécration le Christ-homme est immolé mystiquement, et par cette immolation mystique offert à Dieu. *Tractatus de sacramentis*, Amsterdam, 1910, t. I, n. 469-471.

Labauche se rallie purement et simplement à la thèse de Billot, qui lui paraît plus simple que les autres. *Leçons de théologie dogmatique*, t. IV, *Les sacrements*, Paris, 1918, p. 303-305.

Tanquerey rappelle que l'opinion du cardinal Billot concevant le sacrifice de la messe comme une immolation mystique était commune chez les théologiens avant les controverses protestantes; il s'y rallie pleinement, comme à l'explication plus probable. *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, Paris, 1920, t. III, n. 690. Même thèse, simplement esquissée, chez J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e édit., Paris, 1923, plus développée dans Pègues, *Commentaire littéral...*, t. XVIII, p. 415 sq.

6. Parmi les partisans de l'immolation mystique, il faut accorder une mention très spéciale à J. A. Schwane († 1891), que M. Lamiroy place à tort, semble-t-il, parmi les disciples de Vasquez, et au P. Étienne Hugueny, O. P., en raison de l'harmonie que ces deux auteurs mettent entre la définition générale du sacrifice et la définition particulière du sacrifice eucharistique.

a) « Des divers essais d'explication et des multiples commentaires des théologiens du XVIe et du XVIIe siècles, écrit Schwane, on peut inférer comme un résultat sûr que le sacrifice doit être distingué de l'oblation en général, et qu'il doit être entendu comme le don d'un bien visible, réellement existant, fait à Dieu par un rite symbolique prescrit ou approuvé par une autorité publique ou par Dieu, pour reconnaître son souverain domaine sur l'être et le non être. On a été conduit à plusieurs essais désespérés pour montrer dans la sainte messe une réelle destruction de la victime, parce qu'on la faisait entrer dans l'essence du sacrifice de la messe... On renonce donc à compter celle-ci parmi les éléments essentiels du sacrifice. Le sacrifice eucharistique est précisément un sacrifice tout particulier, et son accomplissement n'est que le renouvellement du sacrifice sanglant du Christ, représenté par la séparation sacramentelle et mystique du sang et du corps du Christ, sous les espèces séparées du pain et du vin, à l'égard desquelles les paroles de la consécration prononcées par le prêtre, de la bouche même de Notre-Seigneur, forment pour ainsi dire l'épée que le Seigneur employa d'abord lui-même, la veille de sa mort, afin d'exprimer sa plus parfaite immolation et qu'il a commandé à ses apôtres et à leurs successeurs d'employer jusqu'à la fin des temps. » *Histoire des dogmes*, tr. fr., Paris, 1904, t. VI, p. 633.

b) « Le sacrifice, déclare à son tour le P. Hugueny, est toujours un signe et n'est pas essentiellement une occasion... Ce signe doit être de lui-même expressif et non pas purement conventionnel, afin qu'il ait de quoi frapper les sens et favoriser, par cette impression sensible, le développement du sentiment d'adoration qu'il doit exprimer et éveiller; mais sa signification doit être consacrée par l'autorité religieuse, à laquelle il appartient de choisir, entre les divers signes capables d'exprimer l'adoration, celui ou ceux qui deviendront pour tous le rite central du culte public. Nous exprimons ces différents caractères essentiels du sacrifice en le définissant : *Une cérémonie symbolique naturellement et socialement expressive du culte d'adoration qui n'est dû qu'à Dieu.* »

L'application de cette définition à la messe devient facile : « Rentré en gloire après l'immolation réelle et sanglante du Calvaire, Jésus ne pouvait plus être soumis à un nouveau crucifiement, mais les hommes avaient toujours besoin d'un rite sacrificiel qu'ils pussent répéter pour redire et éveiller efficacement chaque jour en leurs âmes les sentiments de sacrifice intérieur. Ce rite sacrificiel..., c'est la messe. La victime de la messe, c'est Jésus-Christ. Son prêtre principal, c'est encore Jésus-Christ...; mais l'immolation qui constitue ce nouveau sacrifice n'est plus une immolation réelle, c'est une immolation mystique, une immolation représentative de l'immolation réelle du Calvaire, la représentation du Christ à l'état de mort, par la consécration séparée du pain en son corps et du vin en son sang. Cette immolation mystique est la seule possible, puisque le Christ est impassible; c'est la seule qui puisse constituer un rite sacrificiel avec le Christ pour victime, puisque le Christ n'étant pas visible en lui-même, mais seulement sous les apparences, l'acte sacrificiel, pour être sensible, doit s'accomplir sous les apparences ou espèces eucharistiques. Enfin, cette immolation mystique... est suffisante... *parce qu'elle est étroitement liée comme effet et comme signe à l'acte très réel d'offrande que la volonte du Christ a posé au Calvaire, et qui se renouvelle à l'autel;* suffisante aussi parce que, pour tous ceux qui croient à son institution divine et à la réalité du sacrifice du Calvaire, elle est bien un rite de par lui-même et socialement expressif de l'hommage d'adoration que nous ne devons qu'à Dieu et que nous ne pouvons lui rendre qu'en union avec notre Rédempteur. » *Critique et catholique*, Paris, 1914, t. III, p. 236-237.

III. DEUXIÈME CONCEPTION GÉNÉRALE : LA MESSE, SACRIFICE EN RAISON D'UN CHANGEMENT RÉEL APPORTÉ DANS LA MATIÈRE OFFERTE OU DANS LA VICTIME. — Pour mieux répondre aux critiques protestantes contre l'existence du sacrifice de la messe, un certain nombre de théologiens postérieurs au concile de Trente ont cru devoir ne pas s'en tenir à la conception d'un acte sacré, représentatif de l'immolation réelle du Calvaire; mais ils ont voulu, jusque dans le sacrifice eucharistique, retrouver l'élément d'immutation réelle, de destruction partielle ou totale de la victime qu'ils insèrent dans leur définition du sacrifice.

La théorie du sacrifice relatif, l'immolation mystique, l'immolation virtuelle elle-même ne suffisent point; il faut, dans la chose offerte, un changement réel qui tende à sa destruction. Mais comment concevoir en Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'adorable victime de l'autel, ce changement destructeur? Le Christ, présent sous les espèces sacramentelles, est désormais impassible et glorieux. Là se trouve donc le point difficile de la thèse, et c'est à résoudre cette difficulté que tendent les efforts des théologiens de cette école.

Sans doute, ces théologiens admettent la doctrine qu'on a exposée précédemment : la consécration est sinon l'unique élément essentiel de la messe, du moins l'élément principal de l'essence du sacrifice eucharistique. Tous reconnaissent l'existence de l'immolation mystique, non sanglante, constituée par la séparation sacramentelle du corps et du sang sous les espèces du pain et du vin. Mais, ainsi que le déclare Bellarmin, cette doctrine ne paraît pas satisfaire l'esprit au point de lui apporter un apaisement complet. Est-ce là le dernier élément du sacrifice ou faut-il pousser plus loin encore l'analyse théologique?

Deux courants se partagent cette deuxième conception générale. Certains, considérant que le Christ est impassible sous les espèces sacramentelles, refusent de le soumettre à une immutation destructive; cette

immutation affectera donc uniquement les substances du pain et du vin, soit considérées en elles-mêmes, soit considérées dans l'acte même de la transsubstantiation qui se termine par la production du corps et du sang de Jésus-Christ. D'autres chercheront à démontrer que l'existence sacramentelle apporte au corps et au sang de Jésus-Christ un changement réel, compatible avec l'impassibilité glorieuse dont le Sauveur jouit présentement.

I. PREMIER COURANT. THÈSE DE L'IMMUTATION RÉELLE AFFECTANT LE PAIN ET LE VIN. — 1° *Le changement affecte seulement la substance du pain et du vin qui disparaissent dans la transsubstantiation.* — Sous cette forme, la thèse a été présentée par de rares théologiens. Signalons au moins Tanner et Richéome.

1. Tanner, S. J. († 1632), définit d'après saint Thomas, Iª-IIæ, q. XXIII, a. 1, le sacrifice par l'immutation destructrice : *Theologia schol.*, Ingolstadt, 1627, disp. V, *De religione*, q. III, dub. I. Cette définition doit trouver son application dans l'eucharistie. Or, la chose offerte dans l'eucharistie paraît à Tanner contenir trois éléments : la substance du pain et du vin, leurs espèces ou accidents, le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire le Christ lui-même. « Le sacrifice consistera essentiellement dans l'action consécratoire, par laquelle est offert et détruit l'élément matériel de l'oblation; et cette action convient admirablement à la consécration. Par la consécration, en effet, le pain ordinaire et terrestre devient, les apparences demeurant les mêmes, le pain vivant et céleste; par elle est détruite d'une façon admirable toute la substance du pain et du vin, et cela, selon l'intention de l'Église et du célébrant, pour proclamer l'excellence et la majesté divine, dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. » Si la double consécration est nécessaire, c'est en raison, non pas de la signification qui s'attache au sacrifice, mais de la représentation de la passion que Jésus-Christ a voulu réaliser à la messe. *De ss. eucharistia et de sacrificio missæ*, disp. V, q. IX, dub. II.

2. La thèse de Richeome, S. J. († 1625), est toute différente, bien que partant d'un principe analogue. — Dans le sacrifice eucharistique, tout le changement, toute l'immolation affecte les espèces eucharistiques, mais s'étend au corps et au sang de Jésus contenus réellement sous les espèces *par une sorte de communication des idiomes.* Thèse fantaisiste au premier chef, à laquelle nul théologien sérieux n'a fait accueil, mais qu'il faut néanmoins signaler d'après le texte même de l'auteur : « La vraie essence de cette réelle immolation consiste aux espèces du pain et du vin, soubs lesquelles Jésus-Christ est contenu, et à raison desquelles il est immolé, *par la communication qu'il y a entre icelles espèces et son corps.* Et comme nous disons que Dieu a vrayement enduré, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, à cause de la communication des proprietez, entre la divinité et l'humanité, combien qu'il n'y eût que l'humanité à qui ces qualités appartinssent, de mesme nous disons icy que son corps est vrayement rompu, qu'on le voit, qu'on le touche, qu'on le mange, parce que tout cecy se faict vrayement aux espèces, qui sont un sacrement avec son corps : et parce que l'estre des espèces du pain et du vin est un estre et un estat mort, et sans âme, nous disons aussi que Jésus-Christ prend un tel estre, se donnant en viande et breuvage, qui est un estre mort. Item, parce que l'immolation emporte privation de quelque vie, Jésus-Christ aussi se despouille d'une sorte de vie visible et perceptible aux autres, sans intérêt de son immortalité... » *La saincte messe, déclarée et défendue contre les erreurs sacramentaires de nostre temps...*, Bordeaux, 1600, l. III, c. XXXV.

2° *Le changement affecte le pain et le vin, mais en tant qu'ils sont transsubstantiés au corps et au sang du Christ : Thèse dite de Suarez.* — Cette thèse, qui est généralement présentée comme celle de Suarez, a été proposée avant lui.

1. *Les précurseurs.* — *a*) Baïus († 1589), dans son *De sacrificio*, c. X, se réfère à certains théologiens qui placent le sacrifice dans l'immolation de la victime, et cherchent à la messe quelle peut être l'immutation, l'immolation possible. Et Baïus donne son avis : *Quemadmodum in sacrificio populi veteris vitulus et vivens sacrificium dicebatur, quia id erat quod occisione erat sacrificandum, et occisus, quia erat hostia jam immolatione sanctificata..., sic etiam in eucharistiæ sacramento, panis et vinum sacrificium dici possunt, tanquam illa a quibus ipsa mactatio sumit initium... Et ipsum Christi corpus et sanguis sub specie panis et vini contenta dicuntur sacrificium, tanquam res in quas fit sancta mutatio. Op. cit.*, c. X. Sur les insuffisances de cette théorie, voir M. Lepin, *op. cit.*, p. 359.

b) François Torrès (Turrianus), S. J. († 1584), professe nettement la thèse de l'immolation mystique. *Apostolicæ constitutiones*, Anvers, 1578, l. V, c. XVIII; l. VIII, c. XIV. Et cependant, fidèle à la conception de l'immutation réelle et physique dans le sacrifice, il veut, pour l'eucharistie, trouver un changement dans la matière offerte. *Cur non sit et dicatur sacrificium* MUTATIO *ista mystica* PANIS ET VINI *pro nobis facta in idem corpus quod pro nobis mortuum fuit.* L. VIII, c. XIV. Mais il n'y a encore chez Torrès qu'une simple indication : le véritable précurseur de Suarez fut

c) Mathieu van der Galen ou Galenus († 1573), auteur d'un *De ss. missæ sacrificio*, Anvers, 1574. Sa définition du sacrifice veut être précise et complète : *Sacrificium proprie esse actionem, qua hostia ita adficiatur atque immutetur ut neque ab immolatione seu mactatione, neque a crematione existat aliena; offeraturque ad suæ quidem colendissimæ majestatis, nostræ autem, hoc est mortalium sacrificantium, subjectionis, opis ejus necessariæ, gratitudinis declarandæ, ac veniæ optatæ, cum per animi votum, tum per religiosas preces et decentissimas cæremonias, sanctissimam professionem.* C. VI. De cette définition, il faut retenir que le sacrifice, même le sacrifice eucharistique, ne se peut concevoir sans un changement intrinsèque à l'hostie. Or, il est impossible de concevoir un changement dans le Christ lui-même à l'autel. Supposer ce changement possible, même par le rite simplement figuratif de la fraction, c'est s'exposer à tomber en de multiples absurdités. C. VII. Celui qui règne glorieux à la droite du Père ne peut subir le moindre changement local : inutile donc d'invoquer la thèse d'une présence nouvelle, d'un mode d'être nouveau acquis par le Christ dans l'eucharistie. D'ailleurs, supposer un changement intrinsèque en Jésus-Christ, c'est attribuer à l'eucharistie, indépendamment de la croix, une efficacité particulière, que toute la tradition rejette. Enfin, introduire quelque changement dans le Christ, c'est lui infliger un abaissement incompatible avec sa gloire.

Au sentiment de Van der Galen, écrit M. Lepin, *op. cit.*, p. 365, l'immolation constitutive du sacrifice eucharistique ne peut être cherchée que du côté de la matière première de l'oblation, le pain et le vin. Elle est à identifier avec la consécration, en tant que la consécration est acte de transsubstantiation. Le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ; voilà l'unique changement qui se laisse découvrir à l'autel. Mais il est impossible de s'en tenir là; la messe apparaîtrait comme étant purement et simplement un sacrifice de pain et de vin. Or, l'hostie véritable et proprement dite, offerte à Dieu sur l'autel, ce ne sont pas les aliments matériels; c'est, sous leurs apparences, le Christ lui-même. C'est donc, semble-t-il, sur le

Christ que doit porter directement l'acte d'immutation, s'il est proprement l'acte sacrificiel. Cette induction est cependant jugée par l'auteur contraire à la réalité des faits. » Ne pouvant se résoudre à abandonner le concept de sacrifice-immutation, Van der Galen fait appel à une donnée complémentaire : « Le sacrifice de la messe consisterait, non uniquement dans l'immutation substantielle du pain et du vin, mais aussi, et même principalement, dans ce qui *termine* cette immutation : savoir l'oblation du Christ lui-même, rendu présent sous les espèces du pain et du vin transsubstantiés, avec représentation sensible de son immolation passée, par le fait de la distinction des deux espèces. » Cf. Van der Galen, *op. cit.*, c. VII. On remarquera, présupposée à ce système, la doctrine de l'immolation mystique du Christ, par le fait de la distinction sacramentelle du corps et du sang sous les deux espèces.

2. *La thèse proprement suarézienne.* — Le véritable initiateur de la thèse est Suarez († 1617), *Commentaria in III^am^ partem D. Thomæ*, q. LXXXIII, a. 1, disp. LXXV, *De essentia sacrificii missæ*, édit. Vivès, t. XXI, p. 648 sq. A l'exposé de la question de l'essence du sacrifice de la messe, il consacre six sections, dont nous condenserons la doctrine.

a) Le Christ tout entier est-il la chose offerte dans le sacrifice de la messe (sect. I)? — On pourrait croire que l'oblation porte sur le seul pain et le seul vin, matière du sacrifice, n. 1. Mais la doctrine certaine et commune est que le Christ est la chose tout d'abord et principalement offerte en ce sacrifice, n. 6. Les paroles prononcées par le Christ à la cène suffisent à elles seules à prouver la vérité de cette assertion. Mais le Christ est offert à la messe, non sous son apparence propre, n. 7, mais sous les espèces sacramentelles, n. 8. C'est ici que Suarez commence à développer son explication. Le Christ existant sous les espèces sacramentelles est la chose offerte à la messe, comme le *terme* du sacrifice, non comme la *matière* présupposée au sacrifice. C'est la consécration qui constitue le sacrifice; or, le Christ n'est présent sous les espèces sacramentelles qu'en vertu de la consécration. Les espèces font donc intrinsèquement partie de la chose offerte dans ce sacrifice. La victime doit être visible. Or, le Christ n'est visible que par les espèces, n. 9. Enfin, le pain et le vin sont offerts comme la matière du sacrifice et quant à leur substance et quant à leurs accidents, la substance, matière disparaissant, les accidents, matière demeurant après la consécration. Ne faut-il pas d'ailleurs dans tout sacrifice une matière qui reçoive quelque changement de l'action sacrificielle? n. 11.

b) Suarez étudie ensuite (sect. II), *par quelle action Notre-Seigneur a accompli le sacrifice à la dernière cène.* — Il en compte six : oblation du pain et du vin, consécration du corps et du sang, distribution du corps et du sang à ses apôtres, oblation à Dieu du corps et du sang, fraction et *commixtio*, enfin, communion du prêtre lui-même.

c) De toutes ces actions, on peut se demander (sect. III), si l'oblation qui précède et si celle qui suit la consécration, si la fraction, si la distribution de l'eucharistie appartiennent à l'essence du sacrifice. Et la réponse est négative.

d) Suarez en arrive (sect. IV) a établir la doctrine commune : la consécration appartient essentiellement au sacrifice. De multiples raisons obligent à l'admettre, tirées de la volonté du Christ, lequel institua le sacrifice en consacrant le pain et le vin et en imposant à ses disciples le précepte de renouveler cette consécration en mémoire de lui; et cette raison *ex natura rei* est confirmée par ce fait que la consécration est la représentation la plus expressive de la passion du Christ, *dum corpus et sanguis ex vi verborum separata consecrantur;* — du sacerdoce de la nouvelle Loi, dont le principal pouvoir concerne précisément la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ; cf. Conc. Trident., sess. XXIII, can. 1;— du témoignage unanime des Pères; de la nature même de la consécration, acte sacré par excellence, et bien propre à constituer le sacrifice; du prêtre principal qui est à la messe le Christ; de la comparaison avec les autres rites de la messe : si la consécration n'appartenait pas à l'essence de la messe, quel autre rite constituerait donc le sacrifice essentiellement? La communion *seule* ne saurait être l'essence du sacrifice, car il deviendrait impossible de distinguer le sacrifice du sacrement; — enfin si l'action sacrificielle était indépendante de la consécration, et si la consécration n'était que prérequise à l'action sacrificielle sans lui appartenir intrinsèquement, on pourrait à la rigueur séparer l'un de l'autre; or, cette séparation n'est pas même concevable : la messe des présanctifiés n'est pas un véritable sacrifice.

e) Du moins la communion appartient-elle à l'essence du sacrifice (sect. V)? — Suarez se prononce nettement : *Sola consecratio est sufficiens et de se apta, ut possit imponi, ut in ea tota essentia alicujus sacrificii consistat.* Et cette réponse lui paraît très certaine : « La consécration fournit un fondement suffisant à toute la signification tant mystique que morale requise pour le sacrifice. » Et de plus, « on peut y trouver une reconnaissance suffisante du culte souverain dû à Dieu, comme à l'auteur de toutes choses. » L'explication de cette deuxième raison touche de très près au système particulier de Suarez : « Par cette action, dit-il, il se produit une immutation de choses, admirable et surnaturelle, et cette immutation a pour fin d'offrir à Dieu, et mieux, de rendre présente sur l'autel en son honneur, une chose très noble et particulièrement agréable pour lui, c'est-à-dire le Christ lui-même, Homme-Dieu », n. 4. Mais il faut admettre que la consécration est faite en vue de la communion, qui complète ainsi le sacrifice. En conséquence, la participation du prêtre à l'oblation, est très probablement de droit divin, n. 16.

Dans cette sect. V, Suarez revient sur l'assertion qui spécifie sa thèse et y insiste à plusieurs reprises. Parmi les raisons qu'on apporte pour comprendre dans l'essence du sacrifice la communion elle-même, on dit qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime soit livrée à la destruction ou tout au moins à une mutation. Donc, la communion semblerait requise, dans le sacrifice eucharistique, pour atteindre ce but. Et Suarez répond que « seule la consécration suffit à l'immutation requise dans le sacrifice. Mais comment? On peut répondre en premier lieu qu'à la messe se produit le changement réel de toute la substance du pain et du vin. Mais ce n'est pas dire assez. D'une part, en effet, la principale chose offerte n'est pas le pain, mais le Christ; d'autre part, le pain lui-même n'est pas complètement détruit par ce changement puisque les espèces demeurent; ainsi l'holocauste ne paraît pas entièrement consumé. Enfin, le changement qui affecte le pain et le vin n'est pas sensible, alors que l'immolation de la victime dans le sacrifice extérieur doit être sensible. Aussi d'autres donnent-ils une solution différente. Dans l'eucharistie, disent-ils, il ne se produit aucune immutation réelle; on y trouve une immolation mystique, en tant que, par la force des paroles, le corps et le sang sont consacrés séparément représentant ainsi la mort sanglante du Christ, laquelle fut un véritable holocauste; or, l'immolation mystique n'est pas une immutation réelle, une destruction de la victime, mais seulement un signe, une représentation de la réelle destruction »,

n. 2. La véritable explication a déjà été donnée, et Suarez la reprend, n. 6.

Dans notre sacrifice, réalisé par une action surnaturelle et divine, bien que la substance du pain et du vin soit détruite, cependant ce qui est principalement voulu, c'est l' « effection », et pour ainsi dire, la « présentation » du corps et du sang du Christ sur l'autel et en l'honneur de Dieu. Aussi la chose offerte en ce sacrifice est-elle principalement et surtout le Christ lui-même, terme de l'action sacrificielle. Il n'est pas nécessaire que la matière soumise au changement soit toujours la chose offerte, quand le terme de l'action sacrificielle est recherché principalement et en vertu même de l'action sacrificielle, et dans l'intention de celui qui offre le sacrifice; surtout lorsque ce terme est en soi plus digne et plus apte à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, n. 6.

Sans doute, l'immutation n'atteint pas le Christ lui-même, mais ici l'action productrice du corps et du sang du Christ, par rapport à l'objet du sacrifice, joue avantageusement le rôle de la destruction dans les autres sacrifices. L'objet du sacrifice n'est-il pas avant tout de manifester la soumission et l'amour de l'homme à l'égard de la majesté de la bonté divine; la destruction, la combustion de la victime n'étaient qu'un moyen propre à atteindre ce but, n. 8.

f) En dernier lieu (sect. VI), Suarez examine *si la consécration d'une seule espèce serait suffisante pour constituer le sacrifice, ou si les deux consécrations sont requises.* — Après avoir rappelé les diverses solutions, Suarez donne son avis. Jésus-Christ aurait pu certes instituer une consécration sans l'autre; en fait, il a voulu les deux consécrations. Leur union est-elle, d'après l'institution du Christ, requise pour qu'existe le sacrifice? Suarez répond : La consécration est un sacrifice en tant qu'elle comporte une destruction mystique et, par la force des paroles, la séparation du corps et du sang. Tout cela est requis pour l'essence du sacrifice; il semble donc que le corps ne puisse être consacré séparément du sang, n. 6. Donc, pour que ce mystère soit absolument et simplement un sacrifice véritable, tel que Jésus-Christ l'a institué, la double consécration est essentiellement requise, n. 7. Et, comme troisième conclusion, Suarez en revient à sa thèse sur l'essence du sacrifice : l'action essentielle de ce sacrifice inclut dans la consécration, en tant qu'elle contient la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, ces deux termes : 1° la destruction du pain et du vin dans leur substance, et 2° la présence du Christ sous les espèces sacramentelles, qui, tous deux, appartiennent à l'essence du sacrifice, n. 12.

3. *L'école de Suarez.* — *a)* A la fin du XVIe siècle, le cardinal Tolet, S. J. († 1596), présente de réelles affinités avec Suarez. Dans sa définition du sacrifice, il se préoccupe de traduire exactement la pensée de saint Thomas : le sacrifice, dit-il, est la présentation *exhibitio*, d'une chose sensible en l'honneur de Dieu, *propter Deum*. Trois éléments le constituent : la chose sensible; un certain changement affectant cette chose, en vue de rendre honneur à Dieu : destruction, bénédiction ou tout autre acte accompli sur la victime; enfin l'oblation de cette victime à Dieu. Si aucun changement n'affecte la chose offerte, il n'y a plus sacrifice, mais simple oblation. *In IIIam part.*, q. LXXXIII, controv. I. En ce qui concerne la messe, la consécration des deux espèces forme le sacrifice entier et parfait, tout au moins dans son essence. Il n'y manque, en effet, rien de ce qui est requis pour le sacrifice : la chose sensible est ici le pain et le vin; il y a changement dans cette chose, la transsubstantiation; enfin ce changement est opéré en l'honneur de Dieu, parce que mémorial de la passion du Sauveur. La consécration sous une seule espèce ne constituerait pas le sacrifice parfait de l'eucharistie. *Ibid.*, controv. V.

b) Becanus († 1624), ou, de son nom flamand, Van der Beeck, part aussi de la notion du sacrifice-immutation : *De essentia sacrificii est ut res oblata aut destruatur totaliter aut immutetur :* « Le sacrifice de la messe ne contient pas seulement une immolation mystique; il faut l'envisager aussi comme conversion réelle du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. La raison en est que ce sacrifice est réel; donc il requiert une réelle action sacrificatoire, laquelle ne peut consister dans un simple signe ou une simple représentation. La raison de sacrifice à la messe est donc dans la consécration en tant que telle et qu'elle est représentative de la mort et de la passion du Christ. » *Summa theol. schol. : de sacramentis*, Lyon, 1655, part. III, tract. II, c. XXV, q. II, n. 17.

c) Bon nombre de théologiens présentent des explications analogues : le carme François de Bonne-Espérance († 1677), *Commentarii tres in universam theologiam scholasticam*, Anvers, 1662, tract. VI : *De sacramentis*, disp. IX, dub. III, resol. 5, n. 53 : *Consecratio habet rationem sacrificii præcise sub ratione conversionis, sive prout est destructiva substantiæ panis et vini, ac corporis Christi sub speciebus panis et sanguinis sub speciebus vini constitutiva.* Il admet pleinement la nécessité d'une immutation, mais avec cette restriction pour l'eucharistie, qu'elle ne se rapporte pas à l'hostie principale, mais à une matière annexe. Même thèse chez J.-B. du Hamel († 1706), *Theologiæ clericorum seminariis accommodata summarium*, Paris, 1694, dissert. ult., c. I; chez Jean Wiggers, S. J. († 1639), *Comment. in IIIam : De sacramentis*, Louvain, 1640, q. LXXXV, dub. I (on retrouve jusqu'à la terminologie de Suarez : *Immutatio victimæ... non destructiva... sed productiva*); chez le théatin Quarto († 1655), *Rubricæ missalis romani commentariis illustratæ... cum appendice quæstionum de sacrificio missæ*, Rome, 1674, appendix, q. I; chez Gilles de Coninck, S. J. († 1633), *Comment. et disput. in universam doctrinam D. Thomæ, De sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, t. I, q. LXXXIII, a. 1, dub. I et V. Sur ces auteurs, voir Lepin, *op. cit.*, p. 442-445.

Il semble qu'on puisse rapprocher également de Suarez, au XVIIe siècle, le scotiste Antoine Hicquey, O. M. (†1641), qui s'exprime ainsi : « La raison du sacrifice consiste essentiellement dans la consécration même... Le sacrifice exige l'immutation de la chose offerte. Or, dans l'eucharistie, l'immutation se produit doublement parce que les substances du pain et du vin cessent d'exister par la consécration et sont changées au corps et au sang du Christ; ensuite parce que le Christ acquiert l'existence sacramentelle sous les espèces. » La communion, plus probablement, fait partie intégrante du sacrifice. *In IVum Sent.*, dist. XIII, q. IV, n. 75, 88.

d) A la fin du XVIIe siècle et pendant tout le XVIIIe, la doctrine de Suarez subit une véritable éclipse; il faut arriver jusqu'au XIXe siècle pour la retrouver rajeunie et complétée, sous la plume de Scheeben († 1888), *Mysterien des Christentums*, 3e édit., Fribourg-en-B., 1912, § 72, et *Handbuch der kath. Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1873, 1887, t. III. De la doctrine de Suarez, Scheeben conserve les traits caractéristiques. Sa définition du sacrifice comporte l'immutation qui n'est pas nécessairement une destruction. Dans le sacrifice eucharistique, l'immutation c'est la transsubstantiation elle-même du pain au corps, du vin au sang, considérée non comme la destruction du pain et du vin, mais comme le changement de ces substances en une substance surnaturelle, infiniment plus digne, l'humanité sainte de Jésus-Christ, qui est la chose vraiment offerte à Dieu.

A cette idée toute suarézienne sont adjointes deux autres considérations. L'une concerne le sacrifice céleste, en relation étroite, tout comme l'eucharistie, avec le sacrifice de la croix. Le sacrifice céleste continue virtuellement celui du Calvaire : « La victime immolée et devenue par son immolation même l'objet de la complaisance et de la jouissance de Dieu, se présente sans cesse comme sous le coup de son immolation récente, et toujours avec le même mérite et la même vertu qu'elle tient de son immolation. » § 1496. L'autre considération (que nous avons déjà trouvée spécialement développée par Bossuet et Billot), concerne l'union de l'Église à Jésus-Christ dans l'offrande faite de la victime à Dieu. A dire vrai, le don offert à Dieu est moins l'humanité du Christ, déjà agréée, que l'Église, corps mystique représenté par les dons matériels du pain et du vin et unie à l'offrande du Christ. Scheeben insiste sur la signification que présente à cet égard l'eucharistie. *Die Mysterien...*, p. 448.

e) Le système de Suarez a encore été substantiellement repris par Paul Schanz, *Lehre von den hl. Sacramenten der Kirche*, Fribourg-en-B., 1893, p. 479 sq. Comme pour Scheeben, l'immutation que comporte le sacrifice n'est pas nécessairement, pour Schanz, une destruction : cette idée de destruction, « exagération de l'idée d'immolation sacrificielle » a été introduite, depuis le concile de Trente, sous l'influence des discussions antiréformistes. On est bien plus d'accord avec l'Écriture et la Tradition antérieure à la fin du XVIe siècle, si, au lieu de l'idée de destruction, on s'en tient à une idée d'immutation au sens plus large, et si l'on met en relief le but du sacrifice, qui est l'union à Dieu. Schanz définit le sacrifice : l'offrande d'un présent sensible par un ministre légitime, au moyen d'un changement de la chose offerte, dans un but de reconnaissance de la majesté divine, d'expiation et d'union avec Dieu. P. 479. Voir aussi le *Kirchenlexicon*, art. *Opfer*, t. IX, col. 1895.

4. *En marge de Suarez : Arriaga.* — Il faut faire une place à part à Rodrigue de Arriaga, S. J. († 1667), dont la thèse a plus d'une connexité avec celle de Suarez, bien qu'elle s'en écarte sous plusieurs aspects. Tout d'abord Arriaga ne conçoit pas l'immutation physique comme appartenant à l'essence du sacrifice : une simple immutation *morale* de la chose offerte suffit. *Disputat. theol. in IIIam part.*, Lyon, 1669, disp. XLIX, sect. III. « Dans mon opinion, on explique facilement comment le Christ est sacrifié à la consécration. Il est offert à Dieu le Père en signe public du domaine divin sur notre vie et sur notre mort. Et il ajoute à la simple offrande la *production physique* du corps du Christ placé localement sous les espèces sacramentelles. Par là est produite une sanctification morale du Christ lui-même et de ce tout offert, formé du Christ et des espèces sacramentelles, ce tout appartenant au sacrifice, en tant que victime, puisque la victime et le sacrifice doivent être chose immédiatement ou tout au moins médiatement sensible. » Disp. L, sect. V, subs. 4.

Adam Burghaber, S. J. († 1678), se réfère à Arriaga, *Theologia polemica...*, Fribourg-en-Suisse, 1673, part. II, controv. LXXIII, *De sacrificio missæ*, part. I, n. 2.

II. DEUXIÈME COURANT. THÈSE DE L'IMMUTATION RÉELLE AFFECTANT JÉSUS-CHRIST LUI-MÊME. — Ici encore, deux tendances générales : L'une, à laquelle Bellarmin a attaché son patronage, cherche l'immutation réelle dans la consécration, en tant qu'elle prépare la communion, et dans la communion elle-même qui consomme la destruction réelle de Jésus eucharistié. L'autre, à laquelle De Lugo a attaché son nom, cherche, de plus, un amoindrissement réel de la personne même de Notre-Seigneur. Mais ces deux tendances se retrouvent rarement pures de tout alliage chez les autres théologiens, qui y apportent des nuances assez variées.

1° *Le sacrifice consiste essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle prépare la victime et même dans la communion qui la détruit et la consume : Thèse dite de Bellarmin.* — Cette thèse se rencontre déjà en quelques théologiens antérieurs à Bellarmin.

1. *Avant Bellarmin.* — Nous avons dit plus haut, voir col. 1145, pourquoi Cano ne saurait être attaché à cette école, dont le véritable fondateur est Bellarmin. Cependant il faut reconnaître que, tout aussitôt après le concile de Trente, quelques théologiens, convaincus que le sacrifice comporte une immutation réelle exercée sur la chose offerte, ont voulu trouver dans la consécration une immolation réelle du Christ. Timidement sur ce point, Hessels, dont la théorie se résume plutôt dans l'oblation, voir plus loin, col. 1193, esquisse une explication sur la manière dont le Christ reçoit, dans la consécration, un véritable changement : *Per consecrationem non tantum panis et vini substantia (etsi imperceptibiliter) transmutatur, sed et corpus Domini alium quemdam subsistendi modum accipit, quem prius non habebat : nempe quod jam sub forma panis subsistat.* A quoi correspond ce nouveau mode d'existence sous l'espèce sacramentelle, Hessels ne le précise pas.

2. *Thèse de Bellarmin.* — La question controversée avec les protestants est celle-ci : La messe est-elle un vrai sacrifice?

A l'encontre des définitions larges du sacrifice, le cardinal Bellarmin († 1621), dans ses *Controversiæ de missa*, l. V, *Opera*, Paris, 1870, t. I, p. 296 sq., rappelle que « dans l'usage de l'Écriture, tout sacrifice est une oblation, mais toute oblation n'est pas un sacrifice; en effet, en plus de l'oblation il faut le changement, la consommation de la chose offerte, c. II. On connaît la célèbre définition du sacrifice, laissée par Bellarmin : *Oblatio externa facta soli Deo, qua, ad agnitionem humanæ infirmitatis et professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur.* Le point capital est que l'oblation sacrificielle transforme l'objet offert, cet objet devant être détruit, c'est-à-dire tellement changé qu'il cesse d'être ce qu'il était auparavant, c. III. Ce concept du sacrifice, pleinement réalisé dans la mort du Christ sur la croix, se vérifie-t-il à la messe? La réponse à cette question et aux objections des protestants fournit à Bellarmin l'occasion d'exposer sa théorie sur l'essence du sacrifice de la messe :

« Parmi les diverses actions dont se compose le rite eucharistique, l'oblation du pain et du vin qui précède la consécration, l'oblation qui suit la consécration, la fraction de l'hostie sont nécessaires à l'intégrité du sacrifice; elles ne sont point de son essence. » Deux actions seulement sont de l'essence du sacrifice eucharistique, la consécration et la communion du prêtre. Le cardinal rejette l'opinion de ceux qui voient dans la seule consécration tous les éléments d'un sacrifice; ces théologiens admettent une immolation virtuelle, parce que *vi verborum* le corps du Christ seul, sans l'âme et le sang, et le sang, séparé du corps, commencent à être sur l'autel; seul, l'état glorieux où se trouve présentement le Christ empêche la séparation effective du corps, du sang et de l'âme, c. XXVII. « Une telle explication n'est pas suffisante au point que l'esprit puisse s'y reposer pleinement. En effet, un vrai et réel sacrifice requiert une mort, une destruction vraie et réelle de la victime immolée; la consécration ne fait pas une mort vraie et réelle, mais seulement une mort mystique. Dire que la consécration

pourrait d'elle-même donner la mort, mais que l'état glorieux du corps du Christ empêche cette mort, c'est dire que cet état glorieux empêche le sacrifice. Sous l'ancienne loi, si un prêtre, dans le temple, avait porté à un animal un coup capable de l'immoler, mais qu'à raison d'un empêchement quelconque, l'animal n'eût pas été immolé, il n'y aurait pas eu accomplissement, mais seulement volonté du sacrifice. » *Ibid.* Bellarmin donne alors sa propre théorie. Dans la consécration, on trouve trois choses dans lesquelles consiste vraiment et réellement le sacrifice : 1° un objet profane devient sacré; ainsi, le pain est changé au corps du Christ; 2° cet objet, de profane devenu sacré, est offert à Dieu sur l'autel; 3° enfin, « par la consécration, l'objet sacré, offert à Dieu, *est ordonné à un changement, à une destruction vraie, réelle, extérieure*, requise essentiellement pour le sacrifice. Par la consécration, en effet, le corps du Christ prend la forme d'une nourriture; la nourriture est faite pour être absorbée et, par là même, changée et détruite. Sans doute, le corps du Christ n'éprouve en lui-même aucun dommage, et ne perd pas son être naturel, lorsque l'eucharistie est consommée; *mais il perd son être sacramentel* et cesse d'être réellement sur l'autel; il cesse d'être une nourriture sensible. » Voilà pourquoi la communion du prêtre, elle aussi, est de l'essence du sacrifice, « car, dans toute l'action de la messe, il n'existe pas d'autre destruction réelle de la victime que la communion et une destruction réelle de la victime est requise pour qu'il y ait sacrifice. » *Ibid.* Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 435-437. Cette explication présente le grand avantage de répondre directement aux objections protestantes. On accepte leur notion du sacrifice, basé sur l'idée de destruction; on établit qu'une destruction de l'hostie a réellement lieu à la messe. La théorie bellarminienne devait être appelée à un grand succès près des théologiens.

3. *L'influence de Bellarmin.* — *a) A la fin du XVIe siècle.* — M. Lepin, *op. cit.*, p. 387 sq., fait remarquer que les contemporains de Bellarmin n'adoptèrent pas sa thèse purement et simplement; ceux qui en acceptent la substance y mêlent des considérations étrangères. Toutefois, on retrouve l'élément essentiel de la thèse bellarminienne, la consomption de la victime par la communion, chez Henriquez († 1608), *Summa theologiæ moralis*, Mayence, 1613, l. IX, c. I, n. 2-9. Cet auteur intercale entre la consécration et la communion un troisième élément essentiel, l'oblation vocale, n. 3-4.

D'autres auteurs se contentent de faire une allusion bienveillante à l'explication du grand controversiste : tel P. de Ledesma, cf. supra, col. 1147, *op. cit.*, c. XVII. D'autres enfin la considèrent comme une opinion recevable, sans s'y rallier explicitement : tel Azor († 1603), *Institutiones morales*, Lyon, 1625, l. X, c. XIX.

Nous rattacherions plus volontiers à Bellarmin le jésuite Grégoire de Valencia († 1603), *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lyon, 1591 : *De ss. missæ sacrificio*, l. I, c. II. Sans doute cet auteur se complaît dans l'opinion de ceux qui pensent que non seulement la consécration, mais la bénédiction, mais la fraction et la *commixtio*, la communion surtout sont nécessaires à l'oblation du sacrifice eucharistique. Toutefois, la consécration est la partie principale, qui constitue essentiellement ce sacrifice et lui donne son caractère spécifique, en tant que, par la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang, elle fait que, d'une manière mystérieuse, que nous appelons sacramentelle, le Christ est contenu sous les espèces du pain et du vin, *sic ut sumi possit.* Toute la force de la thèse de Grégoire porte sur cette idée : la consécration opère la transsubstantiation en vue de la communion; et c'est en cela que réside le sacrifice. Telle est bien la pensée fondamentale de Bellarmin. Toutefois, Grégoire se sépare radicalement de Bellarmin sur un point tout aussi fondamental. Pour lui, l'idée de destruction n'entre ni dans la définition du sacrifice, ni dans l'application qu'on doit en faire à la messe. La consécration est la partie essentielle, qui donne à la messe son caractère sacrificiel, parce qu'elle rend présents, sous les espèces sacramentelles, le corps et le sang du Christ, d'une manière qui les rend aptes à être pris en nourriture et en breuvage. Mais d'autres éléments sacrificiels, moins importants, existent dans le sacrifice : fraction, communion. En ce qui concerne la communion, la raison en est évidente, puisque selon le XIIe concile de Tolède, le prêtre doit participer à la victime.

b) Au XVIIe siècle, Bellarmin fait école. — Citons comme partisans de la communion, partie essentielle du sacrifice de la messe : Nicolas Coëffeteau, O. P. († 1623), *Apologie*, Paris, 1622, article *Du sacrifice de la messe*, n. 7 (voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 392-393); Fabricius Pignatelli, S. J. († 1656), *De monte propitiatorio, sive de sacrosancto Ecclesiæ sacrificio*, Paris, 1660, l. III, q. V, n. 1; Bonacina († 1631), *Opera de morali theologia*, Venise, 1706 : *De eucharistia*, q. ult., punct. II (à la consécration et à la communion, cet auteur ajoute n. 6, l'oblation vocale); G. Mahler († 1701), *Theologia doctoris subtilis D. Scoti...*, Zug, 1702, l. IV, *De eucharistia*, q. IX. Plus tard, le scotiste Mastrius, O. M. († 1673), suit pas à pas Bellarmin, *Disput. theol. in IV Sent.*, Venise, 1675, l. IV, disp. IV, q. IV, et dans sa définition du sacrifice, n. 4, et dans la conception du sacrifice eucharistique. La consécration est partie essentielle, « plus principale » *magis principalis.* La communion est partie essentielle, nécessaire pour expliquer l'immutation dont doit être affectée la victime.

Ysambert († 1612), *Disput. in III^{am}*, Paris, 1639, *ad q.* LXXXIII, disp. I, propose du sacrifice une définition analogue à celle de Bellarmin : nécessité d'une immutation réelle de la victime pour attester la toute-puissance de Dieu sur la vie et la mort et maître de l'existence comme de la non existence. De là, en ce qui concerne l'eucharistie, il proclame la nécessité de la destruction de l'hostie pour réaliser cette signification essentielle du sacrifice. La consécration est donc de nécessité essentielle, mais il est indispensable d'y joindre la communion du prêtre qui seule réalise l'immutation réelle en consommant la victime offerte. Disp. III, a. 2, 4.

L'évêque de Rodez, Abelly († 1691), admet lui aussi que l'idée de destruction est incluse dans la notion du sacrifice : l'essence du sacrifice eucharistique suppose donc et la consécration qui amène la victime sur l'autel, et la communion qui l'y détruit et l'y consume en quelque façon. *Medulla theologica*, Paris, 1662, sect. XI, § 1.

Il convient de s'arrêter sur le *Cursus theologicus* des *Salmanticenses.* Le traité *De eucharistiæ sacramento (Cursus*, Paris, 1882, t. XVIII) a pour auteur Jean Llanes de l'Annonciation († 1701). Cet auteur définit le sacrifice, disp. XIII, dub. I, n. 2 : *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei, in signum supremi super omnes res dominii ex legitima institutione.* Il s'agit de prouver dans le sacrifice de la messe l'existence d'une immutation. Au n. 9, Jean Llanes écrit : « A la messe convient la définition du sacrifice... L'immutation de la chose offerte s'y trouve, car *la consécration* comporte ce changement. » Le changement opéré dans le Christ par la consécration, c'est l'existence sacramentelle doublée de la séparation mystique *vi verborum.* Mais le théologien de Salamanque est trop bon thomiste pour trouver là un mode réel d'être affectant intrinsèquement le Christ. Aussi se

rallie-t-il, dub. III, § III, n. 29-30, à une autre solution. La communion du prêtre appartient à l'essence du sacrifice, parce qu'il est de l'essence du sacrifice que la victime ou la chose offerte soit affectée d'un changement réel. Il faut donc que le Christ contenu sous les espèces du pain et du vin reçoive une immutation réelle. Mais la présence sous les espèces n'apporte aucun changement dans le Christ lui-même et ainsi le Christ demeure sans changement jusqu'à la communion du célébrant. Donc, la communion du célébrant est requise essentiellement pour qu'il y ait sacrifice. C'est, on le voit, la solution de Bellarmin, sous le patronage duquel se range Jean Llanes.

Une mention particulière est due à Ph. Gamache († 1625). Ce sorboniste, tout en rattachant étroitement son explication au principe posé par Bellarmin, la présente cependant sous une forme plus compréhensive. Pour lui le sacrifice comporte une immutation physique de la victime, afin de signifier le pouvoir suprême de Dieu sur la vie et sur la mort. *Summa theologica*, Paris, 1627, *In III^am p.*, *De sacrificio missæ*, c. II. Comment cette définition générale trouve-t-elle son application à la messe? Gamache fait état de la seule consécration, laquelle renferme une mutation, non seulement le changement du pain et du vin au corps et au sang, mais encore un changement dans le Christ lui-même, dont l'humanité est produite et passe, tout au moins *secundum quid*, de la non-existence à l'existence, au moment où la consécration rend Jésus présent sur l'autel, où il n'était pas auparavant, c. IV. Mais ce n'est pas assez. La consécration inclut un rapport très certain à la réelle destruction et consomption du corps et du sang du Sauveur. On sait d'ailleurs que les espèces sont naturellement vouées à la corruption; d'où il suit que le Christ y est contenu *d'une façon qui le voue fatalement à la corruption et à la destruction*. On le voit, le principe posé par Bellarmin est élargi dans la conclusion qu'on en tire. Gamache ajoute ensuite, sans s'y arrêter personnellement, l'explication de Lessius, c. IV.

D'autres théologiens du XVIIe siècle, tels Casal, Martinon, Platel, Th. Raynaud, aux explications de Bellarmin ajoutent celles du cardinal De Lugo. Nous les retrouverons plus loin.

c) Au XVIIIe siècle, un seul théologien, mais d'autorité, reprend la thèse de Bellarmin dans son intégrité. C'est saint Alphonse de Liguori († 1787). Il part de la définition commune, comportant l'immutation; rappelle ensuite le dogme qu'il formule selon les grandes lignes de son système, savoir : « Par la consécration et par la communion, le Christ est immolé mystiquement et ainsi, à la messe, on trouve l'immutation requise pour le sacrifice. » *Theologia moralis*, l. VI, tract. III, c. III, dub. I, n. 304, édit. Gaudé, Paris, 1909, t. III, p. 283 sq. Saint Alphonse rappelle, n. 305, les opinions relatives à l'essence du sacrifice de la messe. Précédemment, l. III, n. 310, il avait laissé entrevoir qu'il se rallierait à l'opinion plaçant l'essence du sacrifice dans la seule consécration. Mais, ici, il se rétracte et adopte l'opinion de Bellarmin, Tournely, Soto, Bonacina : *Hæc sententia dicit essentiam eucharistiæ consistere partialiter in consecratione et partialiter in sumptione : in consecratione enim ponitur victima et in sumptione consumitur*. Saint Alphonse admet cependant comme une opinion très probable que les deux consécrations sont requises pour qu'existe le sacrifice, lequel doit être commémoratif du sacrifice sanglant offert sur la croix.

La thèse de saint Liguori a été retenue au XIXe siècle par les liguoriens. Cf. Marc, *Instit. morales*, Rome, 1880, t. II, p. 129; J. Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam A. M. de Ligorio*, Tournai, 1898, t. II, p. 70; J. Hermann, *Instit. theologicæ dogmaticæ*, Rome, 1908, t. II, p. 581-583.

4. *La thèse de Bellarmin, adaptée à la considération de la seule consécration comme élément essentiel du sacrifice eucharistique*. — Un grand nombre de théologiens, tout en retenant le principe formulé par Bellarmin, ont adapté ce principe à la thèse communément reçue de la seule consécration constitutive du sacrifice eucharistique. Nous signalerons ici les principaux :

a) Viva, S. J. († 1710), définit le sacrifice à la manière de Lessius, mais suppose que l'immolation virtuelle ne suffit pas; la définition requiert une immolation réelle. Toute l'action sacrificielle réside dans la consécration, et la communion n'est pas même partie intégrante. « Rien d'étonnant, écrit-il, que la même action produise la victime et simultanément l'immole et la sacrifie... Le Christ, par le fait même qu'il est placé sous les espèces du pain et du vin, s'y trouve *à l'état d'aliment, destiné à une prochaine destruction*. Par la communion, en effet, il cesse d'être sacramentellement présent. Ainsi, il est immolé et sacrifié. »

Une nuance sépare Viva de Bellarmin et lui permet de ne retenir que la consécration comme élément constitutif du sacrifice. Pour lui, l'état de nourriture auquel est amené le Christ sous les espèces sacramentelles, l'affecte *hic et nunc*, au moment de la consécration. Donc, l'immutation est déjà réalisée en lui avant la communion. *Cursus theologico-moralis*, t. I, *De sacramentis*, Padoue, 1723, part. V, q. V, a. 1.

b) Même doctrine chez Holtzclau, S. J. († 1783), l'auteur du traité du Verbe incarné et des sacrements dans la *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1880. Il se tient prudemment dans la ligne tracée par Bellarmin et rectifiée par Viva : « Par la force des paroles, le Christ est immolé symboliquement, en ce que, par la force des paroles, le sang est séparé du corps. Mais de plus, il est placé sous les espèces dans un état pour ainsi dire de mort, orienté qu'il est vers sa destruction : il y est placé à l'état de nourriture et de breuvage, destinés à être consommés, et même, dans le but de disparaître, aussitôt réalisée la corruption des espèces. » *De eucharistia*, p. 391.

c) Plus timide et plus éclectique est Thomas de Charmes († 1765). Chez lui aussi, la thèse du sacrifice suppose l'immolation réelle de la victime. *Theologia universa...*, Nancy, 1759 : *De sacramentis*, dissert. IV, c. II, q. I. Toute l'essence du sacrifice est dans la consécration. Mais, dans la q. III, il rajeunit l'explication de Bellarmin-Viva : *Per consecrationem ponitur Christus in statu proximo ad realem destructionem, nam producitur sub speciebus, ut, iis corruptis, Christus non solum mystice, sed realiter destruatur quoad esse reproductum*. La double consécration est nécessaire, non *ex natura rei*, mais par suite de l'institution divine.

Au XIXe siècle, dans la même dépendance de Bellarmin, corrigé par Viva-Holtzclau, il faut citer le capucin Albert Knoll (a Bulsano), *Instit. theologicæ*, Turin, 1868. Toutefois, dans sa définition du sacrifice, cet auteur nie que la destruction réelle de la victime, telle qu'elle se pratiquait dans certains sacrifices de l'Ancien Testament, soit nécessaire. Part. IV, sect. II, § 614. L'application de cette doctrine est tout autre qu'on l'aurait pu attendre. Knoll reprend l'explication de Lessius, complétée par Bellarmin et Viva. Par les paroles de la consécration, il est fait à l'hostie l'immutation requise et suffisante pour le sacrifice; non seulement parce que la consécration effectue la séparation mystique du corps et du sang, mais encore parce que, sous les espèces du pain et du vin, le Christ, devenu nourriture et breuvage, est destiné à une véritable, réelle et extérieure immutation et destruction.

De cette solution, on pourra rapprocher celle de

Mgr Orazio Mazzella, *Prælect. scholastico-dogmaticæ*, Rome, 1905, t. IV, n. 237.

5. *Un rajeunissement de la thèse de Bellarmin-Viva-Holtzclau : H. Lamiroy.* — C'est dans la lignée théologique précédente qu'il convient de placer M. Lamiroy, pour le système qu'il propose dans sa thèse, *De essentia ss. missæ sacrificio*, Louvain, 1919. Sans doute, Lamiroy rejette expressément l'explication de Bellarmin, parce qu'elle place en réalité l'essence du sacrifice eucharistique dans la communion, ce qui contredit et l'institution de l'eucharistie, et la tradition constante dans l'Église. Toutefois, il accepte le principe qui a guidé Bellarmin, et corrige la thèse du grand controversiste à la façon de Viva et de Holtzclau (qu'il ne cite d'ailleurs pas). La notion essentielle du sacrifice comporte, pour Lamiroy, une destruction réelle ou équivalente de la chose offerte. *Sacrificium est oblatio, qua per destructionem ipsius vitæ humanæ, aut rei sensibilis et permanentis, vitam humanam repræsentantis eique substitutæ, a legitimo ministro peractam, supremum Dei dominium agnoscitur.* P. 102. Et l'auteur spécifie que « cette destruction peut être *réelle*, lorsque la chose offerte est détruite dans sa substance par occasion ou combustion, ou *équivalente*, quand, par exemple le vin ou le lait est répandu à terre et ainsi est détruit, non dans sa substance, mais dans son mode ou sa forme extérieure.

Pour Lamiroy, « l'action sacrificielle est réalisée essentiellement dans la consécration des espèces », p. 416; c'est la doctrine qui ressort des textes scripturaires relatifs à l'institution, et de la nature même du sacrifice eucharistique, offert au nom et en la personne du Christ. La communion n'appartient pas à l'essence du sacrifice, mais elle est de l'intégrté de l'oblation sacrificielle. Part. III^{a}, sectio I, a. 1, § 1, p. 416. Puis il réfute les arguments de ceux qui professent que la communion appartient à l'essence du sacrifice, § 2, p. 419 sq. Il s'agit de Bellarmin, de De Lugo et de leur école. Au § 3, p. 423 sq., il réfute ceux qui placent l'essence du sacrifice de l'eucharistie dans la seule communion. Parmi les anciens auteurs, Lamiroy ne cite, d'après Vasquez, que Ledesma. Mais, parmi les auteurs contemporains, il s'attaque principalement à la théorie du sacrifice-banquet de Renz et de Bellord. Voir plus loin. Enfin, § 4, le sacrifice de la messe n'est pas réalisé par l'oblation vocale distincte de la consécration, ni par la fraction de l'hostie. L'a. 2 va au vif du problème qui nous occupe : il y est question de la *raison formelle* du sacrifice dans la consécration même. Le texte de Luc., XXII, 19-20 et les textes parallèles de Matth., XXVI, 26-28; Marc., XIV, 22-24; I Cor., XI, 24-25, démontrent que le corps et le sang du Christ sont offerts en véritable sacrifice : « Déjà les Pères et les liturgies primitives affirment que la célébration de ce rite eucharistique était une immolation du Christ non sanglante et mystique... Mais il faut remarquer qu' « immolation mystique » n'est pas synonyme d' « immolation dans la séparation « sacramentelle du corps du Christ d'avec son sang ». Cette dernière formule, que depuis longtemps de nombreux théologiens considèrent comme synonyme de la première, n'atteint en réalité qu'un seul aspect l'aspect représentatif, du sacrifice eucharistique... Mais nous démontrerons que la séparation sacramentelle n'est pas suffisante pour fonder un véritable sacrifice. » Et cette démonstration est faite dans la réfutation des thèses divergentes, notamment de celle du cardinal Billot.

Voici comment Lamiroy conçoit son système : « Nous savons que, dans la consécration, en même temps que se réalise le sacrement, est offert le sacrifice. Or, un sacrifice véritable suppose une véritable destruction, soit réelle, là où la chose offerte est détruite en sa substance, soit équivalente, là où la destruction atteint plutôt le mode d'être extérieur de la chose sacrifiée... Or, la victime du sacrifice eucharistique est le Christ lui-même, qui est immolé, non plus en lui-même et d'une manière sanglante, mais d'une façon mystique. Il est immolé d'une façon non sanglante sous l'espèce ou signe visible, selon la formule du concile de Trente. Cette immolation non sanglante et mystique, par laquelle le Christ lui-même est vraiment sacrifié, non en lui-même et sous son espèce propre, mais dans le sacrement et sous une espèce d'emprunt, est celle-là même que nous déclarent les paroles de l'institution. Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, *statum immolatitium*, qui se manifeste en ce que le corps du Sauveur peut être mangé, et son sang peut être bu. La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalemment immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel, que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain comme le corps d'une victime animale immolée, et que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. »

« Nous ne disons pas que la raison formelle du sacrifice eucharistique réside en ce que le Christ est rendu présent sous les espèces du pain et du vin; nous n'affirmons pas que la raison du sacrifice réside en ce que le Christ est réduit à l'état de nourriture et de boisson, car cette considération relève plutôt de la raison formelle du sacrement que de celle du sacrifice. » Mais la raison formelle qui fait le sacrifice essentiellement réalisé à la consécration existe « parce que le Christ, sous les espèces sacramentelles, est placé en un état extérieur de mort et de destruction, état manifesté en ce que le corps peut être mangé et le sang peut être bu ». P. 434.

On le voit, c'est l'hypothèse, à peine remaniée de quelques nuances nouvelles, de Viva, de Holtzclau, de Thomas de Charmes. C'est donc toujours le principe de Bellarmin, mais dont l'application est restreinte à la seule consécration.

6. *En marge de Bellarmin; la théorie du sacrifice-banquet : le sacrifice réside dans le banquet, accompli par la communion, mais apprêté dans la consécration.* — S'inspirant de la forme des sacrifices antiques des Juifs ou des païens, dans lesquels une part était réservée pour servir de nourriture à l'homme, ainsi devenu le commensal de la divinité, quelques auteurs veulent envisager le sacrifice de la messe comme constitué par la communion, dans laquelle le repas s'accomplit, et par la consécration, où le repas est préparé. C'est, au fond, toujours l'idée de Bellarmin, mais présentée sous un aspect très particulier.

a) L'idée du sacrifice-banquet, appliquée à la messe, a été proposée par Mgr James Bellord, vicaire apostolique de Gibraltar, dans *The notion of sacrifice* et dans *The sacrifice of the New Law*, dans *Ecclesiastical Review*, 1905, t. XXXIII, p. 1-14; 258-273. La mort du Christ au Calvaire ne constitue pas, indépendamment de la cène, un sacrifice véritable. L'essence du sacrifice du Christ se trouve dans le repas de la cène, dont la messe est la reproduction. « Là, dit-il, il n'y a en vérité, ni mort, ni symbole de mort. L'emploi des deux espèces distinctes n'est pas pour figurer l'immolation sanglante du lendemain, mais seulement pour représenter la double matière d'un banquet complet, aliment et breuvage... Quand bien même le calice se serait éloigné, à la suite de la prière au Jardin, et quand Jésus n'aurait pas souffert la mort, la dernière cène serait encore un plein et parfait sacrifice. » Trad. Lepin, *op. cit.*, p. 619.

b) Cette théorie du sacrifice-banquet a été exposée, avec des nuances différentes, par Fr. S. Renz, *Die*

Geschichte des Messopfer-Begriffs, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, Dillingen et Frisingue, 1902. Dans ce volumineux ouvrage, le professeur de Breslau entreprend un inventaire de la tradition patristique et théologique au sujet du sacrifice de la messe. Voici comment M. Lepin présente le système de Renz :

Appuyé sur la tradition, Renz critique, non moins vivement que Bellord, la thèse qui place l'essence du sacrifice dans une immutation ou une destruction de la victime, et met au contraire en évidence le caractère essentiellement relatif du sacrifice de l'autel par rapport à l'immolation sanglante de la croix. A l'entendre, il n'y a de vrai et réel sacrifice du Christ que celui de la croix. La messe n'en est qu'une représentation, parce qu'elle n'est qu'une figure de l'unique sacrifice sanglant. Néanmoins, elle est appelée justement un vrai et propre sacrifice, à raison de la présence réelle du corps et du sang du Christ. Telle a été, d'après Renz, la seule notion admise dans l'antiquité chrétienne et au Moyen Age, et c'est aussi la seule juste. A son sens, comme à celui de Scheeben, de Gihr et de Schwane, la théorie du sacrifice-destruction a été inspirée aux théologiens catholiques par les besoins mal compris de la controverse protestante : elle est en désaccord avec l'ancienne doctrine traditionnelle.

Non content de souligner de la sorte la relativité du sacrifice de la messe, Renz prétend également justifier son caractère essentiel de sacrifice par sa qualité de banquet sacré. Toutefois, au lieu d'identifier purement et simplement le sacrifice avec la communion, comme Bellord, il le voit réalisé déjà dans la consécration, en ce que, par le consécration, l'hostie une fois immolée sur la croix et pourvue actuellement des signes sensibles de cette immolation passée, est apprêtée en nourriture pour le banquet qui doit suivre.

Autant qu'on peut préciser la pensée de l'auteur,.. le sacrifice de la messe consisterait donc, à la fois, dans la communion et dans la consécration, par la raison que l'une et l'autre servent à opérer la *sanctification* ou la *sacrification* de l'homme, c'est-à-dire son *union avec Dieu*. — D'abord la communion. Car « il ne faut pas dire que le service eucharistique est le sacrifice non sanglant du Christ et qu'il se termine par un repas ; mais bien plutôt : le sacrifice eucharistique est de son essence un repas, qui a un caractère de sacrifice. Or, d'une façon générale, ce repas seulement a caractère de sacrifice, qui associe directement à la Divinité, par conséquent donne à celui qui ne vit pas encore dans une union parfaite avec la Divinité, de s'approcher plus près de cette perfection. Dans l'autre vie, la jouissance de la Divinité n'a plus la signification de sacrifice, puisqu'elle ne sanctifie plus les non-saints, mais garde et béatifie les saints dans la sainteté. Mais, sur terre, la participation à la table de Dieu est un acte sacrifical. Ce serait s'écarter des vues de l'ancienne Église de se représenter la communion comme étant avant tout une descente de Dieu vers les hommes ; elle est à concevoir beaucoup plutôt comme une ascension des hommes vers Dieu, comme une action par laquelle les hommes se sanctifient librement et spontanément. Ainsi le repas eucharistique se distingue d'un repas terrestre ordinaire, et aussi du repas céleste, précisément en ce qu'il n'est pas premièrement un acte de jouissance, mais un acte par lequel l'homme se *sanctifie*, et se *sacrifie* lui-même : un acte de *sacrifice*. » *Op. cit.*, t. II, p. 500.

De la communion ainsi entendue, la consécration est inséparable, car c'est elle qui rend présent le Christ sous la forme où il doit servir à l'alimentation sacrée des fidèles, c'est-à-dire, comme parle l'auteur, à leur sanctification et à leur sacrification. « Ce n'est pas, dit-il, que la communion n'ait aussi un caractère sacrificiel, ni que le sacrifice non sanglant ne soit essentiellement un repas sacré ; c'est simplement que, de par la volonté du fondateur, la préparation de ce repas, ou de ses éléments, constitue en fait la première partie du sacrifice. Mais si l'on demande pour qui la préparation de l'aliment, qui ne sera jamais regardée pourtant comme partie intégrante d'un repas, a été introduite ici dans le repas même, et de telle sorte que, sans elle, le repas porterait un autre nom, voici la réponse : c'est parce que ce repas est le sacrifice non sanglant du Christ et des chrétiens. Le sacrifice non sanglant suppose que la victime dont la chair et le sang doivent être mangée et bu, n'est pas immolée présentement, mais a dû être immolée déjà auparavant, donc qu'elle existe déjà comme aliment formel, et a seulement besoin d'être rendue présente d'une façon qui témoigne de son immolation sanglante antérieure. Rendre présente la matière du repas sous une forme qui figure ou reproduit sensiblement sa sacrification antérieure : voilà en quoi consiste la préparation du repas ; voilà ce que signifie l'acte de la consécration. La consécration n'est donc pas formellement la mise à mort de l'Agneau de Dieu qui doit être mangé ; elle rend seulement présent cet Agneau déjà mis à mort auparavant ; et c'est pourquoi elle est un élément essentiel du repas lui-même ; elle est un acte de repâs. » *Ibid.*, p. 501.

Ainsi, « consécration et communion sont, de par leur essence, des actes d'union, l'accomplissement du sacrement de l'union, et pour autant des actes sacrificiels ». « Dans l'une et l'autre, nous voyons le Christ, unissant ses membres avec lui, et par là même les sacrifiant. Seulement, dans la consécration, le Christ est rendu présent à l'état de nourriture devant l'homme : la sanctification de l'homme par le Christ est *objective*. Dans la communion, elle est subjective, parce que le Christ entre dans l'homme lui-même pour le nourrir et le sacrifier. » *Ibid.*, p. 502.

Dès lors, « l'essence de l'acte sacrificiel en ce qui regarde l'eucharistie doit se définir ainsi : l'essence formelle du sacrifice non sanglant du Nouveau Testament consiste en l'accomplissement *objectif* et *subjectif* du sacrement de la communion, par le moyen du corps et du sang de Jésus-Christ, réellement présents sous les apparences du pain et du vin. » « Et si l'on demande quel est, dans ce *sacrement sacrificiel*, ou dans *ce sacrifice sacramentel*, l'acte essentiellement sacrificiel, nous répondrons : il est *objectivement* dans la consécration ; *subjectivement*, dans la communion à la chair et au sang du Seigneur. » *Ibid.*, p. 503. — Lepin, *op. cit.*, p. 620-623.

2° *Le sacrifice consiste essentiellement dans la consécration, en tant qu'elle place le Christ lui-même en un état d'amoindrissement : Thèse dite de De Lugo.* — La thèse de Bellarmin suppose toujours dans une certaine mesure que l'immutation requise par le sacrifice n'atteint pas le corps réel du Christ, mais simplement le corps, en tant que placé sous les espèces sacramentelles. Ou mieux, les espèces seules sont directement affectées par l'immutation. La catégorie de théologiens que nous allons étudier prétend que l'immutation doit atteindre directement le corps du Christ lui-même. A partir de la deuxième moitié du XVII[e] siècle, en France surtout, les théories cartésiennes appliquées à l'eucharistie viendront donner à cette opinion un complément de relief.

1. *Avant De Lugo.* — *a)* Un précurseur de De Lugo est Gaspard Casal († 1585) évêque de Leiria. En regard de la définition vague que saint Thomas donne du sacrifice : *Aliquid circa res oblatas*, il place une autre définition du même théologien, III[a], q. XLV, a. 3 : *Aliquid factum in honorem proprie Deo debitum*, AD EUM PLACANDUM. L'idée de sacrifice expiatoire et propitiatoire requiert une destruction réelle. Pendant toute sa vie, Jésus dans chacune de ses actions a pu offrir un sacrifice véritable, mais le caractère sacrificiel de l'expiation du Christ apparaît surtout et sans conteste possible à la dernière cène, « institution admirable et inouïe, par laquelle le Christ place son propre corps sous les espèces du pain et son propre sang sous celles du vin, cherchant toujours... à rendre honneur à Dieu et à apaiser sa justice à notre endroit ». *De sacrificio missæ*, Venise, 1563, l. I, c. XIX. Il faut que l'eucharistie, continuation de la cène et mémorial de la croix, s'accomplisse *modo immolatitio*, c. XII, ce qui se fait par la séparation sacramentelle du corps et du sang. Il s'agit maintenant d'expliquer comment cette séparation sacramentelle produit l'immolation et le sacrifice. C'est ici que Casal prélude à De Lugo : « Le Christ, dit-il, avait dans son être naturel la faculté de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de toucher, comme chacun sait. Or, tel qu'il est dans le sacrement, il n'a plus rien de cela, au jugement de Scot : il ne voit, ni n'entend, ni ne sent, ni ne

goûte, ni ne touche. Il est donc là en manière d'immolation et de sacrifice, *modo immolatitio et sacrifico*, puisqu'il est là privé de ses actes vitaux, ne peut exercer aucune de ces multiples opérations vitales pour lesquelles l'homme doit se servir d'un organe corporel.... Le mode selon lequel le Christ est dans le sacrement est donc bien un mode d'immolation, *modus immolatitius*, car c'est en quelque sorte un mode de mise à mort, *modus mortificatus*, en tant que, privé de ses actions vitales, le Christ, de ce chef, est en quelque façon, mis à mort. » *Id.*, c. XIX.

A cette explication fondamentale, Casal en joint deux autres : le corps et le sang dans l'eucharistie sont destinés à devenir nourriture et breuvage, et, d'ailleurs, en soi, le mode d'existence sacramentelle est un mode non matériel, mais miraculeusement imposé au corps et au sang du Christ. Id.

Quoi qu'il en soit de la véritable pensée de Scot, il faut retenir de la thèse fondamentale de Casal, qu'elle comporte un amoindrissement réel dans le Christ : c'est sa caractéristique.

b) Le précurseur immédiat de De Lugo fut Malderus (Jean van Malderen) († 1633), professeur à Louvain, puis évêque d'Anvers. Pour Malderus, l'immutation du sacrifice doit être destructive. *De virtutibus theol. et justitia, ad IIam-IIæ*, Anvers, 1616, tract. X, c. III, dub. I. Il n'admet pas comme suffisante pour le sacrifice, l'immutation morale; il faut, pense-t-il, une immutation physique, réelle, par laquelle la victime « reçoive un état amoindri incluant d'une certaine façon soit destruction soit cessation d'être » : *status declivior*, telle est l'expression qui fera fortune dans l'école de De Lugo.

Sans s'arrêter à la destruction du pain et du vin, changés au corps et au sang de Jésus-Christ, Malderus trouve l'immolation destructive dans le fait « que le Christ Seigneur, qui naturellement est homme vivant, inapte à devenir nourriture et breuvage, à moins d'être mis à mort, reçoit dans l'eucharistie comme une nouvelle existence de mort, dans laquelle il peut être mangé, et son sang peut être bu, comme s'il était tué. » Nous en resterions encore ici à la thèse bellarminienne; mais Malderus ajoute une explication nouvelle qui transforme cette thèse. Le *quasi mortuus, tanquam occisus* indique qu'il n'y a pas à la messe d'immolation sanglante; et pourtant il y a véritable sacrifice. Le sacrifice réside en ce que le Christ, par la séparation sacramentelle, se présente comme sous un revêtement de mort. Mais ce n'est pas encore assez. Dans une explication assez embarrassée, Malderus tente de démontrer qu'à l'autel le Christ, sans être mis à mort, souffre ce qu'il a souffert à la croix, et plus encore. Sur la croix, l'âme fut séparée du corps; mais elle demeura intacte et le corps ne connut pas la corruption. Sur l'autel, le Christ s'abaisse dans sa condescendance au point de se livrer comme nourriture et breuvage; lui-même demeure intact et sans corruption, mais, par la corruptibilité des espèces sacramentelles, il se voue à la perte totale de son existence sacramentelle, son âme ne devant pas plus préserver son corps de cette disparition selon l'existence sacramentelle, que si elle ne lui était pas unie, son corps ne devant pas plus conserver le sang, qui cependant par la loi de concomitance lui demeure uni, que si le sang était réellement répandu.

2. *La thèse de De Lugo.* — Le cardinal De Lugo, S. J. († 1660), identifie sacrifice et immolation ou destruction : *Dicimus de ratione sacrificii esse quod sit protestatio illius excellentiæ divinæ qua dignus est ut in ipsius cultum vita nostra destruatur, sive hæc protestatio fiat per realem destructionem propriæ vitæ, sive per destructionem alterius rei, per quam noster affectus explicetur quando destructio propria non licet vel non expedit. De ven. eucharistiæ sacramento*, dans *Opera*, Paris, 1892, t. IV, disp. XIX, sect. I, n. 1. Tout sacrifice requiert donc la destruction de la victime, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXVI, a. 1. *Ibid.*, n. 7.

De Lugo examine ensuite les diverses explications fournies du sacrifice de la messe. Sect. III. Il réfute successivement l'hypothèse de l'oblation vocale, soit avant (offertoire) soit après la consécration *(Unde et memores)*, n. 37, car le sacrifice doit comporter une action réelle, distincte des paroles, n. 38; l'hypothèse de Cano, plaçant le sacrifice dans la fraction de l'hostie, la fraction n'étant qu'une cérémonie liturgique non universellement admise, hypothèse d'ailleurs abandonnée de tous, n. 39-40; il démontre ensuite que la thèse, plaçant de manière exclusive l'essence du sacrifice dans la consécration est la seule fondée, la seule à retenir, n. 41-45; qu'il faut donc rejeter l'explication de ceux qui font constituer le sacrifice dans la communion, n. 46-49. On doit cependant reconnaître que de graves raisons, et en particulier l'autorité de saint Thomas, inciteraient à admettre que la communion soit une partie essentielle du sacrifice.

Dans la sect. IV, De Lugo examine les différentes opinions théologiques expliquant comment la consécration appartient à l'essence du sacrifice. Il rejette : l'opinion de ceux qui disent que la consécration détruit, en l'honneur de Dieu, la substance du pain et celle du vin : une telle explication est insuffisante à l'égard du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, n. 51; — l'opinion de Suarez, plaçant à la consécration l'essence du sacrifice, par le fait de la disparition du pain et du vin en vue de la production du corps et du sang, principale matière offerte à Dieu : cette opinion est d'ailleurs contraire au sentiment commun des théologiens, n. 52-53; — l'opinion de Vasquez, niant que la destruction de la victime soit requise dans le sacrifice relatif ou commémoratif : la représentation du sacrifice n'est pas le sacrifice, n. 54-60; — l'opinion de l'immolation virtuelle enseignée par Lessius, et déjà réfutée par Vasquez, cette immolation n'étant qu'une image d'immolation et non une immolation réelle, n. 61-63.

Dans la sect. V, De Lugo expose sa solution. Pour lui, la consécration et la communion appartiennent à l'essence du sacrifice, de telle manière cependant que l'action sacrificielle *substantielle* se trouve déjà réalisée à la consécration, n. 64. Pour expliquer cette action sacrificielle substantielle, il remarque qu'il n'est point nécessaire que la destruction de la victime soit une corruption substantielle, physique ou métaphysique, de son être; il suffit que le résultat de l'action sacrificielle soit de placer la victime en un état tellement amoindri, *statum aliquem decliviorem*, qu'on la puisse humainement estimer détruite, n. 65-66. « Cela supposé, il devient facile d'expliquer comment, par la consécration même, le corps du Christ est sacrifié. Bien que la consécration ne le détruise pas substantiellement, on peut l'estimer détruit, puisqu'il est placé en un état si amoindri qu'il est rendu inapte aux actes de la vie corporelle et apte à divers autres usages propres à la nourriture. Donc, à l'estimation humaine, ce corps est exactement comme s'il était un véritable pain, préparé en nourriture aux hommes. Un tel changement suffit certes à constituer un sacrifice », n. 67. — Et pourtant, la communion, elle aussi, appartient à la substance et à l'intégrité du sacrifice, car elle consomme la destruction de la victime. Et il ne répugne pas qu'une victime subisse, dans le même sacrifice, une double destruction. De Lugo apporte ici l'exemple de la victime offerte en holocauste, d'abord mise à mort, ensuite brûlée, n. 68. La messe des pré-

sanctifiés n'est pas un sacrifice, mais un complément de sacrifice, n. 69. Donc, à la messe, le sacrifice dure jusqu'à la communion, tout comme les holocaustes duraient après l'occision des victimes jusqu'à leur combustion, n. 72.

La messe est le sacrifice offert par le Christ, prêtre principal; mais il n'est pas nécessaire que le Christ concoure *hic et nunc* et d'une façon physique à l'action du sacrifice : le Christ offre vraiment son corps et son sang à l'autel, en ce que le prêtre son ministre, en vertu de l'institution, offre le corps et le sang au nom du Christ, dont il n'est que le délégué et le substitut. Sect. VII, n. 93. D'après cette doctrine, la validité du sacrifice offert sous une seule espèce serait assurée, et la consécration, valable. Cependant jamais on ne peut se dispenser de consacrer sous les deux espèces, parce que l'Église n'a pas le pouvoir de changer le précepte du Christ. Or, le Christ a voulu que la messe comportât la consécration sous les deux espèces, afin de représenter ainsi sa passion et sa mort. Sect. VIII, n. 106; cf. n. 112.

3. *L'influence de De Lugo, les théories composites des XVIIe et XVIIIe siècles.* — Aux XVIIe et XVIIIe siècles, l' « école » de De Lugo à proprement parler, n'existe pas, mais l'influence de ce théologien est considérable. Les innombrables auteurs qui proposent à cette époque des explications composites et éclectiques du sacrifice de l'eucharistie, insèrent, pour la plupart, dans leur système, l'idée maîtresse du système de De Lugo, le *status declivior.*

a) Mêlant les explications de Lessius, Bellarmin et De Lugo, le cardinal de Richelieu († 1642), dans son ouvrage : *Les principaux points de la foy catholique défendus contre l'escrit adressé au roy par les quatre ministres de Charenton,* Paris, 1629, p. 130-131, s'exprime ainsi : « Le changement qui se fait en l'eucharistie consiste en ce que Jésus-Christ, qui subsiste au ciel en sa propre espèce, est estably en terre sous l'espèce estrangère du pain et du vin et sous l'apparence de la mort. Qu'en cet estat, il soit sous l'apparence et l'espèce de la mort, il paroist en ce qu'il est privé d'apparence de vie en plusieurs sens, et par ce qu'on ne voit aucune action, en luy, et par ce que, par la force des paroles sacramentelles, son corps et son sang sont establis sous des espèces séparées, ainsi que, par la mort qu'il a souffert en croix, ils ont été réellement séparez : par ce enfin que les espèces qui le voilent sont comestibles et que, d'ordinaire, on ne mange aucune chair qui ne soit morte... »

b) Martinon, S. J. († 1662), semble se rallier d'abord à la thèse du sacrifice représentatif de Vasquez, expliquée par l'immolation mystique dans la séparation sacramentelle, *Disput. theologicæ,* Bordeaux, 1645, disp. XXXVIII, sect. IV, n. 44. Mais, à la thèse vasquézienne, il ajoute un complément d'explication : *mortuo quodam modo positum et tendente ad destructionem.* Et, pour expliquer cet état de mort, tendant à la destruction, il adopte pleinement la thèse lugonienne. « C'est en ce sens que nous disons que le corps et le sang du Christ sont moralement détruits dans l'eucharistie, en tant que, par la force des paroles, ils sont placés sous les espèces du pain et du vin en un état d'amoindrissement, *in statu decliviori,* état d'inaptitude quant à leurs fonctions naturelles et humaines, état de tendance à la consomption et à la destruction... Enfin, il y a immolation mystique du Christ lui-même, en tant que, par la force des paroles, le corps est placé sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin, pour représenter la séparation faite de l'un et de l'autre à la croix dans la mort du Christ. » Sect. I, n. 7.

c) L'explication de De Lugo se retrouve — jointe à celle de Lessius — chez Georges de Rhodes, S. J. († 1661), *Disput. theologicæ scholasticæ,* c. II, Lyon, 1661, tract. X, disp. II, q. II, sect. I et sect. II; chez le frère du cardinal, François De Lugo († 1652), *De missa,* Venise, 1653, c. II, q. II, n. 34; chez Thomas Muniessa († 1696), *Disput. scholasticæ,* Barcelone, 1689, t. II, disp. XXXIII, sect. IV, n. 40; ces deux auteurs également jésuites; et, au XVIIIe siècle, chez le jésuite Paul Antoine († 1743), *Theologia universa...,* Paris, 1742 : *De eucharistia,* c. III; jointe à celles de Suarez et de Lessius, chez Platel, S. J. († 1681), *Synopsis cursus theologici,* Douai, 1706, part. V, c. IV. Une mention spéciale doit être accordée au jésuite Théophile Raynaud, qui renchérit encore sur De Lugo pour décrire l'abaissement du Christ dans l'eucharistie : « Dans l'eucharistie, quel abaissement! le Christ s'est humilié et a choisi un état de si profonde abjection, qu'à moins de miracle, il doit y demeurer inanimé à l'instar d'un tronc ou d'une souche : pour lui, plus d'acte d'intelligence en raison des idées précédemment acquises; plus de vouloir consécutif à la connaissance antérieure; plus même de sensation; impossible de se mouvoir; il est là, comme s'il ne jouissait plus d'aucune faculté intellective, sensitive ou même motrice. Jésus y est réduit à un état pire que celui de la croix, puisqu'au milieu des tourments du Calvaire, il jouissait du moins de ses facultés. L'état eucharistique est donc d'une extrême misère et d'un anéantissement plus profond encore que celui de la croix. » *Candelabrum sanctum...,* dans *Opera,* Lyon, 1775, t. VI, *Eucharistica,* sect. III, c. V, n. 19, 23; cf. n. 5.

d) Dans l'exposé de son système, Platel, au XVIIe siècle, avait indiqué un point de vue particulier, qui se ressent des théories cartésiennes sur l'essence des corps. « On peut comprendre, écrit-il, l'annihilation ou l'immutation réelle du Christ dans l'eucharistie, en ce sens que le Christ acquiert un nouveau mode d'être, qui paraît tendre à l'annihilation, puisqu'*en vertu de ce mode, le Christ est réduit à un point* », *loc. cit.* Voir DESCARTES, t. IV, col. 555-560. Cette idée est acceptée par nombre de théologiens, qui la juxtaposent aux explications du cardinal de Lugo. Citons François Henno († 1713), *Theologia dogmatica et scholastica,* Douai, 1705-1713, t. II, tract. IV, disp. XI, q. III; Jean de Ulloa († 1725), *Theologia scholastica,* Augsbourg, 1719, disp. VIII, n. 8, 9; cf. disp. II, c. I. On pourrait inscrire parmi ces théologiens tous ceux qui ont expliqué l'eucharistie d'après les principes cartésiens, encore qu'ils n'aient pas parlé explicitement du sacrifice de la messe. Voir EUCHARISTIQUES *(Accidents),* t. V, col. 1433 sq.

e) Au XVIIIe siècle, une place à part doit être faite à Tournely et surtout à son continuateur Collet.

Tournely († 1729) reprend en substance l'opinion de Bellarmin, à laquelle il ajoute des considérations relevant de la pensée de De Lugo. Sa définition du sacrifice implique la destruction ou tout au moins l'immutation de la victime. *De eucharistiæ sacramento,* Paris, 1729, q. VIII. Tout d'abord Tournely s'approprie la doctrine exposée par Bossuet dans l'*Explication... de la messe,* et dans l'*Exposition de la doctrine catholique* : immolation mystique par la séparation sacramentelle *vi verborum.* Mais il y ajoute le point de vue de Bellarmin : « Il se fait dans la consécration une immutation de l'hostie, en ce que le corps du Christ est placé en manière d'aliment, et son sang en manière de breuvage; or, la nourriture est ordonnée à la manducation et, conséquemment, au changement et à la destruction. » *Ibid.,* concl. V, p. 239. Mais ce n'est pas encore assez. Tournely s'empare de la thèse de De Lugo pour l'appliquer au sacrifice eucharistique. « D'autres répondent enfin, et leur sentiment me plaît davantage, que le Christ est immolé, mis à mort dans le sacrement de l'eucharistie mystiquement et mora-

lement, soit parce que la consécration, autant qu'il est en elle et par la force des paroles, sépare le sang du corps du Christ et ainsi, bien qu'en réalité elle ne divise pas le Christ, elle tend cependant à sa destruction; soit parce que le Christ est revêtu dans l'eucharistie d'un état de mort, privé qu'il y est des fonctions naturelles et de l'usage de ses sens externes. En conséquence, la communion, non celle du peuple, mais celle du célébrant est une partie essentielle du sacrifice. »

La théologie de Bossuet inspire également Pierre Collet († 1770), continuateur de Tournely; mais la doctrine de Collet, prise dans son ensemble, est elle aussi un mélange d'opinions se juxtaposant sans grande cohésion. « La consécration, par elle-même et par la force des paroles, sépare le sang de Jésus-Christ d'avec son corps. En vertu des paroles, en effet, la consécration met le corps seul sous l'espèce du pain et le sang seul sous l'espèce du vin. De là les Pères reconnaissent dans le sacrifice de l'eucharistie une effusion mystique du sang qui se fait par le glaive de la parole, comme le dit saint Cyrille, ce que Bossuet a exprimé en termes énergiques... » Puis, Collet démontre que toute l'essence de la messe réside dans la consécration et la consécration se fait *par immolation*, soit que cette immolation consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, comme nous l'avons dit jusqu'à présent, soit qu'elle consiste, suivant le sentiment d'autres auteurs, dans cette réduction de Jésus-Christ à un point, réduction grâce à laquelle il est mis sur l'autel en un certain état de mort. La consécration est faite pour témoigner que Dieu est auteur de la vie et de la mort, auteur de la vie en ce que Jésus reçoit par la consécration une existence ou mode d'être qu'il ne possédait pas auparavant; auteur de la mort, en ce que, par la consécration, Jésus revêt un état de mort qui doit se terminer par une sorte de destruction de lui-même dans la communion. *Instit. theologicæ*, Paris, 1779, t. IV, p. 683. Les dernières paroles de Collet laisseraient supposer qu'il est partisan de la thèse bellarminienne : or, dans la concl. V (p. 679), il la réfute expressément : la communion ne fait pas partie de l'essence du sacrifice; elle n'en est que partie intégrante, et il en apporte comme raison que la communion n'affecte la victime d'aucun changement : *sumptio rem oblatam non immutat.* Il accepte plus complètement l'opinion singulière de la *reductio ad punctum.* L'immolation mystique lui paraît insuffisante à produire une véritable et actuelle immutation, laquelle est précisément empêchée par l'état glorieux du Christ.

4. *Une déformation de la thèse lugonienne : le cardinal Cienfuegos.* — Une mention très particulière doit être réservée au cardinal Alvarez Cienfuegos († 1739), jésuite espagnol.

Cet auteur part de la définition du sacrifice adoptée par les Salmanticenses : *Oblatio facta Deo per immutationem alicujus rei sensibilis in signum supremi illius in res omnes dominii vitæ necisque, ex legitima auctoritate.* Mais, parmi toutes les thèses qui ont été proposées pour expliquer l'immutation dans le Christ eucharistié, Cienfuegos n'en trouve aucune pleinement satisfaisante. Aucune ne tient un compte suffisant de l'immutation réelle due au sacrifice. *Vita abscondita...*, Rome, 1728, disp. V, sect. I, n. 1-23. Le cardinal croit avoir trouvé la vraie solution et la propose sous cette forme : Jésus-Christ, devenant présent par la consécration, ne jouit pas seulement en son âme d'un mode de connaissance supérieur, indépendant des sens, ainsi qu'on s'accorde à le reconnaître, mais, par un privilège extranaturel, dû à la puissance divine qui élève de la sorte son humanité, il jouit de l'exercice de ses sens externes eux-mêmes; il *entend* nos gémissements, il *voit* nos larmes (sur la probabilité théologique de cette hypothèse, voir art. CIENFUEGOS, t. II, col. 2512; Franzelin, *Tractatus de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1879, p. 179; Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 184, et *Tract. dogm.*, Paris, 1927, t. III, p. 380, 385). « Le Sauveur donc aussitôt après la consécration, commence à exercer quelques actes de cette vie sensitive, puis, par un acte libre de sa volonté humaine, suspend ces actes vitaux, *sacrifie par conséquent la vie sensitive qui en dépend*, pour les reprendre de nouveau à la communion du pain et du vin, laquelle symbolise la résurrection. Et c'est dans cette suspension provisoire de ses actes sensitifs que réside la raison formelle du sacrifice non sanglant. » Sect. III, n. 37.

Dans la discussion des opinions, nous ne reviendrons pas sur la thèse de Cienfuegos, laquelle, par sa singularité même échappe à toute classification. M. Lepin, à qui nous en avons emprunté l'exposé *(op. cit.*, p. 524), apprécie ainsi cette hypothèse : Arbitraire et invérifiable. Cf. Franzelin, *op. cit.*, p. 402, note 1; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1893, t. III, p. 377; Billot, *De sacramentis*, Rome, 1924, t. I, p. 622.

Ajoutons que Cienfuegos applique son hypothèse au sacrifice du Christ dans le ciel, sacrifice qu'il estime réel dans toute la rigueur du terme. Ce sacrifice consisterait dans la suppression volontaire de toute vie actuelle dans le corps physique de Jésus-Christ. Disp. VII, sect. I, § 2, n. 9.

5. *Le renouveau de la thèse lugonienne au XIXe siècle: Franzelin.* — La thèse de De Lugo, laissée dans l'ombre depuis le XVIIIe siècle, reparaît soudain à la fin du XIXe, avec grand éclat, dans l'enseignement du Collège romain, renouvelée et mise en relief, par le cardinal Franzelin, S. J. († 1886).

De son traité *De ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, 3e édit. Rome, 1878, le cardinal a consacré la deuxième partie au sacrifice en général et au sacrifice de l'eucharistie en particulier. L'ordre même des thèses mérite de retenir l'attention, parce qu'il fait voir le lien intime qui existe entre le sacrifice de la croix et celui de l'eucharistie. Le Christ s'est sacrifié au Calvaire, se substituant à l'humanité pécheresse (th. V). Dès l'incarnation, il a été constitué prêtre pour s'offrir à Dieu comme victime pour nos péchés; mais sur la croix, il s'est offert actuellement en un sacrifice véritable et proprement dit (th. VI). La consommation du mérite et de la satisfaction du Christ pour nous a été réalisée au Calvaire (th. VII); et pourtant ce sacrifice unique et sanglant, consommant le mérite du Sauveur, n'exclut pas un sacrifice perpétuel destiné à appliquer les mérites de la croix (th. VIII). Ainsi, très naturellement, Franzelin passe du sacrifice de la croix au sacrifice de l'eucharistie, dont il démontre la vérité, par la perpétuelle et universelle tradition (th. IX), par la prophétie de Malachie (th. X), par les paroles de l'institution (th. XI). Il étudie ensuite la valeur propitiatoire de la messe, et montre la raison de la valeur propitiatoire et impétratoire (th. XII-XIII). Il aborde enfin, en trois thèses (XIV-XVI), le problème de l'essence du sacrifice de la messe.

a) Dans la thèse XIV, Franzelin se demande comment, dans l'eucharistie, se vérifie la définition du sacrifice en général, afin de démontrer la vérité du sacrifice de l'autel. Or, dans la thèse II, il avait ainsi défini le sacrifice : *Oblatio Deo facta rei sensibilis per ejusdem realem aut æquivalentem destructionem legitime instituta, ad agnoscendum supremum Dei dominium simulque pro statu lapso ad profitendam divinam justitiam hominisque reatum expiandum.* La thèse XIV est proposée pour délimiter, dans la question de l'essence du sacrifice de la messe, le point de vue dogmatique et le point de vue simplement théologique.

En voici le sommaire : « Puisqu'il faut croire que la célébration de l'eucharistie est un sacrifice véritable et propre, il faut pareillement croire que tous les éléments constituant l'essence du sacrifice en général se retrouvent dans ce sacrifice spécial. Et pourtant la foi ne saurait nous apprendre, ni quelles sont précisément les notes essentielles du sacrifice en général, ni en quel élément l'essence du sacrifice eucharistique doit être uniquement placée. Ils confondent donc l'objet propre de la foi catholique avec l'objet de la déduction ou de l'analyse théologique, ceux qui abusent des divergences existant entre théologiens sur la forme et l'essence du sacrifice eucharistique, pour attaquer leur unanimité dans la foi à la vérité de ce sacrifice. » Autre chose est d'affirmer dogmatiquement que l'eucharistie est un sacrifice, autre chose est de dire en quoi consiste ce sacrifice. La question *an sit* ne saurait être assimilée à la question *quomodo sit*.

b) La thèse xv rappelle la vérité suivante : le sacrifice non sanglant de la messe est relatif au sacrifice sanglant de la croix, et cette relativité même ressort de la nature de l'eucharistie et de la forme sous laquelle Jésus-Christ l'a instituée. A ce propos, Franzelin fait observer que l'idée énoncée en cette thèse ne doit pas être confondue avec les explications de Vasquez et de Lessius : « Être un sacrifice relatif, dit-il, signifie ici deux choses : tout d'abord, être, en soi, un sacrifice véritable et proprement dit, possédant toutes les qualités essentielles à la nature du sacrifice; ensuite, et de plus, présenter une relation à un autre sacrifice, relation essentielle à ce sacrifice particulier, mais non au sacrifice en général. » P. 387. Comment le sacrifice eucharistique est relatif au sacrifice de la croix, Franzelin l'a déjà démontré plus haut. Il ne lui reste donc à déclarer que la raison formelle sous laquelle la messe est un sacrifice véritable et proprement dit.

c) C'est l'objet de la th. xvi. Il faut d'abord rejeter comme insuffisantes les explications de Vasquez, de Lessius, comme défectueuse celle de Suarez, qui laisse de côté le véritable aspect du problème. L'explication la plus plausible semble être celle que De Lugo a mise en relief. La victime offerte dans le sacrifice eucharistique, c'est le corps et le sang du Sauveur, c'est le Christ lui-même rendu présent sous les espèces du pain et du vin. L'essence du sacrifice est donc dans la consécration, qui réalise cette présence. « Nous disons, ajoute Franzelin, que le Christ revêt l'état de victime par le fait même qu'il se constitue dans l'état et le mode d'existence sacramentelle, dans l'état de nourriture et de breuvage. » Et il le démontre par les paroles de l'institution, par le témoignage des Pères et de la liturgie et par l'autorité d'un grand nombre de théologiens... Dans cet état et ce mode d'existence sacramentelle, il est hors de doute que se vérifie la notion du sacrifice. Ne s'agit-il pas, dans le sacrifice, de proclamer le souverain domaine de Dieu et d'apaiser sa justice? Or, cette double signification du sacrifice ne peut être réalisée que par la destruction de la victime, destruction physique ou destruction morale équivalente, capable d'exprimer notre dépendance absolue vis-à-vis de Dieu et notre devoir d'expiation. Dans la messe existe cette destruction équivalente à la suppression de l'existence et de l'usage des fonctions naturelles. Le Christ est comme anéanti. A ce sujet, Franzelin a écrit une page plus éloquente que convaincante (p. 403), où il accentue les expressions déjà employées par De Lugo, mais où l'assurance du ton masque à peine la faiblesse démonstrative.

6. *Les disciples et émules de Franzelin.* — L'influence et l'autorité du cardinal Franzelin ont réalisé autour de sa théorie le phénomène que nous avons vu se reproduire, plus récemment, autour de la théorie du cardinal Billot. Nombre de disciples et d'admirateurs s'y sont ralliés immédiatement et avec enthousiasme. Citons, dans la Compagnie de Jésus : Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1893, t. iii, p. 410; sous une forme plus sobre et plus adoucie, De Augustinis, l'un des successeurs de Franzelin au Collège romain, *De re sacramentaria*, Rome, 1889, t. i, thèse xvi; B. Tepe, *Instit. theologicæ*, Paris, 1896 : *De ss. eucharistia*, q. iii, c. i, n. 337, 376, avec tendance à concevoir la consécration comme incluant déjà la destruction finale de la communion; Stentrup, *Prælect. dogmaticæ de Verbo incarnato*, Inspruck, 1896, part. II, th. xcv; en dehors de la Compagnie : Lambrecht, *De ss. missæ sacrificio*, Louvain, 1885, p. 207; Einig, *Tract. de ss. eucharistiæ mysterio*, Trèves, 1888, p. 139; et, parmi les auteurs qui, sans prendre position, lui sont favorables : Pohle, *Lehrbucy der Dogmatik*, Paderborn, 1912, t. iii, p. 399; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1901, t. ix, p. 868; Gallacher, *The formal essence of the holy sacrifice of Mass*, dans *Ecclesiastical Review*, 1913, t. xlviii, p. 513-530.

Dans maints ouvrages de spiritualité, la thèse de De Lugo-Franzelin est reprise avec l'insistance des développements oratoires auxquels elle se prête si facilement. Cf. J.-M. Buathier, *Le sacrifice dans le dogme catholique et dans la vie chrétienne*, Lyon, 1886, c. vii ; A. Tesnière, *Manuel de l'adoration du Très Saint-Sacrement*, Ire série, Paris, 1889, p. 53-56 ; *Somme de la prédication eucharistique*, Ire partie, 4e conférence ; Chanoine Beaudenom, *Méthodes et formules pour bien entendre la messe*, Paris, 1905, t. i, p. 48-53 ; *Formation à l'humilité*, 6e édit., p. 359-360, etc., etc. On retrouve également comme un écho de la thèse lugonienne, accolée à la thèse de Lessius-Gonet, dans le P. Monsabré, *loc. cit.* Voir col. 1155.

III. Troisième conception générale : La messe, sacrifice en raison de l'oblation, faite a l'autel, du sacrifice autrefois offert par Jésus-Christ. — Les partisans de ce système font valoir que l'idée du sacrifice-immutation est une idée relativement récente dans la théologie, et qu'on peut en assigner l'origine vers 1551, dans l'interprétation étroite que Ruard Tapper donne de la définition vague du sacrifice par saint Thomas d'Aquin, et qu'avant le concile de Trente nul n'avait songé à chercher une immutation réelle dans le sacrifice eucharistique.

Sans doute, pour la plupart des auteurs de cette catégorie, il n'est pas question de rejeter l'immolation mystique que la tradition tout entière reconnaît dans l'eucharistie. Mais, au lieu de définir le sacrifice par l'immutation, ils se prononcent pour « une notion générale du sacrifice construite sur l'idée d'*oblation*, avec accompagnement d'une immutation simplement mystique. La séparation du corps et du sang du Christ à l'autel serait une action purement symbolique ou un rite, qui enveloppe l'oblation du Sauveur, et c'est en l'oblation faite sous cet aspect rituel que le sacrifice de la messe résiderait proprement ». Lepin, *op. cit.*, p. 728-729.

A dire vrai, les théologiens que nous avons recensés jusqu'ici considèrent l'oblation comme essentielle au sacrifice : le prêtre *offre* à Dieu une victime *immolée* en son honneur. L'immolation de la victime en l'honneur de Dieu comporte l'offrande, et l'offrande est sacrifice par l'immolation, réelle ou mystique, de la victime. Ainsi l'explique le catéchisme du concile de Trente : *Omnis sacrificii vis in eo est, ut offeratur. De eucharistiæ sacramento*, n. 71. Mais, tandis que les théologiens partisans du système du sacrifice-immolation font de l'immolation même (immutation réelle ou immutation mystique) la différence spécifique (sacrifice) du genre oblation, les partisans du sacrifice-oblation font, comme l'écrit M. Lepin, de l'oblation sacri-

ficielle *une simple condition*. L'oblation est celle qu'une fois pour toutes Jésus-Christ a faite au Calvaire; mieux encore, Jésus-Christ a commencé cette oblation dès le premier instant de l'incarnation et l'a continuellement renouvelée durant sa vie mortelle, et cette oblation persévère encore éternellement dans le ciel. L'immolation mystique du corps et du sang sacramentellement séparés sous les espèces du pain et du vin,ne fait donc que situer sur l'autel, en y amenant Jésus rituellement immolé, l'oblation que le Sauveur a faite de sa mort et de sa passion et qu'il renouvelle perpétuellement dans le ciel.

Cette théologie du sacrifice se réclame de la définition même de saint Thomas : *Sacrificium proprie dicitur quando* CIRCA RES OBLATAS *aliquid fit*. Il n'est pas question d'un changement réel apporté à l'hostie du sacrifice, mais seulement d'une cérémonie ou d'un rite extrinsèque, laissant l'hostie intacte et non modifiée.

Les auteurs qu'on cite en faveur de cette opinion sont scrupuleusement recensés par M. Lepin. Nous suivrons la liste de cet auteur — ajoutant parfois, retranchant plus souvent — pour nous arrêter aux noms principaux. Et, de l'examen des textes, nous verrons dans quelle mesure l'opinion du sacrifice-oblation leur doit être attribuée.

I. AU XVIe SIÈCLE : QUELQUES TRAITS DE LA THÈSE DU SACRIFICE-OBLATION. — 1° Parmi les premiers théologiens ayant ébauché la théorie du sacrifice-oblation, on cite Jean Hessels († 1566). Tout en acceptant que le sacrifice comporte une immutation destructive, ce théologien ne trouve dans l'eucharistie qu'une *image d'immolation* en un sacrifice réel. La seule mutation qu'on puisse trouver dans l'eucharistie et qui concerne la victime elle-même, c'est le nouveau mode d'existence sous les espèces, mode d'existence que Jésus-Christ n'avait pas auparavant. Par elle-même, la présence eucharistique ne serait pas un sacrifice expiatoire, et donc un sacrifice proprement dit, si elle ne se référait par l'immolation mystique au sacrifice sanglant de la croix.L'intercession du Fils s'offrant dans le ciel à Dieu son Père, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, n'est un sacrifice qu'en vertu du sacrifice accompli sur le Calvaire. En réalité, à la messe, la consécration place sur l'autel le corps et le sang du Christ, que nous pouvons ainsi offrir à Dieu. *Catechismus*, Louvain, 1663, p. 575 sq.

2° Faut-il trouver dans la doctrine de Suarez et de Van der Galen, voir col. 1170 sq., quelque germe de la doctrine du sacrifice-oblation? M. Lepin le pense et s'exprime ainsi : « On voit (Suarez) au cours de son argumentation déclarer assez nettement qu'*une immutation réelle n'est pas nécessaire;* il peut suffire de *quelque autre action sacrée faite « circa rem oblatam »*, et il faut bien traduire ici *autour de* la victime; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua*, elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement, il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte d'*effection* ou de production que par un acte d'immutation réelle ou de *destruction*, surtout quand il s'agit d'une « effection surnaturelle », qui va à présenter à Dieu, *ad præstandum Deo*, l'hostie la plus capable de lui plaire et de l'honorer. » C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse que l'illustre théologien, dans les explications de sa définition du sacrifice, avait glissé l'idée d'*effection.* » *Op. cit.*, p. 372-373.

3° Plus explicitement, Maldonat († 1583) insiste sur le caractère d'oblation dans le sacrifice et, à toutes les époques, ce théologien-exégète a été considéré comme un partisan du sacrifice-oblation. Dans le *De sacramentis disputationes*, des *Opera theologica*, Paris, 1677, *De eucharistiæ sacramento*, part. IIIa, il définit le sacrifice, non par l'immolation, mais par l'oblation : *Oblatio sensibilis rei sensibiblis facta soli Deo, ad agnitionem humanæ infirmitatis ac naturæ, et ad professionem divinæ majestatis, a legitimo ministro, ritu aliquo mystico*. A la croix, on trouve la mise à mort sanglante de la victime. A la cène, qui précédait la croix, il n'y eut que la consécration ou l'oblation de la victime à immoler. Dans l'eucharistie, c'est la même oblation, avec la même représentation sensible de l'immolation : les termes dont Jésus-Christ se sert dans l'évangile pour marquer que son corps est présentement donné, son sang présentement répandu, Luc., XXII 19, 20; cf. I Cor., XI, 24-25, ne peuvent s'entendre que d'une oblation : *Magis eorum probo sententiam, qui interpretantur « funditur » id est offertur, sacrificatur... Cum de corpore dicitur : quod pro vobis datur, non potest esse sensus : quod pro vobis datur ad edendum, sed : quod pro vobis sacrificatur. Ergo, et cum de sanguine dicitur : qui pro vobis effunditur. Commentarius in quatuor evangelistas*, Lyon, 1607. *In Matth.*, XXVI, 26.

4° Un autre point de vue, sur lequel insistent fréquemment les partisans du sacrifice-oblation, c'est l'étroite dépendance du sacrifice de l'autel et du sacrifice céleste, l'un et l'autre continuation du sacrifice de la croix. Ce point de vue particulier avait été amorcé, aussitôt après le concile de Trente, par Jean de Via († 1582), *Jugis Ecclesiæ catholicæ sacrificii... defensio*, Cologne, 1570, p. 466.

5° Estius, voir col. 1148, dans son *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, VII, 17, établit, lui aussi, ce parallélisme et cette dépendance. Des paroles de l'Apôtre, il résulte que le Christ est appelé prêtre pour l'éternité, en raison de sa *puissance*, de son *office* et de l'*effet* qu'il obtient. En raison de sa personne, il est le prêtre par excellence. En raison de son office, il est toujours près du Père, intervenant pour nous; et le Christ remplit son office éternellement, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde, tant qu'il y aura des élus à conduire à leur salut. Et cette intervention ne va pas sans une oblation; l'oblation fait partie de l'office sacerdotal. Continuellement il montre au Père et lui offre pour le salut des élus son humanité propre et ses blessures. Enfin, en raison de l'effet obtenu par le sacrifice jadis offert une fois sur la croix, le Christ a été constitué à tout jamais cause de notre rédemption et de notre salut; sous cet aspect, le sacrifice de la croix lui-même peut être appelé éternel.

On le voit, Estius arrête le sacrifice céleste à la fin du monde. Ce sacrifice, pour lui, ne semble pas devoir se prolonger dans l'éternité, puisque l'effet que Jésus en attend est obtenu : la réunion des prédestinés dans le royaume des cieux. Mais ce n'est pas tout : « Sur la terre, le Christ encore mortel avait offert un don et une victime à Dieu, le don de lui-même dans l'eucharistie à la dernière cène, l'hostie de son humanité mise à mort sur la croix. Aujourd'hui qu'il est immortel, il continue d'offrir le même don de l'eucharistie depuis le levant jusqu'au couchant par ses vicaires, les prêtres, et il continue d'offrir au ciel la même victime, en tenant toujours sous les yeux du Père et pour notre propitiation son humanité, autrefois attachée à la croix, blessée et mise à mort. »

II. AU XVIIe SIÈCLE. — La thèse du sacrifice-oblation prend définitivement corps, surtout parmi les théologiens de l'école française. M. Lepin rattache à l'idée du sacrifice-oblation la grande autorité de Bossuet. Voir ci-dessus, col. 1158 sq. Quant aux autres auteurs cités en faveur de cette thèse, il convient d'examiner ici et la doctrine qu'ils ont défendue et les

rapports de cette doctrine avec la notion du sacrifice-oblation.

1° *Autorités douteuses en faveur du sacrifice-oblation.* — 1. *Le cardinal Du Perron.* — L'autorité de ce grand controversiste a été mise en avant en faveur de la thèse du sacrifice-oblation, au XVIII[e] siècle. Il est donc nécessaire de rapporter la doctrine de ce théologien.

Du Perron, en effet, semble exclure du sacrifice de la messe tout acte d'immolation présente, pour ne retenir que l'immolation passée, mais réelle, de la croix, sous une oblation renouvelée autant de fois que se renouvelle le sacrifice de la messe. « Le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ en deux diverses manières : l'une vraie et réelle, en tant qu'il se réfère au corps du Christ vivant, animé, glorieux; l'autre, simplement figurative et représentative, en tant qu'il se réfère au corps de Christ considéré comme corps immolé, c'est-à-dire constitué en l'être actuel de corps occis, mort et inanimé. » *Du Saint-Sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1622, l. II, c. III, p. 433. Et encore : « L'oblation de l'eucharistie... est une même oblation avec celle de la croix, tant à cause de l'unité de la victime, qu'à cause de l'unité de l'occision de la même victime. Car ni la substance de la victime ne se multiplie point en chaque eucharistie, comme faisaient les Juifs, mais demeure toujours une en nombre; ni l'occision de la même victime ne se multiplie point non plus, comme faisaient les sacrifices juifs, où chaque oblation répétée avait son occision particulière; mais la même seule et unique occision de Jésus-Christ faite en la croix, sans se réitérer, sinon par représentation en mémoire, image et figure, sert de fondement commun à toutes les oblations subséquentes..., de sorte que notre sacrifice, quant à la chose offerte, est le même sacrifice que celui de la croix; et, quant à l'occision, est le même représentativement, c'est-à-dire: l'image, la mémoire, la représentation du même sacrifice. » *Œuvres diverses*, Paris, 1633, p. 342; cf. p. 516, 852.

Maintenant le cardinal controversiste n'admet-il dans la messe qu'une représentation de l'immolation sanglante de la croix, représentation contenue dans la séparation sacramentelle des espèces; ou bien cette séparation sacramentelle manifeste-t-elle pour Du Perron une immolation présente, représentative de l'immolation passée? La deuxième interprétation semble ne faire aucun doute, car Du Perron déclare expressément que « l'oblation quotidienne de l'Église contient la vérité et l'image du sacrifice de la croix; la vérité quant à l'essence de la victime; l'image et la figure, quant à l'*acte d'immolation.* » *Œuvres diverses*, p. 516. L'immolation représentative est donc, selon le cardinal, un *acte* d'immolation, donc une chose présentement effective et réelle, quoique sa réalité ne soit pas de même nature que celle de la chose qu'elle représente. En lisant attentivement le premier des textes ici rapportés, on doit conclure que l'acte d'immolation représentative s'accomplit à la messe sur le corps même de Jésus-Christ, et non pas sur les apparences extérieures, et que ce corps y est considéré *comme corps immolé.* Pour le cardinal, l'acte d'immolation consiste dans les paroles de la consécration qui produisent la division sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. Cf. *Œuvres diverses*, p. 985. Il faut donc éviter de conclure trop rapidement que le cardinal Du Perron, parlant du sacrifice de la messe, y semble mettre en opposition la *vérité de la victime* et l'*image de la représentation*, qu'il n'y a pour lui de réel que la présence de Jésus-Christ et l'oblation, mais que l'immolation n'est à l'autel qu'une figure. Il enseigne, au contraire, que la victime sanglante qui était sur la croix, c'est-à-dire Jésus-Christ, est réellement sur l'autel en état de victime non sanglante : ce n'est pas une simple représentation du corps et du sang de Jésus-Christ immolé sur le Calvaire; c'est le corps et le sang même de Jésus-Christ immolé sur l'autel. Quant à l'immolation, réelle (c'est-à-dire sanglante) sur la croix, elle est à l'autel représentative du sacrifice de la croix. Mais cette immolation représentative n'est pas seulement la séparation extérieure des espèces; elle est un *acte* véritable, et cet acte consiste dans la consécration, dont les paroles, qui sont la forme du sacrifice, divisent sacramentellement le corps et le sang de Jésus-Christ. On le voit, le cardinal Du Perron parle, en somme, comme Salmeron ou Vasquez.

2. *Le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire.* — *a) Exposé.* — Un troisième élément de la thèse du sacrifice-oblation, élément qu'on rencontre déjà chez Gaspard Casal, voir col. 1184, est mis en relief par Bérulle : l'oblation faite par Jésus-Christ, seul prêtre de son sacrifice au Calvaire, n'existe pas seulement au moment de la passion : *cette oblation a été inaugurée à l'instant même de l'incarnation.* En même temps que par le mystère de l'incarnation, la vraie et unique hostie du Père est préparée et séparée du commun des hommes et consacrée par l'onction de la divinité, elle est offerte et présentée à Dieu par l'oblation que Jésus fait de soi-même en entrant dans ce monde: « La naissance du Christ est proprement un mystère d'offrande et d'adoration. » *Discours de l'estat et des grandeurs de Jésus*, discours XI, a. 4, dans *Œuvres complètes*, édit. Migne, Paris, 1856, col. 360-361. Cette oblation, inaugurée par Jésus dès le premier instant de son existence, se continue d'une façon permanente. *Vie de Jésus*, c. XXVI. Toutefois, dans la pensée du cardinal, l'oblation ne saurait constituer un sacrifice si elle n'était accompagnée d'une immolation. Il explique cette immolation, commencée dès l'incarnation, par un commentaire de Phil., II, 7 : *Œuvres de piété*, LVIII : *De la pénitence du Fils de Dieu*, n. 4. *Id.*, col. 1030. L'immolation ainsi comprise, par l'acte de renoncement inauguré à l'incarnation, se continue pendant toute la vie mortelle du Sauveur pour se consommer à la croix. Cf. *La source de la mort et passion de Jésus est l'amour qu'il nous porte*, n. 1; LXXII, *De la dévotion du vendredi; des rapports des trois principaux mystères du Fils de Dieu; son incarnation, sa passion et son eucharistie.*

A la cène, Bérulle conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme l'offrande d'une immolation non plus concomitante, mais prochaine, et l'offrande de cette immolation prochaine et réelle se fait sous les signes d'une immolation toute « sacramentale » et « mystique »: « Le même Fils de Dieu, en ce divin banquet, a voulu prévenir l'oblation visible et sanglante de la croix par cette effusion sacramentale et immolation mystique en l'eucharistie. Et si nous observons les moments de Celui qui fait toutes choses en temps, en poids, en nombre et en mesure, nous verrons cette action mystérieuse avoir été réservée par lui comme à la dernière heure de sa vie, et lorsque sa passion réelle et sanglante avait déjà son cours..., afin que cette action religieuse et sacrée (la cène) se trouvât engagée dans les bornes de ses souffrances et fût *initiative et dédicative du mystère de la croix*, et que l'oblation mystérieuse qu'il fait de soi-même à Dieu son Père en l'eucharistie fût suivie, continuée et exécutée visiblement et sanglantement en son humanité, sans l'interruption d'aucune action et mystère. De sorte que c'est ici qu'il commence de faire le premier pas pour aller à la mort... » *Œuvres de controverse*, discours II : *Du sacrifice de la messe*, n. 12, col. 701.

Il y a donc, à la cène, oblation du Christ présent sous les espèces sacramentelles et s'immolant mystiquement dans l'eucharistie, en représentation et indi-

cation du sacrifice sanglant et prochain de la croix. Bérulle le décrit à la façon de Lessius : « C'était le glaive qui faisait le sacrifice de la Loi, et maintenant c'est la parole de Dieu qui fait le sacrifice de l'Église, l'un et l'autre étant vrai et propre sacrifice, c'est-à-dire cette parole toute-puissante du Verbe : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, laquelle étant plus tranchante et pénétrante que le glaive, ferait la séparation du sang d'avec le corps et la division du corps d'avec l'esprit, si la Divinité ne l'empêchait par le privilège de l'immortalité. *A raison de laquelle cette parole divine a bien puissance de faire que le Fils et l'Agneau de Dieu soit mis et offert en l'autel, mais non qu'il soit occis en icelui, ni que son sang soit séparé de son corps et de ses veines.* » *Ibid.*

b) Discussion. — Sacrifice réel, réalisé par le moyen de la double consécration; immolation mystique; offrande de soi-même faite par le Christ sacramentellement présent sur l'autel; voilà trois affirmations, incontestablement bérulliennes. Est-ce à dire que l'immolation mystique, par laquelle Jésus est présent dans l'eucharistie d'une façon qui symbolise la passion et la mort sanglante, ne soit qu'une condition de l'offrande, laquelle constituerait l'essence même du sacrifice? Rien dans le texte du cardinal ne nous paraît autoriser cette déduction. Bien au contraire, la thèse que nous avons déjà relevée chez Bossuet et d'autres théologiens catholiques est explicitement enseignée. Le sacrifice de la cène n'est pas l'offrande de l'immolation sanglante de la croix. Il est bien vrai que le sang est répandu sur la croix, ce que nous ne nions pas; mais il est inexact de dire qu'il ne soit répandu qu'en la croix ; les paroles de Jésus-Christ à la cène ne s'entendent pas que de cette effusion de la croix, « car les évangélistes nous rapportent non une, mais trois effusions de son sang au dernier jour de sa vie, l'une mystérieuse en l'autel entre ses espèces; l'autre violente et miraculeuse au jardin et (comme nous pouvons penser) entre les anges; et la troisième, violente mais ordinaire, en la mort de la croix entre ses bourreaux. Et deux auteurs sacrés vous empêchent de référer cette oblation du corps de Jésus-Christ et cette effusion de son sang à la croix; car saint Paul rend ces premières paroles : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous*, par celles-ci : *Ceci est mon corps qui est rompu pour vous* (I Cor., XI, 24), lesquelles ne se peuvent référer directement sinon au corps de Jésus-Christ sous les espèces sacramentelles. Donc ce corps, tandis qu'il est sous ces espèces, est donné et est rompu pour vous. » Interprétant Luc., XXII, 26, dans le même sens, Bérulle conclut que par là est démontré le sacrifice. Le corps donné pour nous, le sang mystiquement répandu pour nous, voilà le sacrifice eucharistique : « Du texte de Luc, deux puissants et violents efforts sont tirés pour la vérité du corps et du sacrifice de Notre-Seigneur en l'eucharistie, que Bèze n'a pu parer qu'en proférant un blasphème, en ôtant l'autorité du texte sacré... » Ainsi dans ce mystère, Jésus-Christ « sait effectuer et établir une immolation sans occision, une manducation sans digestion et, en somme, un sacrifice vrai et parfait, sans être pourtant un sanglant sacrifice. Car, à parler proprement et généralement, *il n'est pas de l'essence du sacrifice d'enclore l'occision de l'hostie, mais seulement de l'exclure hors d'usage commun et vulgaire, et l'appliquer et dédier à un usage du tout religieux et sacré;* et, où la destruction de l'hostie serait nécessaire, il n'est pas besoin qu'elle se fasse en l'acte précis du sacrifice; mais il suffit qu'elle soit destinée à cette immolation ou qu'elle ait été auparavant immolée », n. 13 et 14, p. 702 sq.

Quoi de plus clair? Nous sommes bien en face du concept sacrifice-immolation mystique, l'oblation étant incluse dans cette immolation par le fait de la présence eucharistique. Et la conclusion est aussi ferme en ce sens : « Disons donc que le Sauveur... a institué un sacrement et un sacrifice tout ensemble..., que ce sacrifice non sanglant est pleinement fondé au sanglant sacrifice de la croix, duquel il tire et sa nature et sa vertu, car sans la croix nous aurions bien Jésus-Christ présent en ce banquet, mais nous n'aurions pas une victime présente, d'autant qu'il est fait victime par le sacrifice de la croix; que cette qualité n'intéresse point la vie naturelle de Jésus-Christ, car nous le croyons être toujours vivant et glorieux, et au ciel et au sacrement... (n. 14, col. 704). L'eucharistie est donc dite un sacrifice, en tant qu'elle rend sous ces espèces l'hostie du genre humain présente devant Dieu, c'est-à-dire ce corps qui est livré pour nous, et ce sang qui est répandu pour nous. » N. 15, col. 705.

Le parallélisme du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est abordé en quelques mots par le cardinal de Bérulle : « Ce mystère, déclare-t-il en parlant du sacrifice eucharistique, porte un état éternel, car (Jésus-Christ) est ici et prêtre pour l'éternité, *sacerdos in æternum*, Hebr., V, 6, et hostie éternelle, puisque, jusque dans le ciel et dans l'état de la gloire, il y est comme agneau et agneau de Dieu; cet agneau qui a été chargé des péchés du monde... Et saint Jean, en son Apocalypse, V, 6, dit qu'il a vu cet agneau comme occis, *tanquam occisum*. Et ce même prêtre qui s'offre éternellement à Dieu en l'état d'hostie dans le ciel, a voulu demeurer en la terre et sur nos autels, et s'y offrir par nos mains à la majesté de Dieu son Père en cet état d'hostie. Tellement qu'il est véritable de dire que nous avons en la terre et en ce mystère, aussi bien que les saints dans le ciel, un prêtre éternel et une hostie éternelle; avec cette différence toutefois que nous possédons ce trésor dans l'obscurité de la foi et sous le couvert des espèces sacramentelles, et les bienheureux le possèdent dans la splendeur et la manifestation de la gloire. » *Œuvres de piété*, LXXX : *Des excellences du très Saint-Sacrement et de la religion chrétienne*, n. 1, col. 1056.

3. *Le P. Ch. de Condren* († 1641). — *a) Exposé.* — Les Conférences du P. de Condren, deuxième supérieur général de l'Oratoire, recueillies par ses disciples ont été publiées d'après les notes de plusieurs d'entre eux par le P. Quesnel, en 1677, sous ce titre : *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*. Une nouvelle édition, revue et corrigée par le même éditeur, parue en 1697, a servi de base pour les éditions postérieures. Nous suivons ici celle de l'abbé Pin, Paris, 1858. Quesnel a certainement apporté des modifications à la pensée primitive du P. de Condren. Nous renvoyons à M. Lepin, pour cette discussion d'ordre critique. Voici comment au point de vue théologique, on peut présenter la synthèse de la doctrine du P. de Condren, *op. cit.*, IIe partie.

a) — D'après les buts du sacrifice décrits au c. I, p. 49-51, il semble que le sacrifice requiert essentiellement un acte de destruction de la victime. L'auteur le déclare d'ailleurs expressément : « Le sacrifice étant institué pour reconnaître Dieu comme auteur de tout l'être, et pour honorer son souverain domaine sur cet être, il demanderait la consomption et la destruction entière. Si dans les sacrifices tout n'est pas détruit et consommé par la mort des hosties et des victimes, cela vient de l'imperfection du culte humain et de l'impuissance de l'homme qui ne peut rien davantage. De sorte que la mort n'est proprement qu'une représentation de cette entière destruction de l'être, qui devrait se faire dans le sacrifice en hommage de l'être divin et de son domaine sur tout l'être créé. » P. 49-50. Le sacrifice de Jésus-Christ a été offert pour satisfaire à tous les devoirs et à tous les besoins de la créa-

ture,et il suffit seul pour remplir la vérité de toutes les espèces différentes des sacrifices anciens. Il est holocauste, oblation, immolation et le peuple y participe. C. II, p. 52-53.

b. — Dans les sacrifices anciens, on trouvait plus ou moins distinctement cinq parties, la sanctification de la victime, son oblation, son occision, sa consomption ou inflammation, et la communion des prêtres ou du peuple même à la victime. C. II, p. 53-60. Ces parties du sacrifice se retrouvent parfaitement dans le sacrifice de Jésus-Christ, qui est le sacrifice infiniment parfait; la sanctification de la victime dans l'incarnation, son oblation au même moment, selon le texte de Heb., x, 9; l'occision différée jusqu'au Calvaire; la consomption de son corps sacré dans la gloire de la résurrection; la communion, au ciel par l'entrée du divin crucifié dans le sein du Père, sur terre, par l'eucharistie : « le sacrifice de la croix est l'immolation et l'occision de la victime, et la messe en est la communion. » C. IV, p. 65 sq; VII, p. 94.

c. — Ainsi le sacrifice de Jésus-Christ, *considéré dans toute son étendue*, a commencé au mystère de l'incarnation pour ne finir jamais. Et c'est en parlant de ce sacrifice, pris dans toute son étendue, que saint Paul, Hebr., x, 14, déclare que Jésus, « par une seule oblation, a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés ». C'est par une seule oblation que Jésus-Christ a consommé la sanctification des hommes, si son oblation est considérée dans toute son étendue : « si l'on prend son sacrifice dans toute sa perfection et toutes ses parties, et non dans la seule occision, qui était la moindre partie du sacrifice dans les anciens sacrifices figuratifs de sa mort. » C. VIII, p. 99. Mais le sacrifice complet de Jésus-Christ est si parfait que chacune de ses parties est un sacrifice parfait et accompli dans lequel on peut remarquer toutes les conditions nécessaires au sacrifice. C. VII, p. 93. Et « cela peut se montrer clairement dans le sacrifice de la croix et dans celui de la messe, *qui sont des sacrifices véritables et parfaits, quoiqu'en même temps ils fassent l'un et l'autre partie du sacrifice complet de Notre-Seigneur.* » *Ibid.*, p. 93.

d. Dans cette partie parfaite du sacrifice complet de Notre-Seigneur qu'est le sacrifice de la croix, « la sanctification de l'incarnation persévère; l'oblation existe : *oblatus est quia ipse voluit;* l'immolation y est bien visible. Dieu communie pour ainsi dire au sacrifice de son Fils et il y communie seul...; ce n'était pas encore le temps où l'Église devait y communier. » C. VIII, p. 94. Elle y communiera plus tard à la messe. « Au sacrifice de la croix, Notre-Seigneur qui n'a point été prêtre de l'ordre d'Aaron, a néanmoins accompli la vérité du sacerdoce d'Aaron, en *offrant* dans une *immolation* cruelle et sanglante la victime de son corps. » C. VIII, p. 96. Bien plus, « l'offrande expresse de l'immolation du Calvaire, de préférence à toute autre action de la vie du Christ, était le sacrifice explicitement voulu et imposé par le Père pour la rédemption des hommes. » C. VI, p. 87.

e. — Si parfait soit-il, le sacrifice de la croix n'est qu'une partie du sacrifice complet de Notre-Seigneur. « Il est le sacrifice de la rédemption et du mérite »; Jésus « y apaise par son sang la colère de Dieu et satisfait à sa justice, en portant la peine, le supplice et la malédiction due aux pécheurs. Il y expie le péché et y meurt pour le salut du monde ». Mais ce sacrifice « ne donne pas encore actuellement (aux hommes) les grâces et les bénédictions dont il est la source; il les y prépare et les dispose à les recevoir... Il mérite tout, mais il ne donne et n'applique rien. » C. VIII, p. 93-96. « La nécessité du sacrifice de la messe paraît donc visiblement, en ce que nous devons nécessairement participer à l'oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même en la croix, et communier à la victime qu'il y a offerte pour nous », p. 97; ainsi le sacrifice de la messe, sacrifice d'application et de sanctification, donne et applique tout, mais il ne mérite rien. P. 96.

f. — Toutefois, partie du sacrifice complet de Jésus-Christ, la messe est elle-même un sacrifice parfait : la sanctification s'y trouve, « puisque c'est le même corps de Jésus-Christ sanctifié et consacré dès le moment de l'incarnation et qui, par sa résurrection, est encore sanctifié et consacré à Dieu d'une autre manière plus parfaite. » L'oblation s'y trouve, car selon Hebr., x, l'oblation faite par Jésus-Christ de lui-même dès son entrée en ce monde a été faite une seule fois, et « par conséquent c'est une oblation permanente, qui dure toujours, et qui nous oblige de dire que toutes les oblations qui se remarquent dans les divers états de la vie du Fils de Dieu, ne sont qu'une même oblation, et qu'il n'y a jamais eu qu'une seule oblation du corps de Jésus-Christ; oblation qui s'est faite dans le sein de sa très sainte Mère dès le premier moment de son incarnation, qui a été parfaite en la croix, qui se continue dans la messe, et qu sera éternellement dans le ciel. » *Ibid.*, p. 100.

g. — Si l'oblation de soi-même faite par Jésus-Christ à la messe n'est que la continuation de l'oblation faite jadis dès l'instant de l'incarnation, elle ne saurait cependant exister sans l'intervention du prêtre, ministre de Jésus-Christ, et qui célèbre la messe. Jésus s'offre par ses ministres. C. V, p. 80. Le rôle du prêtre visible à la messe est de produire, par la consécration, Jésus-Christ par la même action et par la même vertu, par laquelle son Père l'a ressuscité. Et rien de choquant en cela puisque le prêtre ne produit Jésus-Christ sur l'autel que comme instrument; et la vertu de l'instrument n'est pas différente de celle de sa cause principale. C. VII, p. 92.

h.— Cette oblation, à la messe, est sacrfice, puisque selon saint Paul il n'y a qu'une seule oblation du Christ qui est sacrifice. Et, à la messe, cette oblation se fait par la consécration. Tout le passage du P. de Condren sur ce point est à citer : « On peut trouver facilement qu'il y a oblation de Jésus-Christ en la messe, si on considère les paroles dites par Jésus-Christ au rapport des évangélistes : « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous. » Voilà évidemment une oblation du corps de Jésus-Christ, non faite aux apôtres, mais à Dieu pour les apôtres. De même dans ces autres paroles de Jésus-Christ : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang, lequel calice sera répandu pour vous; ou, selon le grec, qui *est répandu.* » Voilà un sang répandu dès lors pour les apôtres en la rémission des péchés; voilà une effusion de sang qui précède celle de la croix. Vous voyez dans ces paroles qu'il y a deux donations du corps de Jésus-Christ : l'une à Dieu pour le monde, QUOD PRO VOBIS DATUR, *qui est donné pour vous*; l'autre au monde pour Dieu : ACCIPITE ET COMEDITE, *prenez et mangez.* La première est le sacrifice; l'autre est la communion du sacrifice. Remarquez de plus que ces paroles des évangélistes sont toutes des termes de sacrifice. Enfin, l'oblation est même bien plus expresse à la messe que sur la croix; car en la croix, elle ne paraît point, et on ne lit nulle part dans les écrits des évangélistes que Jésus-Christ se soit offert sur la croix; au contraire, vous n'y voyez qu'un meurtre et qu'un sacrilège, et cette oblation y est couverte du massacre horrible d'un homme crucifié. Il n'y a que saint Paul qui depuis nous ait enseigné cette oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même à la croix; au lieu que dans l'institution de l'eucharistie et du mystère de la messe, Jésus-Christ dit lui-même très clairement qu'il est offert pour ses Apôtres et pour plusieurs, et offert dans le

temps même qu'il parle. Il y a donc oblation du corps de Jésus-Christ en la messe et oblation réelle, quoique cachée sous les signes. C'est la manière de sacrifice qui convient à l'état présent de l'Église. » C. VIII, p. 101-102.

i. — Mais « l'immolation se trouve aussi à la messe; car Jésus-Christ y est immolé, non pas d'une manière sanglante, mais d'une occision sacramentelle et mystérieuse. Et sa résurrection n'exclut pas tout à fait cet état de mort, qui suit de l'immolation. Au contraire, la résurrection contient la mort de Jésus-Christ comme déjà accomplie et parfaite... Il est donc vraiment dans la messe l'Agneau mis à mort : *Agnus occisus.* Il y est en état de mort, n'ayant plus la vie qu'il avait sur la terre : outre les autres manières qui sont marquées par les théologiens, comme de ce qu'il ne fait aucune action extérieure de vie, ni aucun usage de ses sens et de son corps. » P. 102. Dans ce dernier texte, le P. de Gondren ne paraît pas prendre parti entre les différentes explications de l'immolation du Christ à l'autel. Il fait même allusion à une doctrine enseignée expressément dans l'édition de 1677, et mise, dans l'édition de 1697, sur le compte d'un auteur étranger : « Pour expliquer en quelle manière Jésus-Christ est en état de mort au ciel et en la messe, *un auteur* a eu cette pensée : que la mort est la privation de la vie présente, et que, quand Jésus-Christ est ressuscité, il est demeuré privé de cette même vie mortelle et passible, etc. » C. V, p. 82. Voir, pour le rapprochement des textes, Lepin, *op. cit.*, p. 478-479. Mais dans un autre texte (également remanié dans l'édition de 1697, voir Lepin, p. 480-481), le P. de Condren semble adopter purement et simplement la thèse de l'immolation mystique : « Jésus-Christ porte (sur l'autel) cet état de mort où les Juifs l'ont mis sur la croix, en tant qu'il s'y offre lui-même comme immolé une fois sur la croix, et que c'est en mémoire et en vertu de cette immolation qu'il y est aussi offert par son Église; et cet état d'immolation et de mort y est marqué et représenté par la séparation mystérieuse du corps et du sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrées... Si vous me demandez s'il s'y fait une effusion de sang, comme en la croix, je vous réponds qu'il s'y fait une effusion du même sang quant à la substance, mais diffé-férent en tant qu'il est renouvelé par la résurrection. Et cette effusion s'est faite en la cène, Luc., XXII, 20; car selon le grec, il y est parlé d'une effusion présente du calice. Ce n'est pas une effusion qui se fasse visiblement et hors des veines de Jésus-Christ comme sur la croix; c'est dans la bouche et dans le cœur des communiants qu'elle se fait; et c'est une effusion réelle, mystérieuse, sacramentelle, sacrificale et sanctifiante. » C. VII, p. 90.

j. — Le P. de Condren ne manque pas de marquer l'étroite relation qui existe entre la messe et le sacrifice céleste de Jésus-Christ. En réalité, c'est le même sacrifice du Christ qui se continue parallèlement au ciel et sur la terre : « La seule différence qu'il y a, c'est qu'encore que l'hostie y soit aussi réellement présente que dans le ciel, ce n'est pas toutefois d'une manière visible. » C. V, p. 80-81. Dans le ciel, comme sur l'autel, Jésus apparaît *tanquam occisus.* Malgré la gloire dont jouit son humanité sainte, il se présente à Dieu en état de mort, état justifié par ce qui lui reste des cicatrices de ses plaies. *Ibid.*, p. 82. Cf. c. VIII, p. 103.

b) Conclusion. — Les affirmations du P. de Condren sont tellement claires qu'on peut conclure avec Rivière, dans sa *Défense* (voir col. 1217), t. I, p. 121 : « Le P. de Condren non seulement ne restreint pas l'essence du sacrifice de la messe à la seule offrande de l'immolation de la croix, mais il enseigne positivement que Jésus-Christ est sur l'autel dans un état de mort et de victime par une immolation particulière et non sanglante, et que cette immolation qui représente celle du Calvaire et qui en renouvelle la mémoire, consiste dans la séparation mystérieuse de son corps et de son sang sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrées. Il ne dit pas seulement en général, comme certains auteurs : Jésus-Christ est immolé sur l'autel; il explique encore ce que c'est que cette immolation. Il ne la réduit pas à la séparation extérieure des espèces : C'est, dit-il, une séparation mystérieuse du corps et du sang de Jésus-Christ même sous les espèces différentes du pain et du vin séparément consacrés. » En réalité, nous retrouvons ici la doctrine du cardinal de Bérulle et de Bossuet. Et, pour fortifier cette conclusion, il suffirait de rappeler que le P. de Condren à plusieurs reprises affirme l'identité du sacrifice de la croix et de celui de la messe, *en tant que dans l'un et l'autre sacrifice est offerte la même victime*, Jésus-Christ immolé sur la croix, est présent à l'autel et y est offert comme ayant été immolé sur la croix pour nous. P. 90. « La messe est le même sacrifice que celui de la croix, *la même victime y étant offerte.* » C. VIII, p. 95. A vrai dire, le sacrifice de la croix n'est pas réitéré dans le sacrifice de la messe; mais c'est le même sacrifice offert d'une manière qui n'est plus sanglante pour participer et communier au sacrifice sanglant. *Ibid.*, p. 95.

En somme rien de particulier dans la doctrine du P. de Condren n'autorise à classer cet auteur parmi les défenseurs du concept de sacrifice-oblation dans le sens exclusif où nous l'avons exposé. Le P. de Condren, comme le cardinal de Bérulle, retient la thèse de l'essence du sacrifice eucharistique placé dans l'acte de la consécration, en tant que cet acte contient l'oblation de Jésus placé sous un état de mort par l'immolation mystique. En dégageant cette doctrine de l'opinion quelque peu arbitraire des cinq parties du sacrifice — opinion qui n'est pas essentielle à la thèse du P. de Condren, voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1340 — nous avons la doctrine courante au XVII[e] siècle, telle que Bossuet l'a si exactement exposée.

4. *Jean Jacques Olier* († 1657), fondateur de Saint-Sulpice, est un disciple du P. de Condren. Sa doctrine eucharistique est renfermée principalement dans le petit volume, *Explication des cérémonies de la grand'-messe de paroisse selon l'usage romain*, Paris, 1657. Nous suivons ici l'édition de Clermont-Ferrand, 1835.

a) Exposé. — Comme le P. de Condren, M. Olier admet que le sacrifice de Jésus-Christ, dans sa plénitude, comprend plusieurs parties. Il passe sous silence la consécration, mais retient l'oblation, l'immolation, la consommation et la communion. *Op. cit.*, l. II, c. IV, p. 69 sq.; l. VII, c. II, p. 220 sq.; c. V, p. 238 sq. Reprenant une idée émise par le P. de Condren (mais que l'éditeur de celui-ci paraît avoir corrigée, voir col. 1201), M. Olier affirme que la consommation de l'immolation sanglante du Calvaire a été réalisée par la résurrection, « où, non content d'être mort et de s'être privé de la vie pour l'amour de son Père, (Jésus) a voulu se consommer totalement en Dieu et retourner en lui..., périr à son premier état et cesser d'être à cette première vie et à cette première génération qui l'assujettissaient aux infirmités de la chair, et qui lui faisaient porter la ressemblance du péché. » *Traité des saints ordres*, Paris, 1672, édit. de 1831, III[e] part., c. V, p. 385. L'immolation réelle du Calvaire se prolonge donc dans le ciel et constitue le sacrifice céleste qu'offre éternellement le prêtre éternel.

La pensée de M. Olier rejoint ici celle du P. de Condren. L'oblation de Jésus a commencé avec l'incarnation et, si on la considère dans toute son étendue, se prolonge dans l'éternité. *Explication*, l. VI,

c. II, p. 175 sq.; cf. préface, p. 11-12. Toutefois, tandis que sur terre, Jésus s'est offert en état de contrition et d'humiliation, dans le ciel, il s'offre dans un état glorieux. « Il ne se présente pas à Dieu comme préparé à la mort, qui est le premier état de l'hostie, mais comme une hostie une fois immolée et déjà consommée en Dieu. » Il s'offre « dans un état immortel, impassible, spirituel et divin, qui est l'état dont il jouit dans le ciel avec tous les bienheureux consommés dans la même gloire et dans un même feu que lui, lesquels il offre en sacrifice avec lui à son Père. » L. VII, c. I, p. 213-214. Comme le P. de Condren, M. Olier considère la messe comme étant le sacrifice du paradis, « offert en même temps sur la terre puisque l'hostie qui s'y présente est portée sur l'autel du ciel, et il est différent seulement en cela qu'il se présente ici sous des voiles et des symboles, et là il est offert à découvert et sans voile. » Préface, p. 12. Toutefois, lorsqu'il s'agit de préciser en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, la pensée de M. Olier, toujours substantiellement fidèle à celle du P. de Condren, est cependant moins explicite. Aussi bien, une explication des cérémonies de la messe ne saurait présenter la rigueur d'exposition d'un traité théologique. Néanmoins, au l. VII, c. II, *De la consécration*, on peut retrouver les traits principaux de la théologie bérullienne. La consécration constitue à proprement parler l'immolation dans le sacrifice eucharistique, puisqu'elle représente sacramentellement la séparation du sang d'avec le corps : « Le prêtre, après avoir prononcé les mêmes paroles que Notre-Seigneur prononça instituant cet adorable mystère, met par la vertu des paroles sacramentales le corps à part et le sang à part sous les diverses espèces du pain et du vin, qui représentent le corps et le sang de Jésus-Christ séparés; et qui ainsi signifient la mort de Notre-Seigneur, et expriment la seconde partie du sacrifice, à savoir l'immolation de la victime, où le sang était répandu et les parties du corps divisées. » Toutefois, l'immolation de la messe est essentiellement figurative; en réalité, Jésus se trouve dans l'eucharistie avec la gloire dont il jouit au ciel : « Encore que Notre-Seigneur soit mis sous les espèces extérieurement figuratives de la mort, il y est toutefois dans sa gloire et consommé dans le feu de Dieu, comme il le fut aux mystères de sa résurrection et de son ascension... » La conclusion, c'est que « le prêtre, prononçant les paroles de la consécration, représente le Père éternel qui engendre son Fils au jour de sa résurrection dans le tombeau, et qui l'engendre encore tous les jours dans le repos de sa gloire et le consomme en lui avec béatitude. »

b) Discussion. — A prendre à la lettre cet exposé, on croit y retrouver une double influence, celle de Vasquez, en ce qui concerne la séparation sacramentelle, figurative de la mort réelle du Christ, et celle de Suarez, en ce qui concerne la production du corps et du sang, c'est-à-dire, de Jésus-Christ lui-même sous les espèces sacramentelles. L'influence du P. de Condren est plus vive encore, surtout lorsque M. Olier applique à l'eucharistie les divisions proposées par le théologien de l'Oratoire, et notamment quand il insiste sur la consommation de l'hostie du sacrifice de la croix et de l'autel dans et par la gloire divine. Ce qui ne l'empêche pas de rester très fidèle à la doctrine traditionnelle touchant l'état de victime dans lequel Jésus se trouve à l'autel : « Notre-Seigneur a voulu être mis en état d'hostie en son Église : *tanquam agnus occisus*, afin de renfermer dans cet état tous ses mystères, et de faire servir au bien et à l'avantage de l'Église, tout ce qu'il a jamais fait de plus grand et de plus saint... Notre-Seigneur a voulu même que ce mystère fût un mémorial de ses souffrances et de sa mort, comme du mystère qui a acquis et obtenu de Dieu que les mérites de sa vie et de tous ses mystères nous fussent appliqués, et passassent à nous par la communion : et, en l'instituant, il nous a donné espérance de jouir des biens de sa mort et de sa vie, et nous a fait espérer dans une confiance parfaite que nous obtiendrions, par ce divin sacrifice et cet adorable sacrement, tout ce que peuvent et la vie et la mort d'un fils sur l'esprit d'un père... » L. VII, c. IV, p. 237-238. *État d'hostie*, c'est-à-dire de victime, voilà comment le Jésus consommé dans la gloire du Père est rendu présent sous les espèces eucharistiques; et c'est cet état d'hostie qui rend la messe efficace pour l'application des mérites de la croix.

Sur l'essence du sacrifice de la messe, la théologie de M. Olier ne va pas plus loin : elle est muette, par exemple, sur le point précis de savoir si la séparation sacramentelle est simplement représentative de l'immolation passée de la croix, ou significative d'une immolation présente, simplement mystique. Par contre, le fondateur de Saint-Sulpice projette de vives lumières sur l'union de l'Église au Christ dans l'oblation de l'autel. L'Église qui s'unit au Christ dans l'oblation du sacrifice, c'est d'abord l'Église du ciel, ainsi que le proclament les prières liturgiques elles-mêmes. Au *Communicantes*, « non contents de vous offrir tous nos devoirs, dit le prêtre à Dieu, nous vous offrons encore en Jésus-Christ tous ceux des bienheureux; nous vous offrons la religion de la sainte Vierge et de tous les saints, et ce grand sacrifice d'eux tous, qui sont tous une hostie avec Jésus-Christ, et qui veulent bien n'en faire qu'une avec nous par le moyen de Jésus-Christ... » L. VII, c. I, p. 219. C'est aussi et en conséquence l'Église de la terre qui ne se contente pas d'adhérer à l'oblation du Christ et de l'Église du ciel, mais qui entre elle-même en participation du sacrifice de son Chef. » *Ibid.*, p. 214. La communion est particulièrement représentative de cette union du corps mystique de Jésus-Christ avec son chef dans l'eucharistie; elle est « comme une union à l'Hostie pour la dilater, pour faire un plus grand sacrifice, et pour faire de tous les offrants et adorateurs autant de victimes à Dieu. » L. VIII, c. III, p. 276; cf. p. 274 et, en général, tout le chapitre.

Sous ce dernier aspect, la messe « est la continuation du sacrifice de Jésus-Christ, consommé en son Père au jour de la résurrection, et communiant son Père au jour de son ascension...; mais c'est un sacrifice prévenant le sacrifice universel de toute l'Église consommée en Jésus-Christ, et montant dans le ciel au jour du jugement et du sacrifice universel, » lorsque l'Église tout entière « ne sera qu'une hostie de louange avec Jésus-Christ ». L. III, c. I, p. 114.

5. *Divers oratoriens.* — Nous retrouvons encore l'influence du P. de Condren chez plusieurs théologiens du XVII[e] siècle. — *a)* Le troisième supérieur de l'Oratoire, François Bourgoing († 1662), insiste comme de Condren sur l'extension du sacrifice de Jésus-Christ à toute son existence terrestre et glorieuse : « Dès le premier moment de sa vie et de son entrée au monde, *Ingrediens mundum*, dit l'Apôtre, Hebr., x, 5, en qualité de prêtre et de souverain prêtre, il s'est offert et présenté à Dieu son Père en sa chair mortelle, comme une victime destinée à la mort. Et depuis, il a toujours continué ce sacrifice de soi-même jusqu'à la dernière consommation qui s'est faite en la croix. » *Préface...* (des) *Œuvres complètes du cardinal de Bérulle*, édit. Migne, Paris, 1856, col. 107. — *b)* Le P. Desmares († 1687), auteur présumé du traité *Du sacerdoce de Jésus-Christ* (première partie du *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, publié sons le nom du P. de Condren, voir col. 1198), établit que Jésus-Christ a exercé le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire le sacerdoce éternel, en prolon-

geant le sacrifice de sa mort ou plutôt en le consommant dans le ciel : « La mort par le sacrifice de la croix est donc pour Jésus le moyen, non seulement de fonder la nouvelle alliance en nous rachetant, mais encore de consommer et de perfectionner son œuvre sacerdotale. » C. III, p. 36, 38. Il faut donc reconnaître que « outre la première oblation que Jésus-Christ a faite de lui-même avant sa mort, pour transférer et porter sur lui la peine de nos iniquités, il en faut encore reconnaître une seconde, qui s'est faite à son entrée dans le ciel, qu'il y continue toujours par lui-même, et que les prêtres font aussi sur la terre en son nom et en sa personne, et qu'ils y feront jusqu'à la fin des siècles dans le sacrifice de l'eucharistie. Cette oblation est comme une commémoration de sa mort, accompagnée de la prière sacerdotale, par laquelle... il demande à Dieu que sa satisfaction nous soit imputée et vraiment appliquée pour la rémission réelle de nos offenses, et pour notre réconciliation avec lui et pour notre entière et parfaite sanctification. » P. 41-42. Il est assez difficile, sur un simple passage d'un traité qui, de toute évidence, doit faire corps avec la deuxième partie, dont l'auteur est le P. de Condren, de formuler l'opinion de l'auteur de la première partie. Dans le texte que nous avons cité, il n'est question que d'oblation, et d'oblation d'un sacrifice que Jésus lui-même offre au ciel. — *c)* La troisième et la quatrième partie du *Traité* publié sous le nom de P. de Condren, sont en réalité du P. Quesnel († 1719). Cet auteur étudie, part. III, c. X et XI, « comment toutes les parties et conditions du sacrifice de Jésus-Christ seront perfectionnées dans le ciel. » De plus, tout le thème exposé par l'auteur développe cette pensée que le sacrifice de la religion chrétienne doit être quelque chose de tout spirituel et de tout divin. C. I. C'est par la charité que tout ce que fait le chrétien est un véritable sacrifice, soit sur terre, soit au ciel, où la charité parfaite fait la consommation du Christ entier. Ce thème fournit d'éloquents et pieux développements sur l'union de l'Église au Christ, dans le sacrifice, sur la terre et dans le ciel. C. II. Mais, on le voit immédiatement, nous sommes ici assez loin de la question théologique de l'essence du sacrifice de la messe. Le P. Quesnel aborde plus directement cette question dans quelques passages des *Réflexions morales*. Les partisans du sacrifice-oblation citent deux passages du P. Quesnel en leur faveur. A propos de Hebr., IX, 25, Quesnel fait cette réflexion : « Si Jésus-Christ n'eût offert son propre sang, rien ne pouvait nous réconcilier avec Dieu. L'unité de ce sacrifice adorable, qui consiste dans l'unité de la victime et dans l'unité de son immolation, n'empêche pas la multiplicité de l'oblation : multiplicité qui se réduit elle-même à l'unité dans la personne de Jésus-Christ, par qui, avec qui et en qui ses ministres font tout ce qu'ils font. Car l'oblation que Jésus-Christ a faite de son sacrifice dès le premier moment et dans toute la suite de sa vie, qu'il a continuée sur la croix, et qu'il fait éternellement dans le ciel, et celles qui s'en sont faites et s'en feront partout jusqu'à la fin des siècles et dans le ciel, ne sont qu'une seule oblation. » Et, plus loin, sur Hebr., X, 14 : « Le sacrifice expiatoire de la croix est unique pour tous les temps et pour tous les lieux. La répétition innombrable de ce sacrifice, qui se fait tous les jours sur nos autels par l'oblation de la même hostie toujours vivante, est une preuve de sa perfection et de son immortalité. » « Le sacrifice de la messe n'est pas une autre oblation, mais la réitération et l'application de celle de la croix. Puisqu'il y a une vraie oblation, il y a un vrai sacrifice; mais ce n'est pas un autre sacrifice, parce que c'est la même victime qui est offerte par les prêtres associés au sacerdoce de Jésus-Christ, en mémoire de l'oblation qu'il en a faite une seule fois. Toute la différence est dans la manière, et non dans la substance du sacrifice. »

A vrai dire, ces textes insistent sur l'unité qui relie en la personne du Christ et dans son sacrifice sanglant toutes les autres oblations du Christ ou de son corps mystique. Mais que le P. Quesnel accepte l'idée d'une immolation mystique à la messe, on n'en saurait douter, en lisant ses *Prières chrétiennes*, pour la fête du Saint-Sacrement : « Vous demeurez sur la terre avec les pécheurs, ô Jésus, *en l'état d'hostie et de victime*... et ce sacrifice que vous avez accompli une seule fois sur le Calvaire d'une manière sanglante, vous l'offrez encore tous les jours... *Vous renouvelez* à tous moments, aux yeux de notre foi, *la mort que vous y avez offerte pour nous*. » Et dans l'ouvrage, *De la piété envers Jésus-Christ* : « Considérez, dit-il plus explicitement encore, que le sacrifice de la messe est le même que le sacrifice de la croix; car c'est le même prêtre et la même victime, avec cette différence : 1° qu'à la croix, Jésus-Christ a été *offert* d'une manière sanglante, et que le sang a coulé visiblement de ses veines; mais que dans le sacrifice de la messe, *l'effusion est mystérieuse*, sacramentelle et sanctifiant les âmes, mais toutefois *réelle et véritable*; 2° que le sacrifice de la croix expie les péchés du monde, mais qu'il n'applique point les grâces. »

6. *Denys Amelote*, l'historien du P. de Condren († 1678), deux ans avant la publication de l'*Idée du sacerdoce*, fait paraître un *Abrégé de théologie*, Paris, 1675, où l'on retrouve toutes les idées du P. de Condren. Pour Amelote, ce qui fit la valeur du sacrifice de la croix, ce fut moins l'immolation sanglante que l'oblation intérieure qu'en fit Jésus-Christ. Cf. l. VI, c. XXXV. Il admet, au ciel, l'existence d'un vrai sacrifice, par lequel Jésus continue de s'offrir, représentant au Père le prix de sa mort. C. XL. Et de la vérité de ce sacrifice céleste, il tire la vérité du sacrifice de l'eucharistie, par voie d'analogie. *Ibid.* — En quoi consiste la vérité du sacrifice eucharistique? En ce qu'il est oblation, immolation, consommation. « L'immolation y est aussi, parce que nous présentons à Dieu l'Agneau qui a effacé nos péchés; et il a voulu que ce fût son corps, comme séparé mystiquement du sang, qui fût l'offrande nécessaire de notre sacrifice. » L. IX, c. VII. Sans doute, cette immolation ne saurait se comprendre ni même exister en dehors de l'immolation de la croix, notre sacrifice « étant de sa nature commémoratif de celui de la croix et de tout le mystère de l'incarnation »; néanmoins il faut dire que « par la même puissance par laquelle Jésus s'est intérieurement sacrifié sur la croix, il se sacrifie extérieurement lui-même sous des signes sensibles ».

7. On accorde que *Thomassin* († 1695) a surtout mis en relief l'idée de l'oblation commencée sur terre par Jésus-Christ dès le premier instant de son incarnation; et celle du sacrifice céleste, qui est, avant tout, l'oblation du Christ, portant en sa chair glorifiée les cicatrices de son immolation. Voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1340-1342. Mais, « quand il s'agit de l'eucharistie, le théologien de l'Oratoire est moins net. Il continue de se préoccuper d'immutation et d'immolation. Cependant tout ce qu'il peut faire valoir à ce point de vue, ce sont des actes d'immolation figurative, c'est-à-dire d'immutation accomplie sur les seules espèces : fraction, distribution, manducation de l'hostie, effusion de sang. La logique lui demanderait de recourir à l'idée d'oblation, mise en relief par ses prédécesseurs. Il ne le fait pas d'une façon claire et précise. Thomassin ne donne donc pas à la thèse oratorienne une justification théologique, complète et rigoureuse » Lepin, *op. cit.*, p. 503. — Nous avons vu par l'exposé de la thèse du cardinal de Bérulle et du P. de Condren que l'oblation et l'immolation se confondent dans leur

pensée. Thomassin, plus théologien que ces deux auteurs, insiste formellement sur l'idée traditionnelle d'immolation invisible, mystérieuse, qui à la messe, affecte le Christ lui-même, et dont la séparation sacramentelle du corps et du sang est la manifestation. Telle est exactement la thèse de Thomassin : « Que le sacrifice de l'eucharistie soit un seul et même sacrifice avec celui de la croix, c'est ce qu'a parfaitement établi saint Grégoire de Nysse, établissant que les trois jours passés par le Christ dans la mort, doivent être comptés à partir du sacrifice de la cène. Car alors, Jésus-Christ en se sacrifiant et *s'immolant à son Père comme victime*, et se donnant lui-même à manger, est mort par avance d'une manière ineffable, plus conforme que toutes les autres à sa puissance et à sa dignité. Il convenait à ses perfections que ce ne fussent pas les bourreaux, ni la force des douleurs, ni la nécessité de la nature, qui lui arrachassent une vie divine qu'il ne pouvait pas perdre malgré lui; mais que par sa propre volonté, par sa charité toute-puissante, il se hâtât de *l'immoler à son Père*, comme une victime propre à apaiser sa colère et à sauver le monde. Jésus-Christ est donc mort mystérieusement dans la cène, et c'est de cet instant qu'on doit compter les trois jours de sa mort. » *Dogmata theologica*, Paris, 1868, t. IV, *De incarnatione Verbi Dei*, l. X, c. XVII, n. 1. — Thomassin rapporte ensuite le passage de saint Grégoire de Nysse, *Orat.*, I, *In resurrectionem*, *P. G.*, t. XLVI, col. 611, et continue ainsi : « Ce seul texte de saint Grégoire de Nysse fournit plusieurs preuves de la vérité de notre sentiment:1° La mort de Jésus-Christ sur la croix commence véritablement dans l'eucharistie, et l'eucharistie est pour ainsi dire une croix et une mort prématurée, puisque c'est de là qu'on commence à compter le temps de la mort ;. 2° Dans l'eucharistie, on mange la chair de la victime et on boit son sang : ce qu'on ne peut faire à moins que la victime n'ait été mise à mort. Il y a donc dans l'eucharistie une anticipation de la mort et de la croix,3° Il est de la dignité de Jésus-Christ de donner sa vie par son choix et sa propre volonté, et par conséquent d'accélérer lui-même sa croix, de prévenir sa mort et d'aller en quelque sorte au-devant d'elle, parce qu'elle est trop lente au gré de ses désirs; 4° ...; 5° Il y a donc eu dans la suite une croix, une mort, une immolation visible; mais tout cela se trouvait auparavant dans l'eucharistie d'une manière invisible. Si donc on demande laquelle des deux croix, des deux morts, des deux immolations, a été plus précieuse pour nous, plus utile à notre salut, je répondrai que cette mort et cette immolation visibles sur la croix n'ont dû être accomplies qu'une fois; que cette mort et cette immolation invisible (dans l'eucharistie) a dû nécessairement être accomplie une fois auparavant, et qu'elle doit l'être continuellement jusqu'à la fin des siècles dans l'Église de Jésus-Christ, comme étant la source inépuisable de toute sainteté. » *Ibid.*, n. 2.

Commentant un texte de saint Cyrille d'Alexandrie, *Homil.*, X, *In mysticam cœnam*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1018, qu'appuie Prov., IX, 2, Thomassin conclut encore : 1° ... que Jésus *s'immole lui-même* dans l'eucharistie par anticipation et qu'il y prévient la mort qu'il devait subir sur la croix; 2° que cette mort donnée par le pontife lui-même à sa victime convient mieux au sacrifice que celle qui serait donnée par un bourreau, parce qu'elle annonce mieux la liberté de la charité; 3° que, suivant l'Apôtre, Jésus-Christ n'est mort qu'une seule fois; c'est donc la même mort qu'il a soufferte dans l'eucharistie et sur la croix, mais sur celle-ci d'une manière visible, et dans l'autre, d'une manière invisible. Sur la croix, il a été mis à mort par son ennemi; dans l'eucharistie, *il s'immole lui-même*. *Ibid.*, n. 2. Plus loin, Thomassin, de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Hebr.*, hom. XVII, n. 2, 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 130-131, tire plusieurs conséquences, entre autres : 4° « On offre le sacrifice de l'eucharistie en mémoire de la croix; ce n'est donc pas un sacrifice différent de celui de la croix; c'est le renouvellement mystérieux de ce sacrifice. Il ne faut pas croire que le sacrifice eucharistique soit une commémoraison stérile et sans effet du sacrifice de la croix; c'est une *réitération véritable et réelle du sacrifice de la croix*, dont on a seulement retranché tout ce qui paraît étranger à un sacrifice religieux... Dans l'eucharistie, la mort est cachée, et tout découvre, tout annonce un sacrifice religieux. A la croix et à l'autel, il y a une victime immolée et offerte; mais sur la croix, elle est égorgée publiquement et offerte en secret...; dans l'eucharistie, Jésus-Christ *est immolé en secret* et il est offert publiquement. » *Ibid.*, n. 3.

En réalité, si Thomassin d'une part couvre de son patronage la thèse oratorienne des Bérulle et des Condren, et d'autre part insiste avec tant de force sur l'idée d'immolation réelle dans le sacrifice eucharistique, c'est que la thèse oratorienne accueille, comme toute la théologie du XVII[e] siècle, cette idée. A cela rien d'étonnant.

2° *Autorités certaines en faveur de la thèse du sacrifice-eucharistique simple oblation.* — Nous trouvons l'indication de cette thèse très nettement marquée par L. Habert († 1718), docteur et professeur de Sorbonne : « Deux choses, dit-il, sont essentielles à un sacrifice proprement dit, l'immolation d'une victime extérieure et sensible, et l'oblation de la victime immolée. Tous les théologiens conviennent qu'il y a, dans le sacrifice de la messe, une véritable oblation, puisque Jésus-Christ s'y offre comme réellement présent à la majesté de son Père. Mais ils se partagent quand il s'agit de trouver l'immolation, qui n'est pas moins essentielle à un vrai sacrifice. Un grand nombre *(alii bene multi)* soutiennent que Jésus-Christ s'y immole, quoique sans effusion de sang, et que cette immolation mystérieuse et non-sanglante consiste en ce que les paroles de la consécration, par la vertu qui leur est propre, ne mettent sous l'espèce du pain que le corps et sous l'espèce du vin que le sang de Jésus-Christ... Quelques théologiens rejettent cette explication, comme plus subtile que solide... Ils nient qu'aucune immolation ait lieu à la messe, et disent qu'on y offre seulement, sous les espèces du pain et du vin, Notre-Seigneur autrefois immolé sur la croix, et que cela suffit pour l'essence d'un sacrifice commémoratif. » *De eucharistia ut sacrificio*, Paris, 1704; Venise, 1770, p. 506 sq.

Ces « quelques auteurs » sont *Les Conférences de La Rochelle*, et surtout *Pierre Nicole*.

1. Les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de La Rochelle*, publiées en 1676, après l'*Exposition de la doctrine catholique*, mais avant l'*Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, tout en reconnaissant que « Jésus-Christ est immolé sur l'autel », et qu' « il y paraît dans un état de mort », s'expriment de façon à éliminer du sacrifice eucharistique toute immolation même simplement mystique, différente de la simple séparation sacramentelle des espèces. Après avoir mis en principe que le sacrifice requiert « quelque changement ou destruction de la chose offerte », n. 2 et 13, les *Conférences* reconnaissent, en fait, qu'il n'est pas besoin d'une destruction actuelle et effective, mais qu'il suffit d'un « changement d'état ou de condition », qui soit un rappel de l'immolation passée, avec une oblation présente de la victime, immolée « mystiquement et par représentation », n. 23. Ainsi, « Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement offert au sacrifice de la messe... d'une manière non sanglante... en tant que la mort, qu'il a une fois soufferte, es

encore présentée à son Père, comme le prix de l'expiation de nos crimes, et parce que cette mort nous y est *représentée par la consécration qui se fait séparément de son corps et de son sang* ». *Ibid.*, n. 15, Lepin, *op. cit.*, p. 514. Donc, l'immolation à la messe consiste uniquement pour les *Conférences*, dans la représentation du corps et du sang consacrés séparément sous les espèces; mais ce qui fait l'essence du sacrifice, c'est *l'oblation présente* de la victime *autrefois immolée.* A cette doctrine fondamentale, se joignent dans les *Conférences* d'autres considérations fort justes, que nous avons déjà recueillies de la bouche de Bossuet et rencontrées dans la théologie des Oratoriens : commencement du sacrifice de Jésus-Christ au premier instant de l'incarnation; continuation du sacrifice de la croix dans l'éternité par l'oblation que le Christ renouvelle sans cesse devant Dieu de sa personne et de sa mort; union de l'Église à son chef dans l'offrande du sacrifice de la messe. *Ibid.*, n. 23, 25, 22.

L'affirmation principale des *Conférences* fut, au début du XVIIIe siècle, l'objet de vives critiques; elle fut attaquée par de la Broue, évêque de Mirepoix, *Sixième instruction pastorale sur le sacrifice de la messe*, 1710, p. 46 : « Il n'est nullement nécessaire, écrit le prélat, que la mort de la croix intervienne autrement qu'en représentation dans le sacrifice de l'eucharistie; et vouloir l'y rappeler en l'unissant par le sacrifice intérieur à l'oblation extérieure qu'on y fait de Jésus-Christ, sous prétexte qu'il n'est pas toujours nécessaire que l'immolation de la victime soit faite en même temps que l'offrande, pourvu qu'elles soient réunies l'une avec l'autre par le sacrifice intérieur du prêtre et du peuple, comme ont fait dans ces derniers temps de très habiles théologiens (en marge : *Conférence de La Rochelle*, n. 23), c'est non seulement faire dépendre le sacrifice extérieur de l'Église d'un sacrifice intérieur, dont il peut n'être pas accompagné, mais encore confondre en quelque sorte dans la manière d'offrir, contre la décision du concile de Trente, les deux sacrifices de l'eucharistie et de la croix, sans autre avantage que de pouvoir trouver dans le sacrifice de l'eucharistie une destruction réelle qui n'y doit pas être. »

2. *Nicole.* — Cette critique de l'évêque de Mirepoix atteint aussi Pierre Nicole. Au texte rapporté par M. Lepin, *op. cit.*, p. 515, on ajoutera ce passage bien plus expressif : « Il n'est pas nécessaire que l'immolation et l'oblation de la victime se fassent en un même temps; et la diversité des temps auxquels les actions se passent ne fait pas que ce soient de différents sacrifices. Le Grand-Prêtre, après avoir égorgé le victime, emportait le sang dans le sanctuaire où il entrait une fois l'an. Cette oblation et cette immolation ne composaient qu'un même sacrifice, quoique faites en des temps différents. Et c'est ce qui arrive dans le grand sacrifice, dont tous les autres ne sont que des figures. L'immolation de la victime s'est faite une fois sur le Calvaire, mais l'oblation de la victime a commencé, dès l'entrée de Jésus-Christ au monde, et continuera dans toute l'éternité. C'est aussi ce qui se fait dans le sacrifice de l'autel. Car on y offre, à la vérité, Jésus-Christ présent sur nos autels; *mais on l'y offre comme immolé sur la croix, passio est Domini*, dit saint Cyprien, *sacrificium quod offerimus.* C'est une continuation de l'oblation que Jésus-Christ y a commencée. Ainsi, c'est le même sacrifice, comme il est très bien expliqué dans les *Conférences de la Rochelle. Ce seraient deux sacrifices, s'il y avait deux immolations;* mais n'y ayant qu'une même immolation et une même victime, quoique l'oblation soit faite par diverses personnes, et en divers temps, ce n'est qu'un même sacrifice; ce qui fait dire au concile de Trente, qu'il n'y a que la manière d'offrir Jésus-Christ qui soit différente : *sola offerendi ratione diversa.* » *Instructions théologiques et morales sur les sacrements*, Paris, 1767, t. I, 6e Instruction : *Du sacrifice de l'eucharistie*, p. 12 sq.

Sans doute, dans son *Explication du Pater*, Nicole enseigne que Jésus-Christ *s'immole* sur nos autels, mais cette expression, jetée en passant, doit être comprise comme celle des *Conférences de la Rochelle* et expliquée selon les exigences du contexte. « Le sacrifice de la messe est en même temps une commémoration et une continuation du sacrifice de la croix. C'est une commémoration, *parce que l'immolation de la victime n'y est pas actuellement faite, mais seulement représentée par la distinction des espèces du pain et du vin, dont l'une représente le corps de Jésus-Christ mort, et l'autre son sang comme séparé du corps.* La messe est une continuation du sacrifice de la croix, parce qu'on y offre le même corps de Jésus-Christ immolé sur la croix, comme Jésus-Christ l'offre dans le ciel. » *Instructions théologiques et morales sur l'oraison dominicale*, etc., Paris, 1708, p. 123-124.

III. AU XVIIIe SIÈCLE. — 1° *Continuation de la théologie de l'Oratoire.* — 1. Gaspard Juenin († 1713). On peut rattacher au P. de Condren cette pensée exprimée par Juenin : « Le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas changés intrinsèquement dans l'eucharistie; mais ils sont changés extrinsèquement, c'est-à-dire relativement au lieu... Ce changement extrinsèque suffit pour un sacrifice proprement dit, car le Christ ne saurait être présent quelque part, sans s'offrir à Dieu le Père, sans se présenter pour nous devant sa face. » Est-ce suffisant pour affirmer que Juenin place au premier plan du sacrifice eucharistique l'idée d'oblation, laissant l'idée d'immolation au second? Juenin est en réalité un disciple de Lessius, avec, en ce qui concerne la nécessité dela double consécration pour le sacrifice, une légère teinte de lugonisme.

A la suite du texte qu'on vient de rapporter, cet auteur écrit en effet : « Par la consécration, le corps et le sang sont séparés mystiquement, puisque par la force des paroles le corps seul est mis sous l'espèce du pain, et le sang seul sous l'espèce du vin. » *Institut. theologicæ*, Lyon, 1705, t. VII, p. 348. Cette séparation mystique est comme un état de mort pour Jésus-Christ : « Il y est, en effet, comme mort, au moins extérieurement. » Mais encore, ce n'est point là le dernier mot de l'explication de Juenin. Nous le trouvons dans sa *Théorie et pratique des sacrements*, Paris, 1713, t. I, c. III, p. 406 : « On veut bien supposer (ce qui néanmoins n'est pas) qu'il faut que la victime meure dans un sacrifice parfait; mais il n'est pas nécessaire que cette mort soit réelle et véritable, il suffit au contraire qu'elle soit mystique et représentative. C'est aussi ce qui se fait dans l'eucharistie, dans la consécration de laquelle le corps de Jésus-Christ serait séparé de son sang, si l'état d'immortalité où Jésus-Christ est dans le ciel le permettait, car par la vertu et par la force des paroles, *vi verborum*, par lesquelles l'eucharistie est consacrée, le seul corps du Sauveur est rendu présent sous les espèces du pain, et le seul sang sous les espèces du vin. *Cependant, par accident*, ce même corps et ce même sang se trouvent réunis sous chacune des deux espèces, parce qu'ils sont réellement unis dans le ciel, et... qu'ils sont inséparables; et c'est ce que les théologiens appellent être présent par *concomitance.* » Cf. *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Lyon, 1717, dissert. V, q. II, c. II, p. 285.

Juenin est toutefois quelque peu infidèle à la pensée de Lessius, dans la question de la nécessité des deux consécrations. Toujours dans la *Théorie et pratique des sacrements*, t. I, p. 412 : « Il n'est pas certain, dit-il, de certitude de foi catholique, que la consécration des *deux* espèces soit requise pour l'essence du sacrifice.

Estius (voir col. 1148) croit le contraire probable. Car, dit-il, par la consécration d'une seule espèce, Jésus-Christ est rendu présent..., comme mort, puisque son seul corps, *vi verborum*, est rendu présent sous les espèces du pain, et son seul sang sous les espèces du vin; car il n'y a sous les espèces, *vi verborum*, que ce qui est clairement exprimé par les termes dont la consécration est composée. Mais quoique la consécration des deux espèces ne soit pas, selon la doctrine d'Estius, de l'essence du sacrifice, elle est néanmoins de droit divin de *son intégrité*; de telle sorte que l'Église ne peut pas dispenser pour consacrer une seule espèce...»

2. Jacques-Joseph Duguet († 1733). — On retrouve également un point important de la doctrine du P. de Condren, celui du sacrifice céleste, chez l'oratorien Duguet, en ce sens qu'il insiste sur l'oblation céleste du Christ. *Dissertations théologiques et dogmatiques*, Paris, 1722, dissert. II, *sur l'eucharistie*, part. II, n. 68. Mais ce point de vue doit être complété. Duguet est de l'école de Bossuet et de Condren en tout ce qui touche à l'immolation mystique qui constitue le sacrifice de l'autel. On pourrait multiplier les citations.

« (Jésus-Christ) a pu *s'immoler* après sa mort, puisqu'il a pu s'immoler avant que de mourir... Il a pu joindre une *immolation réelle* à la mémoire de son immolation passée, comme il a pu joindre une *immolation très réelle* à une immolation anticipée. » (On remarquera l'immolation *réelle* de l'eucharistie, mise en parallèle avec l'immolation *très réelle* de la croix)... *Explication du mystère de la passion*, part. II, a. 3, c. XVII. Cf. a. 5, c. XXII. Et enfin, a. 7, c. XXIV : « Nous devons (à l'eucharistie) la perpétuité de l'oblation de Jésus-Christ; nous lui devons la perpétuité de l'exercice de son sacerdoce; nous lui devons l'Hostie qui s'est immolée une fois pour nous sur le Calvaire et qui *s'immole* sans cesse pour nous sur nos autels. » Duguet unit, on le voit, très intimement l'immolation sanglante, très réelle, du Calvaire et l'immolation réelle, non sanglante et mystique, de l'autel, la seconde renouvelant la première. Toutefois, il parle nettement de deux immolations. Cette opinion a reçu développements et précisions dans la « *Lettre de M. Duguet à M. de Mirepoix* », t. VI, lettre 8. Voir *Défense de la Dissertation sur la nature et l'essence du S. Sacrifice de de la messe* (par Rivière-Pelvert), Paris, 1781, t. II, p. 277 sq.

3. Le liturgiste Pierre Le Brun († 1729) suit de très près le P. de Condren dans son exposé des conditions du sacrifice : acceptation de la victime par les prêtres; son oblation à Dieu; changement ou destruction affectant la victime; enfin consomption. *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1843. Traité préliminaire : *Du sacrifice et des préparations prescrites pour l'offrir*, n. 16, 17. Il accueille aussi l'idée de l'oblation permanente du Christ, oblation commencée avec l'incarnation, continuée sans interruption à travers tous les mystères de la vie et de la mort de Jésus, et se perpétuant dans le ciel et parallèlement sur la terre. *Ibid.*, n. 16; cf. part. IV, *De la messe*, art. 2, § 2. Il met également en relief l'idée de l'union de l'Église avec son chef dans l'offrande du sacrifice, *Tr. prélim.*, n. 20. Mais, chez Le Brun encore, nous constatons que l'essence du sacrifice eucharistique est placée dans l'immolation de la victime. Le Brun le fait en combinant la théorie de Lessius et celle de De Lugo : « Dans les holocaustes et dans les sacrifices pour les péchés et pour les délits, la victime était immolée et égorgée; elle changeait d'état. Ici le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, *qui est immolé et comme en état de mort* sur l'autel parce qu'il est privé des fonctions de la vie naturelle qu'il avait sur la terre, et parce qu'il y est avec des signes de mort par la séparation mystique de son corps d'avec son sang, ainsi que saint Jean voit devant le trône du ciel l'Agneau vivant, puisqu'il était debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies et des marques de son immolation sanglante qu'il conserve même dans la gloire. » *Ibid.*, n. 17.

4. On retrouve nombre d'idées du P. de Condren chez l'évêque de Toulon Louis-Albert Joly de Choin († 1759). « A la suite du P. de Condren, écrit M. Lepin, *op. cit.*, p. 555, de Choin conçoit le sacrifice de Jésus-Christ comme une immense réalité, qui a commencé à son incarnation, s'est développée en sa passion, en sa résurrection, en son ascension, et se continue éternellement au ciel. La liturgie même de la messe lui paraît exprimer cette vérité (Cf. *Instructions sur le rituel*, Paris, 1829: *Du sacrifice de la messe*, t. I, p. 295.). D'après de Choin, comme d'après de Condren, l'élément proprement constitutif de ce grand sacrifice de Jésus-Christ (l'eucharistie)... c'est l'oblation. Or, cette oblation se renouvelle, et par conséquent le sacrifice de Jésus-Christ se reproduit chaque jour sur nos autels. » Toutefois, écrit de Choin, la messe « n'est pas une simple mémoire et représentation de la mort de Jésus-Christ, c'est une oblation véritable et propre, quoique non sanglante et mystique, de Jésus-Christ *réellement présent et immolé sous les espèces du pain et du vin*... Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte. Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte Table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort. » Et encore : « Le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang; ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère, la mort n'intervient que par représentation. Sacrifice néanmoins véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort... » *De l'eucharistie considérée comme sacrifice*, édit. de 1748, t. I, p. 61, 63, 56. Et dans l'instruction sur le sacrifice de la messe, déjà citée : « Le prêtre, y lit-on, fait l'immolation mystique de la victime par la consécration séparée du corps et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et du sang de Jésus-Christ sous l'espèce du vin. Il fait cette consécration au nom et en la personne de Jésus-Christ, dont il emprunte les paroles, ou plutôt il n'est que l'organe de Jésus-Christ, qui parle et consacre par sa bouche. »

5. Benoît XIV († 1758) est un dernier exemple de la possibilité d'unir certaines idées chères à l'école oratorienne à la thèse du sacrifice-immolation. Sur l'essence du sacrifice, Benoît XIV se rapproche de Tournely dont il accepte les idées. Le sacrifice n'existe pas sans destruction ou immutation de la victime. A la messe, il y a destruction, soit en ce que les espèces sacramentelles sont consommées, soit en ce que, par la consécration du pain, le corps est placé sous l'hostie et le reste de l'humanité de Jésus-Christ par concomitance, par la consécration du vin, le sang est mis dans le calice avec, par concomitance, le corps, l'âme, la divinité de Jésus-Christ; soit en ce que, dans le sacrifice eucharistique, le Christ, qui est la victime, est détruit non dans son être substantiel, mais dans son être sacramentel. *De sacrosancto missæ sacrificio*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXIII, l. II, c. XVI, n. 22. « Interprétant la prière *Suscipe sancta Trinitas*, et la triple mention qui y est faite de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Benoît XIV s'exprime dans les mêmes termes que l'évêque de Toulon. A son sens, les trois grands mystères sont mentionnés, comme constituant

la totalité du sacrifice du Christ : *ut totum exprimatur Christi sacrificium;* ou plutôt, comme représentant ses trois parties principales : *præcipuæ sacrificii partes.* Car, dans le sacrifice du Christ, comme dans ceux de la Loi ancienne, on distingue : la séparation ou sanctification de la victime, qui a lieu à l'incarnation; l'oblation de la victime, qui a lieu dès sa naissance; son immolation, réalisée à la croix; son inflammation ou consomption, réalisée dans la résurrection et l'ascension au ciel; enfin la communion du peuple à la victime qui se fait en la Pentecôte. » Lepin, *op. cit.*, p. 557, citant Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. xi, n. 5. On retrouve en ces assertions comme un écho de la doctrine du P. de Condren; mais, nous l'avons dit, à cette doctrine Benoît XIV superpose, comme de Condren lui-même, la thèse de l'immolation mystique du Christ dans la double consécration : « La consécration d'une seule espèce forme un sacrement, mais non un sacrifice; car Jésus-Christ a institué l'eucharistie comme sacrement *en forme de victime égorgée, et cette forme ne se trouve que dans la consécration de l'une et l'autre espèce.* Car, comme parlent les théologiens, dans la consécration du pain, par la vertu des paroles, le corps est mis séparé du sang et, dans la consécration du vin, le sang est mis séparé du corps; et par là est représenté le sacrifice sanglant que Jésus-Christ a offert sur la croix par l'effusion de son sang et par la séparation d'avec son corps... » *Op. cit.*, l. II, c. xvi, n. 83.

2° *Un excès dans la théorie du sacrifice simple oblation : l'erreur du P. François Le Courrayer* († 1776). — Vers 1716, quelques théologiens français et anglais tentèrent un rapprochement entre l'Église catholique et l'Église anglicane. En 1723, sans doute en vue de favoriser cette union, parut à Nancy, sans nom d'auteur, un livre, imprimé à Bruxelles, *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Église anglicane.* L'auteur était le P. Le Courrayer, chanoine régulier de Sainte-Geneviève. Deux idées fondamentales sont à retenir de cet ouvrage : 1° les évêques actuels d'Angleterre remontent sans interruption aux évêques du temps de la Réforme, lesquels ont été tous régulièrement ordonnés; 2° la différence de croyance relative au sacerdoce et au sacrifice n'est pas suffisante pour infirmer la validité des ordinations. Cette double thèse, et principalement la deuxième relative au sacrifice de la messe, trouva de nombreux contradicteurs parmi les théologiens de l'époque. Il faut citer dom Gervaise, abbé de la Trappe, Hardouin, mais surtout le P. Michel Lequien, O. P., *Nullité des ordinations anglicanes* ou *Réfutation du livre intitulé : Dissertation*, etc., Paris, 1725, et Vivant, docteur en Sorbonne et chancelier de l'Église de Paris, *Dissertation contre les erreurs du P. Le Courrayer*, Paris, 1728. En 1726, Le Courrayer avait répondu au P. Lequien, par une *Défense de la Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, Bruxelles, 1726. Les manuels théologiques de l'époque consacrent un chapitre à la controverse. Voir Collet, *Tractatus de eucharistia*, part. II, c. iii, § 1; Billuart, *De sacramento ordinis*, dissert. iii, a. 2, appendice, etc. Voir ici art. Le Courrayer, t. ix, col. 113. De cette controverse, nous ne retiendrons ici que ce qui concerne l'essence du sacrifice de la messe. Le Courrayer la place dans l'oblation de la mort sanglante de Jésus-Christ, à l'exclusion d'une immolation mystique actuelle sur l'autel. Sur les rapports de la question du sacrifice eucharistique et de la validité des ordinations anglicanes, voir De la Taille, *The eucharistic Sacrifice in the light of a recent document*, dans *Gregorianum*, 1926, p. 97.

1. *Thèse de Le Courrayer.* — « Saint Ignace, Tertullien, saint Cyprien, et tant d'autres ne reconnaissent point de sacrifice dans la célébration de nos mystères, dans un autre sens que celui *du sacrifice représentatif et commémoratif...*

« Les catholiques, autorisés par l'usage perpétuel de l'Église, soutiennent que l'immolation réelle n'étant point nécessaire au sacrifice, on doit reconnaître dans l'Église le sacrifice propre de Jésus-Christ, et que ce nom lui convient en rigueur. Les protestants, au contraire, accoutumés de régler le langage des Églises sur une logique plus scrupuleuse, prétendent que n'y ayant de sacrifice, à parler exactement, qu'où se trouve une immolation réelle, on ne doit point qualifier ainsi l'eucharistie, quoiqu'ils y reconnaissent, comme nous, la représentation et la mémoire de la mort de Jésus-Christ, l'oblation de son sacrifice et l'application de ses mérites. Ils reconnaissent donc, au fond, la même chose que nous.

« Les Anglais pourraient reconnaître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'eucharistie, quand bien même ils rejetteraient la réalité de la présence. Je soutiens que ce n'est pas sur cette présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, qu'est fondée l'idée du sacrifice... On peut admettre le sacrifice sans admettre la présence... Nos meilleurs controversistes n'ont jamais tiré l'idée de sacrifice dans l'eucharistie que de la mémoire et de la représentation de la mort de Jésus-Christ. » Propositions censurées par l'Assemblée du clergé de 1728.

Quelques explications tirées de la *Défense...* préciseront encore la pensée de Le Courrayer :

Le concile (de Trente) appelle la célébration de l'eucharistie un sacrifice, *ut Ecclesiæ relinqueret sacrificium* parce que, le sacrifice consistant dans l'offrande d'une victime immolée, et la passion de Jésus-Christ demeurant toujours présente, toutes les fois qu'on offre cette victime, autant de fois offre-t-on le sacrifice de Jésus-Christ... Mais ce sacrifice n'est pas un sacrifice renouvelé, puisque Jésus-Christ ne meurt qu'une fois. Ce n'est pas un sacrifice continué ou suppléé, puisqu'il a eu toute sa perfection et son complément dans la mort de Jésus-Christ. C'est seulement un sacrifice représenté *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur ;* un sacrifice rappelé, *ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret ;* et un sacrifice appliqué, *atque illius salutaris virtus applicaretur.* On trouve donc dans l'eucharistie un vrai sacrifice, en ce sens qu'on y fait à Dieu *l'oblation d'une mort toujours présente, mortem annuntiabitis.* Mais comme cette mort ne se réitère point, ce sacrifice n'est que la représentation d'un autre, *Hoc facite in meam commemorationem. Défense de la Dissertation*, l. IV, c. iv, p. 157-158. « Si le concile ajoute que ce sacrifice n'est point une commémoraison toute nue, ce n'est point pour établir l'essence du sacrifice sur la présence de Jésus-Christ : c'est pour marquer qu'il ne s'agit pas ici d'un simple rappel de la mort de Jésus-Christ à notre souvenir, mais de l'offrande que nous faisons à Dieu de ce souvenir, afin qu'en faveur de ce qu'il a souffert il ait pitié de nous, comme l'explique le cardinal Du Perron. » *Ibid.*, p. 148. Le Courrayer conclut : « L'offrande de la mort étant tout ce qu'il y a de réel dans le sacrifice, cette offrande est aussi réelle sans aucune présence physique du corps, comme avec cette présence, parce que la mort de Jésus-Christ ne se trouve pas moins réellement offerte dans la supposition d'une absence physique, que dans la présence ; et, l'objet étant aussi réel, le sacrifice subsiste également avec les deux opinions. Toute l'erreur du P. Lequien vient de ce qu'il confond le sacrement avec le sacrifice. Le sacrement à la vérité est fondé sur la présence ; mais le sacrifice ne l'est que sur la mort. » *Ibid.*, p. 189. Donc, « si la reconnaissance du sacrifice de Jésus-Christ n'est fondée que sur l'offrande de sa mort, représentée par la consécration des symboles, il s'ensuit que les Anglais, qui admettent comme nous cette offrande et cette représentation, et qui l'ont toujours admise, pourraient reconnaître le même sacrifice que nous dans la célébration de l'eucharistie quand bien même ils rejetteraient la réalité de la présence. » *Ibid.*, p. 162.

On le voit, la thèse de Le Courrayer, quant à l'essence du sacrifice eucharistique, revient essentielle-

ment à *nier la nécessité de la présence réelle*, mais de plus l'existence d'une immolation actuelle, même simplement mystique, pour ne conserver que la représentation, par la séparation des espèces, de l'immolation de la croix.

2. *La position des adversaires.* — *a)* Contre Le Courrayer, le P. Lequien affirme la thèse catholique de la nécessité de la présence réelle, fondement de l'oblation véritable et actuelle « du corps et du sang du Sauveur, cachés sous les apparences du pain et du vin ». *Op. cit.*, part. II, c. I, t. II, p. 9. Mais il insiste également sur l'immolation mystique qu'implique actuellement en Notre-Seigneur, cette oblation de son corps et de son sang : « De cette vérité, que Jésus-Christ *est tous les jours immolé et offert, véritablement, et réellement, quoique mystiquement*, sur nos autels..., il s'ensuit nécessairement qu'il y a dans l'Église chrétienne un vrai sacerdoce qui est une participation de celui de Jésus-Christ. » *Ibid.*, p. 7. Ici immolation et oblation sont synonymes, ou plutôt, s'impliquent mutuellement. Deux lignes plus loin, en effet, le P. Lequien parle du ministère des prêtres, par lequel le Christ « continue de *s'immoler et de s'offrir pour nous.* » D'ailleurs, cet auteur, dans les *Instructions chrétiennes sur les sacrements*, Paris, 1734, fait profession expresse d'enseigner la thèse de l'immolation virtuelle : « La mort que Jésus-Christ a endurée sur la croix, se renouvelle dans le sacrifice de la messe d'une manière mystique, parce qu'en vertu des paroles, *vi verborum*, ainsi que parle la théologie, son corps est séparé de son sang, comme il le fut à sa mort, quoique par une concomitance nécessaire, ils soient maintenant inséparables.»

b) Vivant serre peut-être encore de plus près la position de Le Courrayer. Une page particulièrement expressive de ce théologien est à citer en entier :

On donne, dit-il, le nom de *sacrifice* à la victime qui est à sacrifier, ou qui est déjà sacrifiée, et à l'offrande qui est faite de cette victime. C'est en ce sens que Jésus-Christ est appelé notre *sacrifice* et qu'en quelque temps et en quelque lieu que Jésus-Christ s'offre, lui qui s'offre partout où il est, cette offrande peut porter le nom de *sacrifice*, dans le sein de Marie, à chaque moment de la vie de Jésus-Christ, au ciel, dans l'eucharistie, pendant tout le temps que restent les saintes espèces sous lesquelles il est renfermé. Mais ce n'est pas précisément dans ce sens et sous cette acception du nom de sacrifice que la sainte messe a été définie être un *vrai sacrifice*. Ce nom lui a été donné dans le même sens qu'au sacrifice de la croix, à cause de l'action qui s'y fait et qui y sacrifie et immole Jésus-Christ véritablement et proprement, mais d'une manière non-sanglante et mystique, au lieu qu'elle a été sanglante et corporelle sur la croix. Et c'est encore ici Jésus-Christ, comme sur la croix, qui se sacrifie et s'immole, parce que ce sont ses propres paroles, prononcées en son nom par le prêtre tenant sa place, qui font cette immolation mystique, qui sont le glaive qui sépare mystiquement le corps et le sang ; rien de tel n'est au ciel. Jésus-Christ n'y est sacrifié ou immolé ni d'une manière sanglante, car il n'y meurt pas ; ni d'une manière mystique, car il n'y a plus de mystère. Tout y est dévoilé, sans symbole et sans figure ; ce qui a engagé le cardinal de Richelieu (après avoir prouvé que Jésus-Christ étant toujours prêtre, doit en conséquence, avoir toujours un sacrifice à offrir) à conclure en ces termes que ce sacrifice est celui de la messe : Jésus-Christ ne pouvant sacrifier au ciel, doit par nécessité sacrifier par ses ministres en terre, s'il y a un autre sacrifice que celui de la croix, qui est ce qu'enseignent tous les Pères. *Principaux points*, c. VI, p. 165, 166 ; *Dissertation contre les erreurs du Père Le Courrayer*, p. 18 sq.

c) L'évêque de Marseille, de Belzunce († 1755), rectifie lui aussi l'erreur de Le Courrayer sur l'essence du sacrifice eucharistique. « La Foi, dit-il, apprend aux enfants de l'Église que l'on offre à Dieu dans le sacrifice de la messe, *et que l'on y immole* le même Jésus-Christ qui est mort sur la croix, le même qui vit et règne dans le ciel; que *ce n'est point seulement la mémoire de sa mort, mais encore Jésus-Christ lui-même, qui y est offert et immolé*, caché sous les espèces et apparences du pain et du vin. » *Instruction pastorale contre les erreurs du P. Le Courrayer*, 1727, p. 22. Et, répondant à une lettre du P. Le Courrayer, le même prélat lui écrit : « Convenir avec vous que ces mots *immolation mystique* signifient *immolation représentative*, serait en vérité pousser la complaisance bien loin; et vous ne pouvez exiger de moi que je reconnaisse qu'ils ne peuvent naturellement signifier autre chose qu'*immolation mystérieuse, qui, pour être incompréhensible, n'en est pas moins réelle.* Je ne dis pas que l'immolation de Jésus-Christ n'est pas représentative, mais *je dis qu'elle est représentative et réelle tout à la fois.* »

3. *Condamnation par l'épiscopat de la thèse du P. Le Courrayer.* — *a)* Le cardinal de Noailles, dans son *Instruction pastorale contre les erreurs de Le Courrayer*, 1727, rappelle en ces termes la doctrine catholique : « Le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, puisque, pour nous servir des paroles du concile, *sur la croix et sur l'autel c'est une seule et même hostie; c'est le même pontife qui s'est offert alors sur la croix, qui s'offre aujourd'hui sur l'autel par le ministère des prêtres, et qu'il n'y a de différence que dans la manière de l'offrir.* Sess. XXII, c. II. Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière sanglante; il est offert sur nos autels d'une manière non sanglante. Jésus-Christ fut immolé sur le Calvaire par sa mort actuelle et par l'effusion de son sang; présent et vivant sur nos autels, *il y est immolé d'une manière mystique et qui représente la mort.* Jésus-Christ s'offrit sur le Calvaire d'une manière visible, en expirant à la vue du peuple juif; sur nos autels, la victime n'est aperçue que par la foi, Jésus-Christ est caché à nos yeux sous les apparences du pain et du vin; le sacrifice est cependant extérieur et visible, puisque Jésus-Christ s'offre sous les symboles qui frappent nos sens. » P. 14. Le cardinal ajoute ensuite l'explication théologique suivant laquelle l'immolation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel consiste dans la séparation mystique du corps et du sang, et, sur ce point, fait sienne l'explication de Bossuet.

b) Outre 32 propositions censurées (on a rapporté ci-dessus celles qui concernent directement la présente question), l'Assemblée du clergé du 22 août 1727 fait une déclaration de foi catholique dont voici les deux passages principaux : « Il faut, selon la foi catholique, reconnaître dans le sacrifice de la messe, non une simple offrande d'une mort passée, mais l'offrande véritable d'*une victime* réellement présente; et, en tant que présente, actuellement offerte à Dieu par le prêtre. C'est ce qu'énoncent ces paroles sacrées du canon : *Nous ressouvenant, ô mon Dieu, de la bienheureuse passion de Notre-Seigneur, de sa résurrection et de sa glorieuse ascension, nous offrons à votre infinie majesté une hostie pure, sainte et sans tache, que nous avons reçue de vos mains, le pain sacré de la vie éternelle et le calice du salut.* Ce n'est donc pas seulement la mémoire et la mort de Jésus-Christ que nous offrons à Dieu; c'est le corps et le sang de Jésus-Christ même, actuellement présents, et mis dans un état de victime sous les sacrés symboles. » *Censure des livres du Frère Pierre-François le Courrayer*, etc., Paris, 1727, p. 18. Et, quelques pages plus loin, les évêques expliquent comment la présence réelle est le fondement du sacrifice eucharistique : *Jésus-Christ*, dit le concile de Trente, sess. XXII, c. I, *afin de nous laisser un sacrifice qui représentât son sacrifice sanglant sur la croix et qui perpétuât la mémoire de sa mort, a offert son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et a commandé aux prêtres de l'offrir.* « Le mystère de la présence réelle a donc été institué par Jésus-Christ pour

qu'il y eût un sacrifice véritable, et une offrande réelle dans l'eucharistie : *ut relinqueret sacrificium, corpus obtulit, et ut offerrent præcepit.* C'est-à-dire que la présence réelle est le moyen employé par Jésus-Christ pour faire de l'eucharistie un sacrifice véritable, et par conséquent ce sacrifice est dépendant de la présence réelle, et la présence réelle est le fondement essentiel du sacrifice tel qu'il a été institué par J.-C., quoique l'idée du sacrifice, outre la présence réelle, renferme essentiellement une immolation non sanglante. C'est ce que le saint concile a fait encore entendre, lorsqu'il a déclaré que notre sacrifice doit sa qualité de propitiatoire à la présence réelle de Jésus-Christ, qui sur nos autels nous rend Dieu propice par l'offrande qu'il y fait de son corps et de son sang. Et *parce que le même Jésus-Christ*, dit le concile *(ibid.,* c. II) *qui s'est offert lui-même une fois sur l'autel de la croix avec effusion de son sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe*, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est véritablement propitiatoire. »

Il suffira de souligner ici deux pensées caractéristiques dans la déclaration des cardinaux, archevêques et évêques : 1° Il est de foi que le sacrifice de la messe comporte l'oblation d'une victime réellement présente; 2° L'idée du sacrifice eucharistique renferme essentiellement une immolation non sanglante.

3° *La controverse Plowden-Rivière.* — Cinquante ans plus tard, ces déclarations serviront de point de départ à une vive controverse où sont aux prises des partisans du « sacrifice-oblation » et un défenseur convaincu du « sacrifice-immolation ». Un ecclésiastique d'origine anglaise mais d'éducation française, François Plowden († 1787), publia un *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1778, 3 vol. Il y enseigne que la réalité du sacrifice eucharistique consiste, non dans l'immolation, mais dans l'oblation faite à Dieu de la victime immolée, et que le sacrifice de la messe n'est que l'oblation de l'immolation faite autrefois, sur la croix. Ce livre suscita des divisions entre théologiens « appelants ». L'un d'eux, l'abbé Rivière, dit Pelvert, écrivit contre Plowden une *Dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, un vol., Paris, 1779. Divers écrits, au nombre de quatorze, furent publiés par les amis de Plowden contre Rivière. Celui-ci prépara en réponse une longue *Défense de la dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, publiée en 3 vol. quelques mois après la mort de son auteur, Paris, 1781. Cf. Michaud, *Biographie universelle*, art. *Plowden (François)*.

1. *Exposé de la thèse de Plowden.* — L'auteur accepte la définition de Bellarmin, mais remarque qu'elle fait difficulté « à l'égard de ce qui est dit de la destruction ou du changement de la chose offerte. » La réponse apportée par un grand nombre de théologiens, savoir que « par la double consécration il se fait une espèce de séparation du corps et du sang de J.-C., et par conséquent une sorte d'immolation ou de destruction, » ne paraît pas suffisante, car la « séparation n'étant pas réelle, mais en figure, le sacrifice ne serait que représentatif et non réel ». Et Plowden propose une explication « beaucoup plus simple » :

Puisque... la messe est un même sacrifice avec celui de la croix, et n'en est que la continuation, il est inutile d'y chercher une immolation du corps sacré de J.-C. autre que celle qui s'est faite sur le Calvaire. Il y a eu une immolation sanglante de l'humanité sainte de J.-C. sur la croix; et dans la messe il se fait une véritable oblation de cette même humanité qui a été immolée, et qui est réellement rendue présente dans cet état d'immolation, quoique d'une manière non sanglante, par les paroles de J.-C. que le prêtre prononce; ce qui suffit pour conserver à la messe la qualité de sacrifice réel et véritable... Admettre une autre immolation réelle que celle (du Calvaire), ce serait déprécier la valeur infinie du sacrifice unique qui nous a rachetés, et le réduire à la condition des anciennes victimes, dont l'immolation souvent renouvelée démontrait l'impuissance, selon saint Paul.

Il est vrai que des théologiens... admettent dans le sacrifice de la messe une espèce d'immolation appelée mystique ou mystérieuse, et qui consiste dans les paroles sacramentelles, qui, prononcées séparément sur le pain et sur le vin, pour les changer au corps et au sang de J.-C., auraient la vertu de les produire séparés, si cela était possible : mais comme cet effet est incompatible avec l'état d'un corps ressuscité, impassible et immortel, elles ne servent qu'à représenter cette séparation réelle, et à nous mettre sous les yeux, d'une manière sensible, et sous des signes de mort, le corps et le sang de J.-C. vivant; à peu près de même que la réunion des deux espèces dans le calice, après la fraction de l'hostie, sert à représenter sa résurrection...

Cette immolation réelle et unique, qui ayant commencé dès le premier instant de son incarnation, a duré toute sa vie, et s'est terminée à la fin sur la croix par différents supplices et par la séparation réelle de l'âme et du corps de J.-C., subsiste perpétuellement dans le ciel et sur nos autels, par la persévérance des mêmes dispositions qui l'animaient dans chaque circonstance de ses souffrances et de sa mort, et dans l'oblation réelle et toujours subsistante qu'il en fait continuellement à la majesté divine?

Puis, rappelant d'après l'Épître aux Hébreux, le sacrifice céleste de Jésus-Christ, Plowden ajoute :

Le sacrifice que J.-C. offre dans le ciel est parfait, est le même que celui que nous offrons. Or il est certain que dans le ciel, où il ne peut se trouver ni ombre ni figure, le sacrifice ne peut consister que dans l'oblation que J.-C. continue de faire à Dieu de son immolation consommée sur la croix, et qui persévère éternellement dans les mêmes sentiments et les mêmes dispositions... C'est donc dans l'oblation que nous faisons de cette unique immolation que consiste essentiellement le sacrifice que nous offrons à Dieu sur nos autels. Mais... il a voulu attacher sa présence et l'oblation qu'il fait de lui-même entre les mains de son Église, aux paroles qui, prononcées par ses ministres séparément sur le pain et sur le vin, rendent son corps et son sang, son âme et sa divinité présents sous ces symboles, qui, étant séparés, paraissent sans vie... (Part. III, c. 1, a. 4, p. 374-386.)

2. *Les critiques faites par Rivière.* — *a*) La thèse du sacrifice-oblation telle que la formule Plowden renferme, dit Rivière, une triple équivoque roulant sur les termes suivants : *victime*, immolation *réelle*, *oblation*.

a. Jésus-Christ ne saurait être, sur l'autel, en état de victime tel qu'il était au Calvaire : il faut donc, pour réaliser actuellement le sacrifice, que Jésus soit victime, à l'autel, d'une manière mystérieuse et sans effusion du sang :

Mais nos adversaires ne veulent point de cet état mystérieux de victime; ils le regardent comme un être de raison. Lorsqu'ils disent que Jésus-Christ est victime sur l'autel, ces paroles ne signifient donc pas dans leur bouche que Jésus-Christ y soit en état de victime, mais seulement qu'il y conserve le nom, la qualité et la vertu d'ancienne victime ressuscitée, et qu'il y rappelle, par la séparation des espèces, l'idée de cet ancien état de victime sanglante : ou, si quelques-uns conviennent que Jésus-Christ même est en état de victime sur l'autel, ils n'entendent par ces mots qu'une simple disposition intérieure de son cœur...

b. L'autre *équivoque*... roule sur le terme réel.

(Les adversaires) trouvent mauvais que nous admettions une immolation réelle de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe, et ils insinuent que, par cette immolation réelle, nous n'entendons ou ne pouvons entendre qu'une immolation sanglante; ou que, si nous prétendons donner le nom de réelle à une immolation non sanglante, nous raisonnons comme des insensés...

De ce que l'immolation de la messe est représentative, s'ensuit-il qu'elle n'ait aucune réalité? Nos adversaires le pensent. Sont-ils en cela d'accord avec la doctrine de l'Église? L'immolation sanglante de Jésus-Christ sur la croix était une action réelle; ...une action réelle peut être

représentée de telle ou telle manière par une autre action réelle... Or, quoique l'immolation de la messe, en tant que représentative, n'ait point la même réalité que celle de la croix, puisque Jésus-Christ ne meurt point sur l'autel, et qu'il est mort sur le Calvaire, elle a cependant une réalité particulière et propre à la manière dont elle représente l'immolation sanglante... Elle consiste dans la séparation mystérieuse et sacrificale du même corps et du même sang qui ont été séparés sur la croix d'une manière sanglante....; elle a une réalité particulière et propre à l'ordre mystérieux dans lequel elle s'opère... C'est en cet unique sens que... nous avons donné le nom d'immolation réelle à l'immolation non sanglante de la messe.

c. Une *troisième équivoque* a pour objet le terme *oblation :*

Cette expression *offrande, oblation*, se prend pour une offrande intérieure ou extérieure; l'une peut être faite sans l'autre, mais l'oblation extérieure ne peut être agréable à Dieu sans l'offrande intérieure. L'Écriture, les Conciles, les auteurs ecclésiastiques de tous les siècle sentendent, par « oblation extérieure », la seule dont il s'agisse ici, ou l'action d'offrir, ou la chose qui est offerte, ou enfin l'une et l'autre, c'est-à-dire l'offrande et la chose que l'on offre. Tantôt ils parlent d'une simple oblation sans victime actuellement immolée, telle que les oblations que Jésus-Christ faisait de lui-même avant sa Passion ou celles qu'il fait continuellement dans le ciel; tantôt ils font mention de l'offrande de la victime présente et en état de victime, et alors ils ont en vue ou l'oblation sanglante de Jésus-Christ sur la croix, ou l'oblation non sanglante de Jésus-Christ sur l'autel. Enfin, après l'action sacrificale, ils appellent encore oblation la victime qu'on a offerte à Dieu par cette action jusqu'à ce qu'on y ait participé. Il faut distinguer, si l'on veut éviter les méprises, ces divers sens que les monuments ecclésiastiques donnent au terme « oblation ». C'est ce que les Brochures (des adversaires) n'ont eu garde de faire; elles n'y auraient pas trouvé leur compte. Ceux qui les ont composées ont un talent admirable pour brouiller toutes ces notions. Trouvent-ils dans un auteur le terme « oblation », ils l'adaptent aussitôt à leur manière de penser sans s'embarrasser du vrai sens qu'il présente dans les textes dont ils s'autorisent. Cet auteur, comme il arrive souvent, comprend-il sous le terme d'oblation et l'action d'offrir et l'immolation de la victime; ou ne désigne-t-il la victime que par ce terme d'oblation, ils restreignent cette expression à la seule action d'offrir. Un autre ne parle-t-il que d'une offrande actuelle et passagère, ils donnent à ses paroles le sens d'oblation virtuelle et permanente. Celui-ci continue-t-il de désigner le sacrifice, après même qu'il est offert, par ce terme d'oblation, ils lui font appliquer ce terme à l'action même sacrificale, et, par ces équivoques perpétuelles... ils sont venus à bout de fabriquer un nouveau système sur le saint sacrifice de la messe...

(*Défense*..., t. I, § 7, p. 299 sq.)

b) Rivière accuse ses adversaires d'erreur. Nous ne le suivrons pas dans chacune des neuf « erreurs » qu'il prétend relever en leur système, *op. cit.*, p. 335-490. Relevons seulement deux points :

a. Le premier est relatif au *sacrifice céleste* qu'on ne saurait apporter comme preuve de la vérité du sacrifice-oblation dans l'eucharistie : les adversaires, en effet, tiennent ce raisonnement :

Le sacrifice du ciel consiste dans l'offrande que Jésus-Christ et les saints font continuellement du sacrifice de la croix. Donc, le sacrifice de la terre ne doit consister que dans cette même offrande, parce que c'est un seul et même sacrifice; conséquence absolument fausse. Il vaudrait autant dire, et le raisonnement serait aussi concluant : le sacrifice de la croix est un sacrifice où Jésus-Christ a réellement versé son sang. Donc il doit le verser de même dans le sacrifice de la messe, donc il doit encore le verser réellement dans le ciel, puisque le sacrifice de la croix, celui de la messe et celui du ciel sont un seul et même sacrifice. Il n'y a personne qui ne sente tout d'un coup la fausseté de cette illation. Dans les choses qui ne dépendent que des volontés libres de Dieu, on n'en doit point juger par ses propres idées..., mais par la révélation. Or, la révélation, en nous découvrant que le sacrifice de la croix, celui de la messe et celui du ciel ne sont qu'un seul et même sacrifice, nous apprend en même temps qu'il ne s'offre point de la même manière dans ces trois actions différentes. Sur la croix, il y a eu une offrande et une immolation sanglante; dans la messe, il y a une offrande et une immolation non sanglante; dans le ciel il n'y a qu'une offrande perpétuelle de la mort que Jésus-Christ a soufferte sur le Calvaire. La première et la troisième de ces propositions sont avouées par nos auteurs; mais la seconde qu'ils contestent est appuyée sur une tradition constante et uniforme, et sur la décision formelle du concile de Trente...

(*Dissertation*, p. 194-195.)

b. Le second concerne l'unité du sacrifice en Jésus-Christ. Le concile de Trente met cette unité dans l'unité du prêtre et de la victime; il ne parle pas de l'unité de l'immolation, si ce n'est pour dire que l'immolation sanglante ne se renouvelle point, tandis que l'immolation de la messe se réitère chaque jour. Ce sacrifice qui est le même, quant au prêtre et quant à la victime, s'offre diversement : sur la croix l'immolation fut sanglante; sur l'autel elle se fait sans effusion de sang. Toutefois, « la messe n'est un vrai sacrifice que par son rapport essentiel à l'offrande et à l'immolation sanglante qu'elle perpétue d'une manière ineffable et mystérieuse et dont elle emprunte toute la vertu. » La thèse de Plowden, au contraire, ne reconnaît qu'une seule immolation, celle de la croix, et une seule oblation, indivisible, permanente, éternelle, de cette unique immolation. « De ce principe, déclare Rivière, il faudrait déduire logiquement que le sacrifice de l'autel est une pure offrande de commémoration du sacrifice de la croix, et, puisque cette offrande est indivisible, unique, permanente, éternelle, qu'elle n'est pas différente sur le Calvaire et à l'autel. Double erreur, dont la première fait consister l'unité du sacrifice où elle ne consiste pas, et dont la seconde confond l'action sacrificale de la croix avec l'action particulière de la messe, quoique ce soit deux actions distinctes du même sacrifice. » Cf. *Défense*, t. I, p. 484-488.

c) Rivière attaque directement, au nom de la raison théologique, la thèse du sacrifice simple oblation de l'immolation passée.

a. Plowden avait rappelé que l'immolation sanglante du Christ au Calvaire était le fait, non de Jésus lui-même, mais de ses boureaux. Et il concluait 1° que la fonction de Jésus-Christ comme prêtre de son sacrifice, consistait « à se soumettre à l'inhumanité de ses ennemis, et à offrir à son Père son corps qui était déchiré et son sang qui était répandu par leurs mains »; 2° qu'il faut donc placer la réalité du sacrifice même de la croix, non dans l'immolation, mais précisément dans l'offrande que Jésus-Christ faisait de son corps immolé.

Suivant cette idée singulière, déclare Rivière, la mort de Jésus-Christ n'était proprement qu'un assassinat commis par des méchants, tel que celui qu'on a exercé sur des martyrs; et son sacrifice se bornait directement et précisément à souffrir avec patience cette inhumanité, et à offrir à Dieu son corps déchiré, et son sang injustement répandu. Doctrine opposée à l'Écriture, à la Tradition et à la prédication commune de l'Église. Jésus-Christ n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix; il *s'est immolé lui-même*, comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation *volontaire* de son corps et de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes ses actions, l'a voulu, *quando Verbum voluit* (S. Augustin, *In Joann.*, tract. XLVII). *Je donne ma vie pour mes brebis*, dit-il, *personne ne me la ravit; c'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir de la reprendre* (Jean, X, 18). Paroles que la Tradition n'a pas seulement entendues de l'offrande, mais encore de l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix.

b L'autorité du concile de Trente paraît à Rivière péremptoire pour établir la « réalité » de l'immolation mystique à l'autel.

Le terme immolation non sanglante, déclare cet auteur, doit être pris dans le sens que le concile lui a donné. Or, le concile n'a jamais appelé l'immolation de Jésus-Christ

à la messe, une métaphore, une simple figure; mais il l'appelle une immolation non sanglante, qui s'opère par un mystère infiniment élevé au-dessus de nos faibles connaissances. Voilà le sens propre et naturel du concile. En effet, c'est *la personne même de Jésus-Christ*, dit-il, *qui est immolée sur l'autel*. Cette immolation rend le sacrifice vraiment propitiatoire, et renferme un grand mystère. Or, Jésus-Christ serait-il immolé *lui-même* par une simple figure? Cette figure... rendrait-elle le sacrifice vraiment propitiatoire? Renfermerait-elle un mystère effrayant par sa profondeur, *tremendum mysterium*? Que l'on dise, à la bonne heure : Jésus-Christ est comme mort sur nos autels. C'est l'expression de l'Écriture et des Pères. Il est de foi qu'il ne meurt pas une seconde fois. C'est aussi l'expression du concile de Trente, qui déclare que l'immolation de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe s'opère sans effusion de sang. Mais c'est un faux raisonnement de conclure que ce n'est qu'une espèce, une apparence, une simple figure d'immolation. Le concile la considère comme une action réelle et mystérieuse, et définit, sess. XXII, c. II, en termes absolus que Jésus-Christ est immolé lui-même tous les jours par le ministère des prêtres d'une manière surnaturelle, qui surpasse les bornes étroites de notre intelligence. *Dissertation*, p. 53-54.

La conclusion de Rivière est que l'immolation mystique de l'autel n'est pas une simple figure sacramentelle, mais une sorte de réalité mystérieuse se référant à l'immolation sanglante de la croix.

3. *Un écho de cette controverse : Mgr du Pressy.* — Faisant allusion à la controverse dont on vient de parler, Mgr du Pressy, évêque de Boulogne († 1789) soutient que « la consécration... immole (Jésus à l'autel), parce qu'elle l'y met en état de mort, puisque le corps est séparé du sang par la vertu des paroles ». Mais il ajoute une autre explication, selon laquelle on peut dire qu'il y est immolé, dans le même sens qu'on dit qu'il s'est immolé sur la terre, et qu'il s'immole encore dans le ciel.

Dès le moment de son incarnation, il a exercé son sacerdoce; il a continué de l'exercer à chaque instant jusqu'à sa mort; il a continué depuis lors à chaque moment, et il continuera ainsi durant tous les siècles l'exercice de ce même sacerdoce... Dès son entrée dans ce monde, Jésus-Christ s'est mis en la place des victimes; il s'est offert, dévoué, sacrifié à Dieu... (Le) bon plaisir divin lui fut manifesté dès l'instant de l'incarnation. Dès lors Dieu lui commanda de mourir pour les hommes et de verser son sang sur la croix pour leur rédemption... Il lui déclara encore qu'il voulait que, lorsque en conséquence de l'institution de l'eucharistie, son corps et son sang seraient présents dans quelque endroit de la terre, il lui offrirait en cet endroit cette même mort, dont l'image serait retracée et le souvenir rappelé aux assistants... Le Fils de Dieu se soumit dès le moment de son incarnation au commandement de son Père : en conséquence il a offert sans interruption, il offre sans cesse, il offrira sans fin son obéissance jusqu'à la mort de la croix. Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et de vin, cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas... l'identité physique, l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout à fait extrinsèque... Il n'y a qu'un seul pontife, une seule victime, une seule immolation, une seule oblation, soit sur le Calvaire, soit sur l'autel... (*Instruction pastorale sur l'eucharistie*, dans *Œuvres*, édit. Migne, t. I, col. 1240-1242.)

IV. Les idées de l'École oratorienne reprises au XIXe siècle. — La synthèse esquissée à la fin du XVIIIe siècle par Plowden ne devait attirer l'attention que du petit cercle des appelants, dans lequel elle trouva, en la personne de Rivière, un âpre contradicteur. Il semble qu'elle ait été ignorée des auteurs du XIXe siècle qui, tout en se rapprochant de l'idée générale du sacrifice-oblation, n'en tirent pas complètement ou expressément toutes les conclusions.

1° *Avant 1870.* — 1. François Patrik Kenrick, archevêque de Baltimore († 1871), tout en mettant l'accent, dans sa définition du sacrifice, sur l'*oblation*, reconnaît dans le sacrifice eucharistique une immolation mystique, qui rend le corps et le sang de Jésus présents sur l'autel, et les offre à Dieu, pour reconnaître sa divine majesté. L'auteur ne dit nulle part que la raison formelle du sacrifice se trouve réalisée *uniquement* dans l'oblation, et que l'immolation mystique de la messe n'est qu'une condition du sacrifice. *Fit mystica mactatio, quum distincta elementorum consecratione corpus et sanguis ponantur, veluti a se invicem separata, ut separationis realis in cruce, quando fusus est sanguis, imago quædam habeatur... Immolatur Christus incruente, et mystice, vere tamen, quia corpus ejus et sanguis præsentia fiunt, et Deo offeruntur, ad divinam majestatem recolendam... Theologia dogmatica*, Malines, 1859, tract. XIII, part. II, c. I, n. 83, 85.

2. En Allemagne, on rencontre chez Möhler, Klee, Veith et surtout Thalhofer, certains traits caractéristiques de la thèse du sacrifice-oblation. — Möhler († 1838) présente le sacrifice du Christ comme étendu à sa vie entière et ayant son fondement dans l'amour avec lequel Jésus veut d'une façon permanente s'abaisser jusqu'à nous. La messe et le Calvaire appartiennent à cette réalité une et indécomposable. *Symbolik*, Mayence, 1834, p. 301 sq. Voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 573. — Klee († 1840) souligne le parallélisme du sacrifice du ciel et du sacrifice de la messe : « La mort du Christ en croix n'est pas réitérée ni multipliée en elle-même; mais sa représentation est bien réitérée et renouvelée constamment pour nous d'une manière sacramentelle; ainsi le Christ dans le ciel se présente incessamment à son Père comme prêtre et victime pour nos péchés. » *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1841, t. III, p. 262, trad. Lepin, *op. cit.*, p. 574. — Veith († 1876) insiste, comme de Condren, sur la continuation du sacrifice de Jésus-Christ après le Calvaire. L'*oblation unique*, Hebr., X, 12, 14, comprend « comme moment essentiel l'acceptation faite par Dieu de la victime, donc la glorification du Christ en sa résurrection et son ascension. » Ainsi, le sacrifice du Christ dure éternellement et dans le ciel, et sur l'autel. C'est le même sacrifice qui a lieu de part et d'autre : « lorsque le Christ céleste est rendu présent au milieu de nous par la consécration, il est rendu présent avec son oblation sacrificale. » « Ce qui fait l'unité du sacrifice du Christ, à la croix, au ciel et sur l'autel, c'est l'acte d'amour qui se traduit vis-à-vis de nous par des sentiments de condescendance et d'abaissement volontaire, et vis-à-vis de Dieu par une obéissance parfaite. Cette obéissance s'est traduite ici-bas par la mort sur la croix; au ciel, elle persévère sous les signes qui rappellent sa mort et son triomphe sur la mort; dans l'eucharistie, elle se renouvelle, adaptée aux conditions de sa chair glorifiée, mais également voilée sous les signes sacramentels. » *Eucharistia*, 12 Vorträge, Vienne, 1847. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 574.

Plus peut-être encore que ces auteurs, Thalhofer († 1891) a mis en relief l'unité du sacrifice de Jésus-Christ, sur la croix, dans le ciel, sur l'autel. « A la consécration, écrit-il, le grand-prêtre du ciel se rend présent sur notre terre avec son sacrifice céleste, se soumettant à nos conditions de succession dans le temps et de localisation dans l'espace. Au moment où se prononcent les paroles de la consécration d'une manière séparée, il se rend présent sur l'autel *in forma sacrificii*, et réalise ainsi parmi nous, dans le temps, essentiellement le même acte de sacrifice qu'il accomplit autrefois sur la croix et qu'il continue dans le ciel. » Thalhofer admet d'ailleurs que le sacrifice céleste prend fin au jugement dernier. *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes*, Ratisbonne, 1870, p. 262.

Cf. *Die Opferlehre des Hebräerbriefes und die kath. Lehre vom h. Messopfer*, Dillingen, 1855. Sur la conception du sacrifice céleste d'après Thalhofer, voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1339. « Dans cette triple phase de la croix, du ciel et de l'autel eucharistique, écrit M. Lepin exposant la thèse de Thalhofer, qu'est-ce qui fait l'unité essentielle du sacrifice? Comme Veith, Thalhofer la place surtout dans la pérennité des sentiments qui animaient le Christ en sa première offrande, et qui continuent de l'animer en son offrande actuelle. Dans le sacrifice du Christ, en effet, il distingue l'intérieur et l'extérieur. La forme intérieure est constituée par la disposition intime d'obéissance et d'absolue livraison qui remplissait ici-bas l'âme de Sauveur à l'égard de son Père. La forme extérieure est l'acte par lequel a été traduite cette disposition, savoir la mort sur la croix et l'effusion du sang. Or, dit-il, la disposition intérieure d'obéissance est inséparable de l'âme du Christ, et il continue de la traduire extérieurement sur l'autel par une représentation sensible de sa mort sanglante, c'est-à-dire la double consécration séparée de son corps et de son sang. » Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 576.

3. En France, le sulpicien Bonal († 1904) rejette expressément les opinions de Vasquez, de Lessius et de De Lugo, pour adopter celles de Suarez (?), Bossuet, Thalhofer, etc. La critique des trois premières opinions est vive; mais elle ne semble pas reposer sur un concept exact de la doctrine de l'immolation mystique. Bonal se rallie à la thèse du sacrifice-oblation : « Selon d'autres (théologiens), le Christ, au sacrifice de la messe, n'est pas constitué à nouveau prêtre et victime par une nouvelle immutation et immolation de lui-même; mais, demeurant à jamais dans le ciel prêtre et victime d'une façon non sanglante, il est comme tel rendu présent sur l'autel, sous les espèces du pain et du vin, par la consécration, c'est-à-dire (par) l'action d'un prêtre ministre. Par là-même le sacrifice du Christ, offert d'une façon permanente dans le ciel, est accommodé aux conditions de l'Église militante, et lui devient propre... C'est cette opinion, si supérieure à toutes les autres par sa simplicité admirable et par sa sublimité doctrinale, que nous avons toujours défendue. » *Inst. theol.*, t. iii, n. 186. La messe est un sacrifice véritable, parce que le Christ, offrant son sacrifice dans le ciel d'une façon invisible pour nous, est rendu visible sur l'autel sous les signes de son immolation passée, signes marqués dans la consécration séparée du corps et du sang, et qui rappellent à la fois le sacrifice intérieur du Christ, toujours existant, et son sacrifice extérieur autrefois accompli sur la croix. *Ibid.*, n. 188.

Mgr Bouvier († 1854) se rallie personnellement à la thèse de Vasquez, *Institutiones theologicæ*, Paris, 1868, t. iii, p. 167-168. Néanmoins, il accueille favorablement l'opinion du P. de Condren, qui « se recommande par l'ampleur et la sublimité de l'exposé », mais surtout « convient merveilleusement à résoudre les difficultés qui entourent un si grand mystère. ». *Ibid.*, p. 169-170. A la thèse de Condren, ou plus exactement à la thèse du sacrifice-oblation, M. Lepin rattache encore, dans une large mesure du moins, Gosselin († 1858), supérieur du séminaire d'Issy.

2° *Deux courants dans la thèse du sacrifice-oblation à la fin du XIXe siècle.* — L'idée si grande, si sublime et si juste à la fois de la pérennité du sacrifice de Jésus-Christ, commencée avec l'incarnation et se perpétuant dans l'éternité, est reprise, avec une insistance toute particulière, par des écrivains encore plus récents. M. Lepin, *op. cit.*, p. 623 sq., a cité autour de cette idée fondamentale un grand nombre d'auteurs. « Mais ici, dit-il, deux courants sont dessinés... Les uns mettent plus directement à la base du sacrifice l'oblation que le Christ fait de lui-même rendu présent sur l'autel. Les autres font valoir avant tout l'oblation du Christ par l'Église.

Au premier courant se rattachent plus ou moins explicitement les systèmes des théologiens allemands : Hermann Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. iii *b*, p. 513; Thomas Specht, *Die Wirkungen des eucharistischen Opfers*, Augsbourg, 1876, p. 2 sq.; J.-Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalien Liturgien*, Wurtzbourg, 1880, t. ii, p. 61 sq.; Simar, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-B., 1899, t. ii, § 155; G. Pell, *Jesu Opferhandlung in der Eucharistie*, Passau, 1910 (sur cet auteur, voir Ch. Pesch, *Prælectiones dogmatica*, t. vi, n. 916), et plus ou moins complètement les considérations ascétiques et mystiques d'écrivains spirituels français : Mgr Gay, *Entretiens sur les mystères du saint Rosaire, Mystères joyeux*, iv, *La purification de la sainte Vierge et la présentation de N.-S. au temple*, Paris, 1888, t. i, p. 243; le P. Gautrelet, S. J., *Le prêtre à l'autel. Méditations pour servir de préparation au saint-sacrifice de la messe*, Lyon, 1874, considérations préliminaires, p. 17 et vi^e méditation, p. 59; L. Bacuez, S. S., *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célèbre*, Paris, 1888, c. iii, a. 1, p. 61; le cardinal Manning, *Le sacerdoce éternel*, Lille, 1884, c. i; et, nonobstant la thèse de l'immolation mystique, dom Columba Marmion († 1922), *Le Christ, vie de l'âme*, Paris, 1920, part. II, c. xvii, p. 383, 390; *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1922, c. v, p. 92 sq., 101-102. Pour tous ces auteurs, on consultera Lepin, *op. cit.*, p. 625 sq. D'autres noms appartenant à ce premier courant retiendront plus spécialement notre attention : M. Lepin lui-même, le P. Grivet, S. J., Mgr Batiffol, M. Rivière, le P.J.-M. Bover, S. J., Mgr Paquet, le card. Lépicier, Mgr Macdonald.

Parmi les théologiens qui font valoir surtout l'oblation du Christ par l'Église, on retiendra les noms du P. Ch. Pesch, S. J., et du P. M. de la Taille, S. J.

3° *La thèse de M. Lepin.* — Cette thèse est une première fois formulée en 1897, dans *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier*, Paris, et Lyon. En 1926, l'auteur reprend une seconde fois le même thème, mais en étendant ses investigations positives dans toute l'histoire de la théologie. La conclusion doctrinale du nouvel ouvrage : *L'idée du sacrifice de la messe, d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, demeure la même que celle de la thèse de 1897. Mais l'auteur la fait précéder d'une riche moisson de textes, glanés chez près de cinq cents auteurs.

1. Voici comment M. Lepin lui-même résume sa thèse de 1897 : « L'auteur cherche à définir l'essence du sacrifice en partant de l'analyse des sacrifices de la Loi ancienne. Or, ces sacrifices figuratifs lui apparaissent d'abord comme un ensemble complexe, dont les diverses parties se complètent les unes les autres. Pour en donner « une sorte de vue générale et de représentation synthétique », l'auteur fournit du sacrifice ancien une première définition. C'est « un acte religieux composé de rites symboliques, officiellement institué pour exprimer les rapports de religion qui unissent l'homme à Dieu : à savoir, pour représenter l'offrande personnelle du fidèle *(rite de l'oblation)*, reconnaître sensiblement ses obligations vis-à-vis la justice divine *(rite de l'immolation et de l'oblation du sang)*, marquer son désir de plaire au Seigneur et de ne faire qu'un avec lui *(rite de la consommation)*, exprimer enfin la satisfaction du Très-Haut et l'union que le fidèle acquiert avec son Créateur *(rite de la communion)*. *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne...* », p. 66.

En considérant, non plus l'ensemble, mais ce qui constitue la nature intime de chacun de ces sacrifices, l'auteur y trouve essentiellement « une offrande, la donation d'un présent agréable au Seigneur ». L'acte même de donation, il est vrai, est fait par une sorte de destruction, absolue ou moralement équivalente, de la matière offerte. « Mais si nous regardons bien, dit-il, cette destruction n'est pas seulement pour marquer l'anéantissement de la créature devant Dieu son créateur, elle est aussi, et surtout... pour la représentation sensible de la donation du présent au Seigneur. Le présent est matériel : l'acte même de donation doit être matériel et symbolique. On détruit la matière du présent, afin de marquer, en quelque sorte, sa donation à Dieu, son passage en Dieu, comme nous détruisons un aliment pour en jouir, en le faisant passer en nous, comme nous détruisons les grains de l'encens et les résolvons en fumée pour nous délecter de son parfum. Aussi bien, l'acte sacrificateur paraît être moins une destruction qu'une transformation. Il fait périr la matière du sacrifice à son premier état, mais pour la faire passer comme à un état supérieur. Il anéantit son être naturel, mais pour l'absorber, en quelque sorte, en l'Être même de Dieu. » L'auteur conclut : « En un mot, le caractère essentiel du sacrifice mosaïque ne semble pas être de représenter la disposition de l'homme prêt à donner sa vie au Créateur en reconnaissance de son souverain domaine et de sa rigoureuse justice. Il semble plutôt exprimer sensiblement la volonté qu'a le fidèle d'être lui-même une offrande agréable au Seigneur, et de s'unir d'une union intime avec lui. » Dès lors, « le sacrifice mosaïque, d'après son idée fondamentale, commune à toutes les espèces », est défini : « la donation officielle à Dieu, par un acte d'anéantissement symbolique, d'une matière propre à représenter l'homme et censée apte à charmer le cœur du Très-Haut. » *Op. cit.*, p. 63-65.

Interprété d'après ces notions premières, le sacrifice du Verbe incarné se présente comme étant avant tout un *acte de donation*, inséparable de lui-même. « Au premier instant de son incarnation, en effet, et depuis lors sans interruption aucune jusque dans l'éternité même, la sainte humanité de Jésus-Christ est tout entière, dans son corps et dans son âme, un acte de religieux anéantissement devant la Majesté divine, et de donation d'un prix infini à son Père. » D'autre part, cet acte d'anéantissement et de donation parfaite se poursuit à travers diverses phases correspondantes aux parties trouvées dans le sacrifice figuratif : « C'est la *consécration* de la victime au premier jour de l'incarnation; c'est son *oblation*, commencée dans le sein de sa mère, et rendue extérieure au temple; c'est son *immolation* sur le Calvaire; sa *consommation* au jour de la résurrection; enfin la *communion* de Dieu et de l'homme, réalisée, d'une part au ciel, pour l'éternité entière, de l'autre parallèlement sur nos autels eucharistiques jusqu'à la fin des temps. » *Ibid.*, p. 78-79.

Après avoir décrit le sacrifice du ciel par lequel « de l'âme du Christ s'élève incessamment vers son Père l'hommage infini de son adoration réparatrice », l'auteur passe au sacrifice de la messe. Celui-ci n'est que « le sacrifice même du ciel, amené sur l'autel par la production de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, mais reproduit sous une forme particulière qui en fait un sacrifice vraiment propre à l'Église militante. » P. 230. L'auteur la définit : « l'offrande que Jésus-Christ souverain prêtre, par le ministère extérieur du prêtre visible, y fait de son humanité sainte, anéantie sous les espèces, mais aussi revêtue des marques sensibles de sa passion et de sa mort : oblation extérieure et sensible, destinée à faire agréer de Dieu l'hommage spirituel de son adoration, de sa réparation, de son action de grâces et de sa prière pour les hommes. » P. 224.

Après la consécration successive du pain et du vin, « où se trouve la reproduction mystique de l'immolation du Calvaire », le Sauveur « ne cesse de s'offrir sous les deux espèces séparées » qui continuent d'apparaître comme une marque réelle de sa mort. En conséquence, et tout en voyant dans la consécration, le moment principal du sacrifice, l'auteur croit pouvoir dire que le sacrifice « ne se borne pas à cet acte momentané, mais s'étend, comme un acte continué, jusqu'à la communion. » P. 226.

Enfin, il s'efforce de mettre en lumière l'union étroite de l'Église au sacrifice du Christ, et montre dans le sacrifice du corps mystique, soit ici-bas, soit dans le ciel, une extension et un achèvement du sacrifice unique du chef. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 627-630.

2. Dans l'ouvrage paru en 1926, M. Lepin esquisse la synthèse de l'idée du sacrifice-oblation appliquée à la messe. On peut condenser cette synthèse en cinq points :

a) Il faut distinguer, après saint Augustin, entre « sacrifice personnel ou direct » et « sacrifice rituel ». Le sacrifice personnel est celui que l'homme doit de lui-même et de ses œuvres à son Créateur. Ce sacrifice ne saurait être un acte de destruction, qui attenterait à l'œuvre de Dieu, mais un acte de vie, donnant au Très-Haut la vraie gloire de son œuvre. Ce sera un acte d'*oblation* ou de *donation*, qui le fera entrer en *communion* intime avec son Dieu. Mais ce sacrifice d'oblation ne suffit pas; il doit être marqué par une cérémonie rituelle extérieure; nous aurons ainsi le sacrifice rituel, dont la victime est prise hors de l'homme, mais représente néanmoins l'homme, et dont l'oblation, sous le symbole d'un acte extérieur, signifie l'acte intérieur de religion par lequel l'homme s'offre lui-même. Il sera, lui aussi, essentiellement un *acte significatif d'oblation* ou de *donation*; l'*expiation* n'y entrera que comme élément partiel ou secondaire.

b) En dehors de l'eucharistie, il ne saurait être question pour le Christ de sacrifice rituel. Son sacrifice s'est particulièrement réalisé sur la croix; il s'est offert lui-même *personnellement* et *directement*. Immolation, ce sacrifice? Pas précisément. L'immolation de Jésus fut l'œuvre des soldats et des Juifs, œuvre d'impiété et d'irréligion. Le sacrifice de Jésus sur la croix, c'est bien plutôt l'offrande spontanée qu'il a faite de sa vie par obéissance au Père. L'idée de *donation*, d'*oblation* entre donc essentiellement dans la note caractéristique du sacrifice de la croix. Ce n'est pas seulement au moment de la passion et de la mort que Jésus s'est offert : son oblation a commencé, pour lui, avec la vie. Sa vie tout entière a été un sacrifice perpétuel, parce que toujours Jésus a offert son immolation future : « A la cène et à la messe, l'oblation s'accompagne d'un rite, parce que le Christ est rendu présent sous le voile d'un sacrement et qu'il s'agit d'un sacrifice sensible destiné à l'Église. Mais il n'y a aucune raison de chercher cet élément rituel dans le sacrifice direct du Sauveur. Il peut donc y avoir une oblation de son immolation sanglante, séparée de cette immolation elle-même et antérieure à elle, qui, sans revêtir la forme d'un rite extérieur, soit néanmoins réellement et proprement sacrificielle. » P. 742.

c) « Le motif pour lequel le sacrifice du Christ doit être étendu à l'ensemble de sa vie terrestre, c'est donc que, dès le premier instant, il n'a cessé de s'offrir, victime vouée à l'immolation sanglante... Or, la même raison semble-t-il, oblige à *l'étendre à la partie de sa vie qui suit le tombeau, c'est-à-dire à sa vie glorieuse et éternelle au ciel*. Évidemment, il ne peut être question d'un sacrifice identique de tout point à celui

qu'il a réalisé ici-bas. Le Christ ressuscité n'est plus dans la condition de serviteur; il ne peut plus souffrir; il ne peut plus mériter. Mais il peut *offrir* ses souffrances passées et ses mérites acquis, qui demeurent à jamais efficaces. » P. 745. M. Lepin justifie son assertion par le fondement scripturaire et théologique du sacerdoce éternel du Christ. Voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1338 sq. L'oblation du Christ céleste n'est, à proprement parler, ni rituelle, ni pragmatique. Néanmoins la permanence en sa chair sacrée des cicatrices de la passion donne à son oblation un certain caractère sensible qui permet de parler d'un sacrifice du Christ au ciel.

d) Parallèlement au sacrifice du ciel, l'oblation eucharistique constitue le sacrifice de la terre. Par l'eucharistie, « le Sauveur se rend présent, tel qu'il est au ciel, donc, comme prêtre et victime, et dans l'acte perpétuel de son oblation. C'est le sacrifice du ciel, rendu présent sur notre autel : non pas d'une façon pure et simple, mais dans des conditions toutes spéciales. Le Christ s'offre présent, en ce moment du temps bien déterminé, en ce point de l'espace nettement circonscrit, pour cette portion de l'Église que constitue la génération qui vit actuellement, et plus particulièrement l'assistance qui est là. Ainsi, le sacrifice du ciel est adapté à nos conditions terrestres... Mais justement, parce qu'il s'agit d'un sacrifice adapté à nos besoins et fait nôtre, il est indispensable qu'il soit relié d'une manière propre au sacrifice central de la croix. C'est pourquoi le Christ ne se contente pas de se rendre présent et de s'offrir; à quoi aurait pu suffire la consécration sous une seule espèce. Il se rend présent et s'offre, sous deux espèces distinctes, où apparaît un signe de son immolation rédemptrice... L'immolation rédemptrice est signifiée tout d'abord par la double consécration, considérée comme acte, non de transsubstantiation, mais d'immolation mystique. La consécration du sang, venant après celle du corps, semble tirer l'un de l'autre, et renouveler ainsi sensiblement l'immolation sanglante. Il serait vain de prétendre avec Cajétan et d'autres, que cet acte de mystique immolation constitue proprement l'acte sacrificiel. Le sacrifice de la messe ne consiste pas plus dans l'acte d'immolation figurative que le sacrifice de la croix dans l'acte d'immolation réelle. La raison formelle du sacrifice étant dans l'*oblation*, la véritable essence du sacrifice de la messe *est dans l'offrande que le Christ fait de lui-même* à ce moment de la double consécration, sous la pression des mêmes sentiments, des mêmes désirs, du même amour, qu'au cours de sa vie mortelle et particulièrement lors de sa mort effective. La représentation figurative de l'immolation sanglante n'est qu'une *condition* de la forme présente de son sacrifice... » P. 750-751.

e) L'oblation du Christ dans l'eucharistie est intimement liée à une intervention active de l'Église. Le Christ n'est rendu présent sur l'autel que par le prêtre. L'immolation mystique du corps et du sang est faite par le prêtre. Mais il ne suffit pas au Christ que l'Église, en le consacrant et l'immolant mystiquement, fournisse à son oblation personnelle les conditions dans lesquelles elle s'accomplit. Il veut encore être offert par elle; il veut que l'Église s'offre elle-même avec lui... Et ainsi, le sacrifice de la messe peut se définir : « *l'oblation que le Christ fait de lui-même et que l'Église fait du Christ* sous les signes représentatifs de son immolation passée. » P. 754. Ainsi le sacrifice de l'Église complète le sacrifice du Christ.

3. Si l'on veut marquer en peu de mots l'unité réelle qui, sous les différences modales, relie le sacrifice de la croix, celui du Calvaire, et le sacrifice céleste, il faut en venir au concept d'oblation : « Le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation que le Christ fait directement de lui-même. Mais cette oblation personnelle du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé; à la cène, sous les signes représentatifs de l'immolation future; à la messe, sous les signes représentatifs de l'immolation passée; au ciel, avec un certain rappel de cette même immolation en sa chair et en son sang. Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la cène, sacrifice de la croix, sacrifice de la messe, et qui paraît s'étendre à l'ensemble de la vie terrestre du Christ et à sa vie au ciel. Sous cette unité foncière d'oblation se laissent reconnaître aisément les divers « modes d'oblation » dont parle le concile de Trente, et qui permettent de distinguer réellement, avec l'ensemble des théologiens : un sacrifice de rédemption et de mérite : l'oblation sanglante de la croix; un sacrifice de prélude à la rédemption, et d'inauguration par rapport à l'eucharistie : l'oblation non sanglante de la cène; un sacrifice d'application du mérite rédempteur : l'oblation non sanglante de la messe; et l'on peut ajouter un sacrifice de pure glorification : l'oblation éternelle du Christ dans le Ciel. » *(Communiqué personnel de l'auteur.)*

4° *La thèse du P. Grivet, S. J.* — Dans sa brochure, *La messe de la terre et la messe du ciel*, Paris, 1917, le P. Grivet reprend, avec moins de coordination, la thèse du sacrifice-oblation. Rejetant le concept du sacrifice-destruction, l'auteur critique les opinions théologiques qui s'appuient sur le fondement commun d'un changement introduit dans l'hostie elle-même : Suarez et Scheeben, Lugo et Franzelin, Vasquez et Perrone, Lessius et Bossuet. A ce sujet, Grivet fait une observation assez juste, qui a échappé à beaucoup de théologiens : ces opinions qui impliquent la thèse de la reproduction ou de l'adduction du corps du Christ dans l'eucharistie, ne correspondent pas à l'explication théologique donnée par saint Thomas de la transsubstantiation. Aussi, saint Thomas semble-t-il avoir placé l'essence du sacrifice, non dans une mutation ou dans une destruction, mais dans l'*oblation*. *Sum. theol.*, IIIa, q. lxxxv, a. 1-3; cf. Ia-IIæ, q. cii, a. 3. Sur cette idée fondamentale, le P. Grivet greffe son concept du sacrifice : « Est sacrifice tout acte du culte de Dieu, acte de la religion ou inspiré par elle » (p. 25); « Une offrande faite à Dieu pour reconnaître ses droits de Maître souverain » (p. 20); ou encore : « Une oblation dans un geste religieux. » P. 21.

Quoi qu'il en soit du concept du sacrifice, l'auteur en fait les applications suivantes. A la « messe du Calvaire », le sacrifice existe parce que le Christ s'y est donné avec une obéissance et un amour que n'a pu ébranler la perspective de la mort. Dans l'eucharistie, le sacrifice existe « puisqu'elle symbolise et tend à réaliser l'union dans la soumission parfaite de l'homme à Dieu », p. 25; « parce qu'elle représente la passion par laquelle le Christ s'est offert en hostie, et c'est là l'essence du sacrifice de l'autel »; « parce que dans les mains du prêtre, comme gage de sa soumission et de la soumission du genre humain dont il est la tête, Jésus *offre* à son Père son humanité qui a été immolée sur la croix ». P. 27. Ainsi donc, à la messe, Jésus offre un mémorial de son immolation *passée;* mais *actuellement*, il n'y a pas d'immolation à la messe; il n'y a qu'oblation. Toutefois, la messe n'est pas une commémoration pure et simple du Calvaire, « car le souvenir du Calvaire évoqué à l'autel en applique la vertu salutaire ». P. 27. C'est le rôle des espèces sacramentelles de rappeler à la messe la séparation du corps et du sang au Calvaire; ou, plus exactement, « les espèces séparées du corps et du sang rendent sensible à la

terre l'offrande de la même immolation du Calvaire. » *Revue du Clergé français*, t. xciv, p. 466. Si l'on dit que le Christ est *immolé* sur l'autel (et saint Thomas n'éprouve aucun embarras à ce sujet), c'est que la messe, image de la croix, prend le nom de la chose représentée par l'image : c'est que, par la messe, nous participons aux fruits de l'immolation sanglante du Christ; et l'on fait prendre à l'effet le nom de la cause. *La messe de la terre...*, p. 30. Si le concile de Trente dit que le Christ est *immolé* au sacrifice de la messe, entendons que « les mots *immolare, immolari* deviennent synonymes d'offrir ou d'être offerts en sacrifice ». P. 32. Par cette thèse de l'oblation se comprend l'unité du sacrifice de Jésus-Christ : « La messe et le sacrifice du Calvaire sont le même sacrifice... Au Calvaire, Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui souffre. A l'autel, Notre-Seigneur offre à Dieu le Père son humanité qui a souffert. Même offrant, même offrande, que veut-on de plus pour que ce soit le même sacrifice? *Omnis vis sacrificii in eo est ut offeratur.* Au Calvaire, Notre-Seigneur offre son obéissance allant jusqu'à la mort de la croix. A l'autel, Notre-Seigneur offre *cette même obéissance allant jusqu'à la même mort* sur la même croix. Mais, au Calvaire, la mort était *future* d'un futur immédiat, *réalité* acceptée; à l'autel, cette mort est passée, elle est souvenir *rappelé...* La question sera simplifiée le jour où l'on reconnaîtra que l'acte des bourreaux, l'acte qui met la victime dans l'état de mort, l'acte destructeur, ne fait pas partie du sacrifice, puisqu'il n'est pas l'acte du prêtre sur l'autel de la croix. Cet acte écarté, il ne reste plus, pour constituer le sacrifice, que l'*offrande.* » *Op. cit.*, p. 33-34.

Jusqu'ici nous retrouvons chez le P. Grivet l'idée fondamentale mise en relief par M. Lepin. Mais cet auteur ajoute une note caractéristique qui lui est personnelle : *La messe, sacrifice du Calvaire, commence à l'autel après l'élévation.* La transsubstantiation est la dernière préparation au sacrifice, et, « comme telle, *en dehors* de ce qui constitue l'essence du sacrifice ». Si la messe, en effet, n'est que la représentation de l'action sacrificale du Christ sur la croix, « la transsubstantiation est un *sacrum factum*, oui sans doute, mais non une action du Calvaire; » elle n'a donc pas, *par elle-même*, de quoi représenter l'action sacrificale du Christ sur la croix. « Par la consécration, le sacrement de l'eucharistie est constitué. Une fois constitué il est offert. Cette offrande, c'est la messe... La transsubstantiation n'est donc que la dernière préparation de ce qui sera essentiellement la messe. » P. 37-39. La messe commence à la prière : *Unde et memores* : « *Au souvenir* de la passion, nous rappelant la mort — comme un fait appartenant au passé — et aussi la résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, *nous offrons* l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle et le calice de perpétuel salut. Voilà la messe. *Voilà le commencement de la messe...* Le rappel de la résurrection et de l'ascension dans le ciel... facilite l'élévation de la pensée vers celui qui, toujours vivant, s'est offert et s'offre lui-même pour nous, dans une intercession qui ne cesse pas. L'offrande, l'hostie, c'est l'humanité de Notre-Seigneur dans son union à ses fidèles, les membres de son corps mystique. P. 39-40. La messe se continue par le *Pater*, et trouve son achèvement et sa perfection dans la communion. P. 42. L'essence de la messe, c'est donc « l'ascension de l'âme vers Dieu, en s'appuyant sur l'hostie; c'est la pleine soumission de notre cœur au Maître souverain par l'incorporation à l'hostie. » Id.

Ces principes nous conduisent naturellement à considérer le sacrifice céleste et ses rapports avec le sacrifice de l'autel. Que Jésus offre au ciel un sacrifice, c'est la doctrine de l'Épître aux Hébreux, développée par les Pères de l'Église. Quel rapport unit donc la messe du ciel et celle de l'eucharistie? Ces deux messes sont UNE messe. Pour toute l'Église, triomphante et militante, il n'y a qu'une messe à laquelle on assiste et de la terre et du ciel. Il ne faut pas dire : messe du ciel et messe de la terre; mais plutôt : messe unique qui se prolonge éternellement au ciel et à laquelle participent différemment les voyageurs ici-bas et les arrivés en paradis... « Seule, à la fin du monde, subsistera sans fin la messe du ciel, qui « sera la communion du Père, recevant dans son sein et son Fils bien-aimé et avec lui le genre humain, le corps mystique du Christ, racheté, purifié, sanctifié par le sang du Calvaire et gardé par le prêtre-hostie dans la vie éternelle. » P. 51-52.

Après avoir analysé l'opuscule du P. Grivet, M. Lepin, *op. cit.*, p. 635, ajoute cette remarque : « La doctrine qui y est exprimée, dit-il, est incomplète. Le sacrifice du ciel est lié à la présence du Christ, et le Christ demeure présent dans le tabernacle : il s'en suivrait qu'il n'y a pas de distinction entre la présence eucharistique et le sacrifice de la messe. Pour avoir une explication plus satisfaisante, il est nécessaire de faire entrer en compte, en les coordonnant entre eux, les passages épars où l'auteur a soin de joindre à l'idée de présence celle de représentation sensible de la passion, et d'oblation propre faite par le Christ. » Sur la doctrine du P. Grivet, d'abord exposée dans un article de la *Revue pratique d'apologétique*, 1916, t. xxii, p. 733-748, voir quelques explications de l'auteur, insérées dans la brochure, même revue, 1916, t. xxiii, p. 310-312.

5° Mgr Batiffol, dans ses *Leçons sur la messe*, Paris, 4e édit., 1919, coordonne les mêmes idées en une synthèse impressionnante.

Après avoir rappelé que la dernière cène constitue le sacrifice même que le Christ voulait laisser à son Église, sacrifice qui représenterait le sacrifice sanglant qu'il allait offrir sur la croix, Mgr Batiffol continue ainsi : « L'oblation de la cène et l'oblation de la messe ont ceci de commun qu'elles sont l'oblation d'une victime immolée en un autre point de l'espace et du temps : à la cène, l'oblation est faite de la victime qui *sera* immolée sur la croix; à la messe, l'oblation est faite de la victime qui *a été* immolée sur la croix. De plus, à la cène, le Christ fait lui-même l'oblation de son corps et de son sang, tandis que, à la messe, le prêtre offre *vice Christi* le corps et le sang immolés du Christ. »

« Il n'est pas indifférent, ajoute l'auteur, que le pain et le vin, symboles sensibles du corps et du sang (réellement, mais invisiblement présents), symbolisent la passion du Christ dans laquelle le sang fut séparé du corps, et constituent ainsi ce que saint Thomas apppellera une *imago quædam repræsentativa passionis Christi* (IIIa, q. LXXXIII, a. 1). Si, en effet, le Sauveur a choisi ces symboles, c'est que le signe s'accordait à la chose signifiée. Mais ce qui importe ici, c'est l'intention que le Sauveur a eue d'offrir et de faire offrir, tout en représentant. Car par là, la messe n'est pas plus une commémoraison verbale ou figurée que la cène n'était une annonce verbale ou figurée : le Sauveur a fait à la cène une oblation réelle et véritable de son corps et de son sang, et il fait à la messe une oblation aussi réelle et véritable, encore que par les lèvres et les mains du prêtre, parce que dans la messe se perpétue sur son ordre sa volonté de s'offrir. » *Op. cit.*, vi : *Les traits essentiels du saint sacrifice*, p. 179-180.

Cette doctrine, continue l'auteur, a l'avantage d'être la doctrine même de la liturgie... « Le concile de Trente, fidèle à sa méthode de laisser aux théologiens le soin de tirer au clair les questions d'écoles, n'a voulu définir que ce qui est de foi sur l'article du sacrifice

de la messe, et c'est à savoir : 1° qu'il n'est pas simplement une prière (en d'autres termes un *sacrificium laudis* ou une *gratiarum actio*); ni 2° une pure commémoraison du sacrifice consommé sur la croix, mais 3° vraiment et proprement un sacrifice offert à Dieu. Ces trois principes posés, les théologiens ont eu libre carrière pour déterminer de leur mieux, et en n'engageant qu'eux seuls, l'essence de ce *verum et proprium sacrificium* qu'est le sacrifice de la messe; on sait que leurs opinions sont nombreuses à souhait. Elles vont à donner une définition du sacrifice en général et à la vérifier dans le sacrifice de la croix d'une part, dans le sacrifice de la messe d'autre part, mais elles négligent de la vérifier dans le sacrifice qu'est aussi et d'abord la cène. Il n'est pas possible cependant que ces discussions n'aient pas serré de près la solution que la liturgie suggère. »

« Le sacrifice de la messe est appelé par les théologiens un sacrifice relatif, en tant qu'il se réfère au sacrifice de la croix; mais il n'est pas le seul, puisque la cène célébrée par le Sauveur est déjà un sacrifice relatif, en ce sens que la cène anticipa le sacrifice de la croix comme la messe le commémore, *unum sacrificium cujus nunc memoriam celebramus* (S. Augustin, *Contra Faust. manich.*, l. VI, c. v). Ne disons pas que la présence réelle du corps et du sang sur l'autel suffit à représenter, commémorer, reproduire le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La théorie classique (et l'auteur cite en note, comme représentant de cette théorie, Ch. Pesch, voir plus loin, col. 1235), qui voit dans la consécration une sorte d'immolation, du fait de la distinction des espèces sensibles sous lesquelles le Christ est présent, et présenté *tanquam occisus*, a le tort de ne pas impliquer assez nettement dans la consécration une oblation formelle, l'offrande que, par le ministère du prêtre, le Christ fait à Dieu de son corps immolé et de son sang versé. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice : or toute l'essence du sacrifice est dans l'offrande. La liturgie met l'accent sur cet acte sacerdotal, quand elle enferme dans le mot *offerre* l'essence du sacrifice de la messe : offrir à Dieu le corps et le sang du Sauveur crucifié, le corps et le sang présents dans le sacrement de l'autel, l'offrir comme le Christ à la dernière cène a offert et institué que nous offririons, l'offrir sur son ordre et avec l'assurance que, quand nous prononçons les paroles sacramentelles, le Christ par nos lèvres s'offre à nouveau à son Père. » *Op. cit.*, p. 187-189.

6° De la manière dont il expose le dogme du sacrifice de la croix dans son ouvrage *Le dogme de la rédemption, Étude théologique*, Paris, 1914, il était facile de déduire que M. J. Rivière adopterait, sur la question du sacrifice de la messe, la thèse de l'oblation. Cet auteur nous a donné d'ailleurs sur ce sujet, à l'occasion d'une recension du livre de M. Lamiroy, un excellent article : *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe*, dans la *Revue des sciences religieuses*, janvier-mars 1921, p. 69 sq., article où il trace de la thèse du sacrifice-oblation une esquisse aussi forte que cohérente. Il se rallie nettement à « la doctrine de ces grands théologiens mystiques français, vers laquelle un nombre toujours croissant de théologiens modernes revient avec une visible sympathie. » Il en rappelle les traits essentiels et en tente la synthèse qu'il estime leur manquer encore. Cette synthèse a comme point de départ l'idée même du sacrifice de la croix : « La valeur du sacrifice eucharistique est de même ordre et de même sens que celle du sacrifice de la croix. Or, n'est-ce pas l'évidence même que, dans l'oblation du Calvaire, l'effusion du sang et la mort qui en fut la suite n'étaient qu'un élément accessoire et, pour parler avec l'École, le *matériel* du sacrifice, tandis que l'abnégation dévouée de la sainte victime en constituait l'élément principal et formel? D'où une logique élémentaire conduit à dire que l'essentiel du sacrifice eucharistique doit consister dans le fait que le Christ, rendu présent par la consécration sur nos autels, y affirme et renouvelle devant Dieu les mêmes dispositions d'amoureuse obéissance. Quant à la séparation sacramentelle des espèces, elle ne saurait être autre chose qu'un rappel symbolique de la séparation réelle de son corps et de son sang. Ainsi, sous les dehors visibles du sacrement, se reproduit dans une invisible réalité l'oblation définitive du Fils de Dieu sur la croix, aussi infiniment glorieuse pour Dieu qu'indéfiniment bienfaisante pour nous. » *Loc. cit.*, p. 88-89. De ces affirmations, nous retiendrons principalement deux points : celui qui a trait à la distinction d'un élément matériel et d'un élément formel dans le sacrifice; et celui qui concerne le renouvellement par le Christ des dispositions d'amoureuse obéissance qu'il eut jadis au moment de mourir sur la croix. L'auteur signale ensuite, fort à propos, l'union de l'Église au Christ dans l'oblation du sacrifice, d'où « l'on pourrait conclure, ajoute-t-il, qu'en dernière analyse, l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse de prolonger devant son Père le sacrifice unique de la croix ». P. 91. Cf. *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, art. *Messe*, t. IV, col. 917-918. — M. Rivière estime ces données assez certaines pour ne point demeurer le patrimoine d'une école; il lui semble qu'elles expriment « plutôt des données essentielles qui s'imposent à tous les systèmes et le critère qui en mesure la valeur. »

7° La distinction des éléments formel et matériel du sacrifice se retrouve à la base du commentaire donné par le P. Bover, S. J., sur Hebr., VII, 23-25; VIII, 1-3; IX, 21-24, dans *Verbum Domini*, juin 1921, p. 162 sq. : *De oblatione Christi cælesti secundum Epistulam ad Hebræos*. Le Christ a un sacerdoce éternel; il a donc nécessairement quelque chose à offrir éternellement à Dieu. Cette hostie ne peut être que lui-même, et puisque « sur la croix l'immolation de cette hostie a été consommée et son oblation achevée, il ne reste donc plus au Christ dans le ciel qu'à continuer moralement à jamais son oblation de la croix ». P. 163. Vérité clairement affirmée dans le c. IX, où le Christ est montré pénétrant dans le *ciel même, pour s'y présenter maintenant devant Dieu en notre faveur*. L'auteur marque ensuite le rapport étroit entre cette oblation céleste du Christ et le sacrifice de la messe. Et il en met en relief deux aspects principaux : 1° A la messe, le Christ est le prêtre principal; 2° la messe reproduit, ou pour ainsi dire, s'incorpore l'oblation céleste du Christ. A vrai dire, cette double affirmation ne fait qu'effleurer le problème qui nous occupe; mais elle semble bien montrer que, d'après le P. Bover, l'essence du sacrifice de la messe est dans l'oblation même du Christ, que le Christ lui-même, comme prêtre principal, continue à l'autel.

8° On trouve chez Mgr Paquet et le cardinal Lépicier une position théologique, au premier abord assez déconcertante, mais dont l'analyse montre que ces deux auteurs tentent une conciliation entre la doctrine de l'immolation mystique, même virtuelle, et la doctrine de l'oblation.

Cette conciliation n'est qu'ébauchée par le recteur de l'université Laval. Sa définition du sacrifice est celle de Bellarmin : il admet que l'enseignement commun de tous les théologiens exige que « la raison formelle du sacrifice soit un acte destructif ou immutatif de la victime ». Mais, à la messe, s'il y a vrai sacrifice,

il n'y a cependant pas d'immutation réelle du Christ. Cette immutation réelle n'existe qu'au Calvaire, et c'est donc l'immolation sanglante de la croix qui sera la raison formelle du sacrifice de la messe. Cet argument, déclare Mgr Paquet, détruit toutes les opinions des théologiens modernes (depuis le concile de Trente), selon lesquelles la raison formelle du sacrifice eucharistique serait, non pas l'immolation sanglante de la croix, mais une nouvelle immolation, ou toute autre forme du sacrifice. Et cependant, à la messe, l'immolation mystique par la consécration séparée du corps et du sang est nécessaire, pour spécifier l'oblation sacrificielle : « L'essence du sacrifice ne requiert pas que l'oblation et l'immolation de la victime coexistent physiquement; il suffit entre elles d'une union morale. Or, dans l'eucharistie, cette union morale existe certainement, car elle résulte et de l'intention de l'offrant, et de l'unité de victime, et de la représentation sensible, par laquelle, sous les espèces séparées du pain et du vin, l'effusion du sang et sa séparation d'avec le corps est commémorée. D'où il apparaît que cette représentation de l'immolation du Christ, cette destruction mystique, bien que ne constituant pas la raison formelle du sacrifice, est cependant la condition nécessaire par laquelle la victime sacrée, en tant qu'immolée sur la croix, est rendue rituellement présente sous une apparence visible. » *Disput. theologicæ...*, *De sacramentis*, disp. VIII, q. VIII, a. 4, Québec, 1922, p. 408. Ainsi donc, il n'y a pas de différence spécifique entre le sacrifice du Calvaire et celui de l'autel, mais une simple répétition numérique de la même oblation. Id., *ibid.* Et par là, on doit dire que « la raison propre du sacrifice de la messe est, *simpliciter et specifice*, la même que celle du sacrifice de la croix; *secundum quid* ou *quoad modum*, elle consiste dans la mactation mystique. » Id., *ibid.*, p. 404.

Le cardinal Lépicier s'inspire visiblement de Mgr Paquet dans son *Tractatus de sanctissima eucharistia*, part. II, *De sacrosancto sacrificio eucharistico*, Paris, s. d. (1917), a. 3-6. Il établit tout d'abord que le sacrifice eucharistique est substantiellement le même que le sacrifice de la croix, dont il ne diffère que par le mode d'obation : même prêtre offrant, même victime offerte, même oblation sacrificielle. A. 3. Puis, il démontre, a. 4, que « la raison essentielle du sacrifice eucharistique consiste dans la consécration de l'une et l'autre espèce ». Rien ne manque à la consécration à cet égard : elle est par excellence la représentation de la passion du Seigneur; elle en contient au moins implicitement l'oblation; enfin, elle implique la mutation essentielle au sacrifice. Cette mutation existe de plusieurs chefs : mutation dans le changement du pain et du vin au corps et au sang; mutation dans le mode d'existence sacramentel qu'acquiert le Christ; mutation surtout, en ce que, par la vertu des paroles, le corps et le sang sont placés et manifestés séparément l'un de l'autre, comme ils le furent en réalité à la croix. L'auteur conçoit cette immolation mystique à la façon de Lessius et de Gonet, dont il rapporte l'explication. Il admet donc pleinement la théorie de l'immolation virtuelle. P. 93-94. Aussi la double consécration lui semble-t-elle nécessaire pour réaliser le sacrifice, n. 14, p. 98. Dans l'article 5, l'auteur serre de plus près la question de la raison formelle du sacrifice eucharistique, et prend pour thème le début du c. II de la sess. XXII du concile de Trente : *In divino hoc sacrificio quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.* Il estime que ni l'opinion de Vasquez, ni celle de Suarez, ni celle de Lessius, ni celle de De Lugo, ni celle de Cienfuegos ne peuvent expliquer le sacrifice eucharistique, et il expose sa solution, n. 8, résumée dans la proposition suivante : *Ratio essentialis sacrificii eucharistici eadem substantialiter et specifice est ac ratio essentialis sacrificii crucis, sola existente differentia quoad modum.* « Le sacrement de l'autel est identique substantiellement au sacrifice de la croix, dont la raison formelle fut l'immolation faite une fois pour toutes au Calvaire. Donc, la raison formelle du sacrifice de l'autel consiste, non dans une immolation quelconque, mais dans celle-là même qui fut faite sur la croix. L'immolation mystique cependant, qui est réalisée à l'autel, parfait le sacrifice quant à sa signification, ce qui ne pourrait se soutenir, si elle n'était un signe ou un symbole affirmant l'immolation faite jadis sur la croix. Cette immolation mystique est réalisée par la consécration distincte du pain et du vin. Mais *il ne faut pas placer la raison formelle du sacrifice dans l'immolation mystique*, puisque, ainsi qu'on l'a affirmé, cette raison essentielle consiste en ce que, sur l'autel comme au Calvaire, nous avons même victime, même offrant, même oblation. Donc, la consécration de l'une et l'autre espèce doit être tenue, en vertu de l'institution du Christ, comme la condition requise, dans l'économie présente, pour qu'existe le sacrifice et sans laquelle il n'y a pas de sacrifice possible. Donc, l'immolation du Christ sur la croix demeure virtuellement dans le sacrifice de l'autel, de la même manière que la semence demeure dans la plante; et de cette immolation de la croix, le sacrifice de la messe tire sa propre raison formelle. Et par là, la mort du Christ sur la croix, par suite de l'intention même qu'a eue le Christ, possède une véritable influence actuelle sur chacun des sacrifices eucharistiques qui se célèbrent au cours des âges : ainsi, la vertu sanctificatrice que le Christ a donnée à l'eau, une fois pour toutes, dans la collation du baptême, influe virtuellement sur l'eau, chaque fois que le rite sacramentel est accompli. » P. 112-113.

De cette explication assez nouvelle, il ressort que la messe est essentiellement constituée par l'offrande de l'immolation passée du Christ, et que cette offrande est rendue possible par le fait de l'immolation virtuelle du corps et du sang eucharistique.

9° Très voisines sont les idées exposées, souvent avec feu et poésie, par Mgr Mac-Donald, ancien évêque de Victoria, dans *The sacrifice of the New Law*, publié par *The ecclesiastical Rewiew*, décembre 1905, et surtout dans *The sacrifice of the Mass, in the light of Scripture and Tradition*, Londres et Saint-Louis, 1924 (Préface de Mgr Lépicier). L'immolation ou la destruction de la chose offerte paraît à Mgr Mac-Donald un élément essentiel du sacrifice; mais l'élément *formel* doit être placé dans l'oblation. Et, puisque le sacrifice est un acte de culte public, l'oblation devra être liturgique ou rituelle. Le sacrifice, en conséquence, doit se définir : « L'offrande à Dieu par un prêtre d'une victime immolée. » *The sacrifice of the Mass*, p. 11. Ainsi, dans le sacrifice de la croix, l'immolation du Christ est l'élément matériel; l'élément formel, l'oblation liturgique ou rituelle qui donne à l'immolation d'être un sacrifice ne se rencontre qu'à la cène. De telle sorte que c'est l'oblation liturgique de la cène qui fait de l'immolation du Calvaire un sacrifice véritable. P. 93.

La messe étant un seul et même sacrifice avec la cène et la croix, il faut y trouver une seule et même action sacrificielle. Dans la messe, on trouve la même immolation qu'à la croix. C'est, en effet, l'immolation du Calvaire qui y est offerte; et l'on trouve également la même oblation qu'à la cène, la consécration renouvelant l'offrande du cénacle : « La messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée *(the offering again)* du même sacrifice une fois offert sur la croix. » P. 80. Donc, la messe « est un sacrifice *en vertu* de l'offrande liturgique

jadis accomplie par le Christ, et de sa mort sur la croix dont cette offrande liturgique fit une vraie immolation en lui imprimant le caractère propre du sacrifice ». P. 77. L'acte de consécration réitéré à chaque messe ne doit pas être considéré comme une nouvelle action du Christ ; c'est toujours l'action jadis accomplie à la cène qui perpétue le sacrifice. Ainsi, il faut dire que « la messe est non seulement spécifiquement, mais encore numériquement un seul et même sacrifice avec celui du Calvaire. »

Il est évident que l'auteur dirige ses attaques « contre une doctrine d'absolue dualité qui multiplie et les immolations effectives du Christ-victime, et les interventions oblatrices du Christ-prêtre ». Néanmoins ses formules un peu absolues ont laissé penser à quelques critiques que sa thèse s'accorderait peu, au moins en certains points, avec le concile de Trente. Cf. Vincent Mac-Nàbb, O. P., *A new theory of the sacrifice of the Mass*, dans *The Irish ecclesiastical Record*, juin 1924. Mais l'interprétation bénigne du P. de la Taille et du cardinal Lépicier est parfaitement admissible. Cf. *Gregorianum*, 1926, p. 463.

En ce qui concerne le sacrifice du ciel, Mgr Mac-Donald est assez hésitant : « C'est une question très débattue, écrit-il, de savoir si l'oblation que le Christ fait au ciel est sacrificielle au sens strict. Saint Paul semblerait supposer que oui... Quand donc le Christ, venu comme grand prêtre des choses futures, à travers le tabernacle plus grand et plus parfait, non fait de main d'homme, c'est-à-dire increé, ni avec le sang de boucs et de taureaux, mais avec son propre sang, entra une fois pour toutes dans le lieu saint, après une rédemption parfaite, il fit au dedans du voile l'oblation rituelle du sacrifice achevé hors du sanctuaire. Ce n'est pas un nouveau sacrifice qu'il offrit alors, mais le même une fois offert sur la croix, tout comme ce n'est pas un nouveau sacrifice qui s'offre chaque jour ici-bas, mais le même qui fut offert alors. » *Op. cit.*, p. 55-56. Ainsi se trouve sauvegardée l'unité parfaite du sacrifice du Christ.

10° L'explication du P. Christian Pesch, S. J., reprend, en les précisant, les assertions de Mgr Paquet et du cardinal Lépicier. La conciliation tentée entre la thèse de l'immolation et celle de l'oblation est peut-être ici plus complète encore. *Prælect. dogmaticæ*, Fribourg-en-B., 1904, t. VI, *De sacramentis*, tract. IV, *De eucharistia*, sect. III, *De sacrificio missæ*.

L'auteur expose tout d'abord les notions générales de sacrifice, n. 834-851. Il relate la définition habituelle : *Oblatio substantiæ sensibilis per aliquam ejus immutationem Deo legitime facta, ad ostendendam agnitionem supremæ ejus majestatis et vitæ necisque absolutæ potestatis*, n. 835, définition d'ailleurs assez attaquée de nos jours, et dont tous les éléments ne sont pas également certains. Il faut, dit-on, dans le sacrifice une immutation de la chose offerte. Mais cette immutation est-elle nécessairement constituée par une destruction réelle, physique ou équivalente (égorgement d'un animal, effusion d'un liquide), ou bien suffit-il d'une simple consécration morale de la chose offerte? Le problème reste discuté entre théologiens, n. 841 ; quoi qu'il en soit de cette controverse, une chose est certaine, c'est que, si Dieu a institué un sacrifice, ce sacrifice renferme tous les éléments qui lui sont essentiels. Le P. Pesch pose ensuite un principe que nous avons déjà trouvé sous la plume de M. Rivière et qui est reconnu par tous les théologiens : la distinction dans le sacrifice de l'élément *formel* et de l'élément *matériel*. L'*immolation* de la victime est l'élément matériel ; l'oblation sensible de la victime immolée est la forme physique ou réelle du sacrifice. N. 842. Un argument péremptoire de cette vérité, c'est le sacrifice offert par le Christ au Calvaire, sacrifice véritable entre tous. Or, le Christ ne s'est pas immolé lui-même, mais *il s'est lui-même oflert à Dieu par l'Esprit-Saint, comme une victime sans tache.* Hebr., IX, 14. Donc, cette προσφορά par laquelle le Christ offrit au Père céleste la mort qui lui était donnée par ses bourreaux, est la raison formelle du sacrifice de la croix. Id., n. 843.

Passant plus loin à la question de l'essence du sacrifice de l'eucharistie, n. 886-916, le P. Pesch applique les principes formulés dans les préambules. Il rappelle tout d'abord que la messe est, de par l'institution du Christ, un sacrifice essentiellement représentatif du sacrifice de la croix, n. 886-891 ; mais elle est également, en soi, un sacrifice vrai et absolu. En tant que tel, on peut se demander en quel élément consiste l'essence de la messe. Et cette question présente un double sens ; tout d'abord, quel est l'objet de ce sacrifice? ensuite, quelle en est l'acte proprement sacrificiel? Le Christ lui-même est la chose offerte dans le sacrifice de la messe ; mais, parce qu'il y est offert dans son être sacramentel, le pain et le vin dont la substance doit être changée en la substance du corps et du sang et les espèces sacramentelles, sous lesquelles le Christ est offert, appartiennent aussi quoique accessoirement à la matière du sacrifice. N. 893-894. Le Christ est offert, mais non par une oblation verbale, ni dans la fraction de l'hostie, ni par le mélange des espèces, ni par la communion des fidèles. La communion elle-même du prêtre, quoi qu'en aient pensé certains théologiens, n'appartient pas à l'essence du sacrifice, ni au sens de Bellarmin, ni au sens plus récemment proposé par Bellord et Renz. N. 895-897. Selon l'opinion de beaucoup la plus commune, seule la consécration constitue l'essence du sacrifice. Mais sous quel aspect doit-elle être dite l'action proprement sacrificielle de la messe? Pesch montre que l'action sacrificielle requiert trois choses : une victime, l'immolation de cette victime et son oblation. Or, ces trois choses existent précisément dans la consécration ; bien plus, la consécration a ceci de particulier que, ne présupposant pas sa victime existante, elle la produit comme telle, et même la produit dans un état d'impassibilité. N. 902. Par la consécration, le Christ est placé à l'état de victime, en tant que par la force des paroles le sang est placé séparément du corps sur l'autel, et il n'est pas besoin de chercher d'autre immutation dans la victime, comme l'ont tenté, à tort semble-t-il, De Lugo, Franzelin et d'autres. N. 905-908. Ainsi donc, « le sacrifice de la messe, selon sa raison formelle, ne consiste pas dans la destruction physique de la victime, mais dans le rite par lequel cette destruction se trouve ordonnée au culte divin et à la satisfaction pour nos péchés. En d'autres termes, *la raison formelle du sacrifice, c'est l'oblation.* N. 913. Et Pesch de conclure : Bien que la destruction physique de la victime soit unique, il y aura donc autant de sacrifices différents qu'il y a de manières différentes d'oblation... Dans le sacrifice eucharistique, le Christ est offert à Dieu sacramentellement et vraiment ; et parce que cette oblation n'est pas fictive ou imaginée ou mimée, mais qu'elle est vraie, par elle, la satisfaction fournie à Dieu sur la croix lui est vraiment offerte et est vraiment appliquée aux hommes. *Ibid.*

Et voici la synthèse théologique de Christian Pesch : « Il apparaît ainsi comment la messe est un sacrifice véritable. *Elle contient la victime*, le Christ ; elle renferme *l'immolation réelle* de cette victime, immolation faite autrefois à la croix, immolation passée sans doute dans l'ordre physique, mais moralement inséparable du sacrifice de la messe. Elle renferme également *l'oblation sensible*, car la force des paroles sacramentelles qui placent le corps et le sang sous des espèces différentes, réalise l'immolation mystique, par laquelle est

sensiblement représentée et offerte l'effusion réelle du sang, qui fut autrefois faite sur la croix pour honorer et apaiser Dieu. Rien ne manque donc pour constituer un véritable sacrifice. N. 914.

Ainsi, le sacrifice de la messe est le même que celui de la croix, si l'on considère l'identité de la victime et du prêtre principal. Mais les actions sacrificielles de l'un et de l'autre sacrifice diffèrent spécifiquement, en raison de l'offrant immédiat, de la signification mystique et de la fin du sacrifice. Et parce que les choses sont spécifiées par leur raison formelle, il semble qu'on doive avec Suarez affirmer que le sacrifice de la messe et le sacrifice de la croix sont spécifiquement différents. Disp. LXXVI, sect. I, n. 4 sq. Quant aux différents sacrifices de la messe, il faut les dire numériquement distincts entre eux, puisque numériquement distinctes sont les actions sacrificielles. N. 916. C'est, on le voit, la conciliation entre les deux thèses de l'immolation mystique et de l'oblation.

11° *La thèse du P. Maurice de la Taille, S. J.* — La thèse du sacrifice-oblation a été récemment présentée avec un grand luxe d'érudition par le P. de la Taille, professeur à l'Institut catholique d'Angers, puis à l'Université grégorienne, à Rome : *Mysterium fidei, De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Paris, 1921. L'*exposé* de la thèse se fera autour de *quatre* chefs principaux : l'idée du sacrifice en général; le sacrifice de la cène et de la croix; le sacrifice céleste; le sacrifice de la messe. Quelques remarques sur certains aspects de la thèse seront ensuite nécessaires.

1. *Exposé.* — *a*). *L'idée du sacrifice en général.* — L'auteur distingue deux aspects du sacrifice : l'aspect *latreutique* et l'aspect *propitiatoire.* Envisagé selon le premier aspect, le sacrifice rend à Dieu les devoirs de l'adoration, de l'action de grâces, de la prière; envisagé selon le second aspect, il vise à satisfaire à la justice divine par l'expiation du péché. Elucidatio I, p. 3, 9. Tout sacrifice propitiatoire est latreutique par certain côté; cependant certains sacrifices ont une fin prédominante de propitiation, tandis que d'autres ont principalement en vue l'adoration; d'où la division des sacrifices en *latreutiques* et *propitiatoires*. Pour le P. de la Taille comme pour Suarez, le sacrifice latreutique ne requiert pas la destruction de la victime : il faut donc, sur ce point, rejeter l'opinion de Vasquez, Bellarmin, De Lugo et de nombre de modernes, d'après laquelle le sacrifice ne saurait marquer la reconnaissane par l'homme de la souveraineté de Dieu, maître de la vie et de la mort, que par un acte de destruction sensible : « La destruction des œuvres de Dieu, l'extinction de la vie ou de l'être, n'a rien en soi qui puisse honorer le Dieu Créateur, Providence et fin dernière de toutes choses : témoin la parole du Christ lui-même : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.* Luc., XX, 38. D'où la sentence si pleine de sagesse de notre Irénée : *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, Adv. hæres.*, l. IV, c. XX, n. 7, *P. G.*, t. VII, col. 1037. » El. I, p. 10.

Le sacrifice latreutique, devant exprimer extérieurement l'offrande intérieure que l'homme doit faire de lui-même à Dieu, implique un acte extérieur et *rituel* qui rend sensible cette offrande. El. I, p. 6, 10. Tout le sacrifice latreutique est dans cet acte extérieur de consécration, ou plus exactement de *donation symbolique* : « aucune destruction n'y est nécessaire; il suffit, comme dit saint Thomas, d'une certaine action exercée à l'égard des choses offertes, en signe de leur transfert du domaine humain en la possession de Dieu. » *Ibid.*, p. 10. Ainsi, l'idée la plus générale qu'on puisse se faire du sacrifice le place à la fois dans la catégorie des « signes » : exprimer extérieurement notre offrande intérieure, et dans le genre « donation » : donation d'un bien extérieur exprimant cette offrande. « Tout sacrifice est un don. » El. XXVII, p. 342.

Dans le sacrifice propitiatoire intervient un élément spécial : la *destruction* ou l'*immolation* ou *immutation* de la victime, traduisant notre volonté de satisfaction et de réparation. El. I, p. 10, 11. Mais encore faut-il observer que cette immolation ne constitue pas proprement l'essence du sacrifice propitiatoire : on le voit « d'après le Lévitique, où l'occision des animaux destinés au sacrifice était laissée parfois à de simples laïcs, tandis que l'oblation des victimes était réservée aux seuls prêtres »; on le voit surtout par l'exemple du Christ qui ne s'est pas mis à mort lui-même, mais s'est seulement offert à Dieu en se livrant aux Juifs déicides. El. I, p. 11. Donc, tout comme le sacrifice latreutique, le sacrifice propitiatoire contient essentiellement un acte de *donation* ou d'*oblation*, par lequel la victime est transférée en la jouissance de Dieu : acte de donation complété par un acte d'*immolation*, dont la signification est proprement propitiatoire.

Ainsi, même là où il y a immolation, l'oblation est nécessaire pour qu'existe le sacrifice. Sans doute, il n'est pas indispensable que cette oblation sensible se distingue réellement de l'immutation de la chose offerte; il suffit qu'elle apparaisse impliquée dans le *rite* même de l'immolation ou de l'immutation. Mais, si elle est distincte de l'immolation, elle devra « consister en une certaine action apte à signifier une donation et une dédicace ou consécration. C'est le cas des sacrifices où l'immolation n'est pas le fait du prêtre : un acte spécial d'oblation à Dieu, accompli par le prêtre, sera alors nécessaire; et cet acte d'oblation devra être nécessairement extérieur, sensible, rituel, liturgique : une parole ne suffira pas pour réaliser l'oblation, il faudra une *action.* » El. I, p. 9, 10; cf. el. IX, p. 110.

Enfin l'oblation sacrificielle doit porter, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime précédemment immolée, soit sur une victime à immoler postérieurement. Oblation et immolation sont également requises pour conférer l'état de victime : *Sacrificium ergo integratur proprie ex duobus : nimirum et actu (externo) offerendi et immolatione, quippe quia victima vel offeratur immolanda, vel offeratur immolatione, vel offeratur immolata. Neque oblatio, neque immolatio, secundum se solam sumpta, sufficit ad statum victimæ conferendum, sed requiritur utraque.* El. I, p. 11.

L'acceptation divine et la communion de l'homme à la victime ne sont plus que des compléments accessoires à ces deux actes essentiels du sacrifice. Cf. un article du même auteur dans *Gregorianum*, mars 1928.

b) *Le sacrifice de la cène et de la croix.* — C'est à dessein qu'on unit ici la cène et la croix. La passion et la mort du Christ furent un sacrifice véritable : c'est la thèse classique dont l'auteur ne s'écarte pas. Mais où trouver, dans le sacrifice du Calvaire, l'*oblation rituelle* essentielle au sacrifice? Conformément aux principes généraux, il faut distinguer dans le sacrifice du Christ au Calvaire deux éléments, l'un visible, l'autre invisible. En mourant sur la croix, le Christ voulait se dédier lui-même et nous consacrer avec lui au culte et à la louange de Dieu, détruire nos péchés et faire une juste réparation d'honneur à Dieu. Mais les sentiments intérieurs demandent à être traduits à l'extérieur d'une manière concrète et sensible dans un acte extérieur, public qui les exprime. Cet élément visible comporte : d'abord une victime, qui est ici le Christ lui-même; ensuite l'immolation de cette victime, immolation ici réalisée par la passion et la mort du Sauveur; enfin l'*oblation* et l'oblation *rituelle* de la victime : *oblatio sacrificalis, non... qualiscumque, sed... involvens directionem doni in Deum, et quidem, ut talis, manifestata externe.* Ces deux derniers mots visent l'opinion de Cajétan, *In III*[am], q. XLVIII,

a. 3, affirmant que l'acte d'oblation purement intérieure du Christ a suffi pour son sacrifice. La plupart des Pères et des théologiens enseignent que l'oblation du Christ sur la croix apparaît en ceci : le Christ, qui pouvait éviter la passion et la mort, les a subies volontairement, s'offrant de lui-même et librement à leurs assauts. Mais, remarque le P. de la Taille, cette acceptation volontaire et libre demeure encore un acte purement intérieur. Si parfait soit-il, un acte intérieur d'acceptation ne saurait suffire à déterminer un sacrifice : pour qu'il y ait sacrifice, il faut un acte extérieur qui soit une offrande visible et rituelle de la victime à Dieu. Cette oblation liturgique, le Christ l'a nécessairement faite, puisqu'il a offert un véritable sacrifice. Il faut donc chercher quand et où le Christ a accompli cet acte. El. II, p. 29. Cette action sacrificielle et sacerdotale, le Christ ne l'a pas accomplie au jardin des Oliviers, lorsqu'il a renversé d'un mot les soldats; il ne l'a pas accomplie sur la croix, lorsqu'en mourant, il poussa un grand cri : il montra par là qu'il souffre et meurt librement, mais il ne fait pas d'oblation. Il ne l'a pas accomplie non plus, et pour la même raison, lorsqu'il disait : *Non mea voluntas, sed tua fiat*, ou lorsqu'il faisait sur la croix la prière que devait reprendre saint Étienne : *In manus tuas commendo spiritum meum.* En appeler à l'ensemble des péripéties de la passion et de la mort ne conduit pas davantage à une oblation rituelle, car tout cela eût pu se trouver sans qu'il existât un vrai sacrifice : les martyrs qui sont morts dans des conditions analogues n'ont offert qu'un sacrifice improprement dit; la mort du Christ, au contraire, constitue un sacrifice véritable. Or, il est de l'essence du sacrifice d'être par lui-même discernable... *Le sacrifice doit, de lui-même, apparaître tel.*

Le sacrifice qui serait totalement indéterminé quant à son être sacrificiel ne pourrait être connu par lui-même, et, par conséquent, serait inapte à signifier, et en fin de compte, ne serait pas un sacrifice. Or, cette indétermination dans l'être sacrificiel existe, si les mêmes éléments peuvent exister sans sacrifice. Donc, tout l'ensemble de la passion du Sauveur ne peut spécifier cette passion dans le genre sacrifice. El. II, p. 31. En réalité, l'offrande du sacrifice a été faite *à la cène*. La cène et la croix se compénètrent mutuellement pour former le sacrifice unique de Jésus-Christ. L'immolation a lieu sur la croix; mais l'oblation liturgique de la victime a eu lieu au cénacle. Il n'y a pas deux sacrifices successifs, mais deux éléments du même sacrifice. Faite formellement au cénacle, l'oblation liturgique persiste virtuellement et donne à toutes les péripéties de la passion et de la mort du Christ la qualité et la valeur d'un vrai sacrifice. Inversement, les souffrances de la passion et de la mort librement acceptées par Jésus-Christ sont la matière de l'oblation rituelle faite à la cène. Ainsi est réalisée « *l'unité numérique* du sacrifice du Seigneur, sacrifice liturgiquement offert à la cène, et se continuant dès lors pendant toute la passion et jusqu'à la mort inclus. » El. V, p. 68. « Donc, la cène et la croix se complètent mutuellement. A la cène, commence le sacrifice qui doit être consommé à la croix. La réalité de l'immolation se trouve dans la passion de la mort; mais dans l'immolation symbolique de la cène apparaît principalement la propriété de l'oblation... Cette immolation toute en image et en représentation, faite par le Christ, fut l'oblation de l'immolation véritable et proprement dite, par laquelle Jésus-Christ devait être mis à mort par les mains de ses ennemis... Ainsi donc, le Christ n'a consommé qu'un sacrifice, et ne s'est offert qu'une fois... Dans ce sacrifice unique du Christ, l'unité existe entre les parties constitutives, parce que l'oblation commencée à la cène persévère encore pendant toute la passion. Cette oblation persévère, parce qu'elle n'est pas rétractée, et parce qu'elle est entretenue par des actes continuels de volonté et de liberté se traduisant extérieurement jusqu'à la mort par de multiples actes et paroles du Sauveur. Et il n'y a aucun moment où le même prêtre, qui sacrifia à la cène, ne nous apparaisse toujours continuant son sacrifice, le confirmant et le sanctionnant, non seulement dans l'intérieur de son âme, mais encore extérieurement par l'effusion même de son sang... Il n'y eut pas deux oblations, l'une à la cène, l'autre à la croix; il n'y eut qu'une seule oblation : c'est numériquement la même qui, accomplie rituellement à la cène, persévéra moralement à la croix. » El. IX, p. 101-104.

c) Le sacrifice céleste. — La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ à la droite du Père font encore partie intégrante de son sacrifice unique. En effet, pour que le sacrifice soit complet, parfait, pour qu'il produise tous ses effets, il faut qu'il soit, non seulement offert à Dieu, mais agréé par Dieu. Faute de quoi, l'offrande de Caïn, les immolations des païens restaient inutiles. Le sacrifice est une sorte de contrat, pour lequel est requis le consentement des deux parties. L'homme offre un don à Dieu : la donation n'est un fait accompli que lorsque Dieu l'a accepté. Or le Christ a offert à Dieu le sacrifice de notre salut. L'Hostie a été agréée par Dieu, et le signe public de cette acceptation divine a été donné lorsque la victime présentée à Dieu a été prise par lui, revêtue de la gloire qui lui est propre, mise dans le trésor divin, qui est le ciel, au premier rang des choses qui appartiennent à Dieu. La résurrection, l'ascension, la glorification du Christ sont la réponse de Dieu au sacrifice offert : elles le valident définitivement en y mettant le sceau de l'acceptation divine. Cf. el. XII, p. 127, 137. « Ainsi se trouve achevé le cycle introduit autrefois dans le monde par le Christ-prêtre, et retournant enfin à Dieu avec le Christ-victime. Dans cette conclusion le sacrifice et le sacerdoce du Christ se reposent, jouissant de la fin qu'ils se proposaient et qu'ils ont obtenue, pendant que la victime demeure immobile devant le regard de Dieu et que le prêtre siège éternellement à la droite du Père, revêtu de la gloire sacerdotale où devait le conduire la vertu propre de son sacrifice. » *Ibid.*, p. 139.

Ainsi, la gloire du Christ démontre la valeur sacrificielle de son oblation sur la croix, la révèle publiquement, et la rend éternelle. Le sacrifice céleste du Christ dont l'Écriture (Épître aux Hébreux et Apocalypse) et les Pères ont tant parlé, n'est que *la prolongation du sacrifice unique de la croix, la permanence du Christ dans son état de victime acceptée et agréée par Dieu.*

Et, pour mieux préciser sa pensée, l'auteur explique que le sacrifice céleste ne saurait être entendu dans le sens *actif*, *pro re sacrificia*, mais qu'il le faut entendre au sens *passif*, *pro re sacrificata*. El. XII, p. 142, n. 5. Et s'il parle du ministère sacerdotal de Jésus s'offrant lui-même comme hostie céleste, il explique que cette offrande consiste simplement en ce que le Christ apparaît devant son Père comme ayant été immolé autrefois, et comme orné éternellement de cette propriété victimale, qui est pour Dieu une louange et pour nous une prière. *Ibid.*, p. 132. Toutefois, alors que d'autres auteurs semblent réduire la fonction du prêtre céleste à l'adoration, le P. de la Taille déclare que le sacrifice céleste de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* de l'offrande de la croix; l'offrande temporelle accomplie une fois au Calvaire demeure valable pour l'éternité, offrande et acceptation ayant été faites irrévocablement. Voir sur ces précisions l'art. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1341-1342; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1923, p. 188 sq.; *Ami du Clergé*, 1923, p. 68; 1924, p. 694-

695; M. Lepin, *L'idée du sacrifice*, Paris, 1926, p. 670-672, 698 sq.

d) Le sacrifice de la messe. — Deux éléments essentiels composent le sacrifice unique offert par le Christ : l'immolation de la victime sur la croix; l'oblation de cette même victime à la cène. Or, ce n'est pas sur la croix que Jésus a dit : *Hoc facite in meam commemorationem*, mais à la cène. Ce que la messe renouvelle, ce n'est donc pas l'*immolation sanglante* de la victime sur la croix, mais l'*oblation rituelle* de la victime, telle que le Christ la fit à la cène. Or, la victime, actuellement, est glorifiée dans le ciel où elle est constamment en présence du Père, prolongeant virtuellement l'oblation du sacrifice du Calvaire. C'est donc cette victime-là, telle qu'elle est présentement dans le ciel, que l'oblation de la messe doit atteindre. El. xxi, *passim*, mais surtout p. 271, 273, 280, 285. Dans une controverse avec le P. d'Alès, *Le sacrifice céleste et l'ange du sacrifice*, dans *Recherches de science religieuse*, 1923, p. 218-242, le P. de la Taille accentue ce point de vue particulier : « Quiconque, dit-il, parle d'offrir dans la messe la mort du Christ (à quoi nous invite d'ailleurs toute la tradition) fera bien de ne pas négliger, ni laisser dans l'ombre et, pour ainsi dire, sans emploi, cet autre élément, cet élément complémentaire, que la tradition nous offre aussi..., le terme final et glorieux dans lequel seul survit, immortalisée et sublimisée, la qualité d'offrande et de don sacré, jadis revêtue par le Christ, et portée par lui au travers de sa passion jusque sur la pierre du tombeau, pour y recevoir d'en haut le sceau et le paraphe de la ratification divine. C'est à cette condition seule que nous intégrons dans notre rite liturgique l'essence d'un véritable et actuel sacrifice : c'est à savoir, sous forme d'immolation mystique, l'oblation d'une victime véritablement telle, l'éternelle victime de l'unique sacrifice offert par notre Rédempteur. Nous offrons la mort du Christ, et nous l'offrons réellement, en ce sens que ce que nous offrons est le théotype éternel de cette mort par laquelle Jésus-Christ se dévoua à Dieu. Si nous offrons sur terre un sacrifice, c'est parce qu'il y a un sacrifice céleste, le sacrifice que Jésus-Christ porta au sommet des cieux en ressuscitant de la croix. Il y est et il y reste : le même qui pendit pour notre salut après avoir été dédié dans le rite du pain et de la coupe, qui continue de le dédier jusqu'au dernier des jours. » *Art. cit.*, p. 235-236.

La conséquence immédiate de cette conception, c'est que, dans la messe pas plus qu'au ciel, Jésus-Christ ne réitère son oblation. Le Christ n'a jamais fait qu'une seule oblation rituelle, celle de la cène; au ciel, il ne fait pas de nouvelle offrande; il est en état d'offrande acceptée; à la messe donc, il ne réitère pas davantage son oblation. Il demeure, à l'autel comme au ciel, « sacrifice passif ». L'oblation active, nouvelle, chaque fois réitérée, dont la messe tient sa qualité de sacrifice propre et véritable, cette oblation est faite uniquement par l'Église, par le prêtre, son chargé d'affaires. Le P. de la Taille développe cette idée, assez nouvelle en théologie, dans l'el. xxiii : *De habitudine missæ ad oblationem dominicam.* Il se demande comment expliquer la raison sacrificielle de chaque messe. Chaque messe suppose une action sacrificielle qui lui est propre et lui confère la qualité de sacrifice. Cette action sacrificielle, nouvelle pour chaque messe, est-elle l'action du Christ intervenant chaque fois d'une manière particulière? Déjà les Salmanticenses, disp. XIII, dub. iii, n. 49-50, avaient agité la question : *Utrum Christus in singulis quæ offerimus sacrificiis sit immediate offerens peculiari actu elicito?* Et la réponse la plus probable, de beaucoup la plus vraie comme la plus commune, paraissait à ces théologiens devoir être affirmative : *Sicut Christus secundum humanitatem concurrit instrumentaliter ad omnes et singulas conversiones, sive transsubstantiationes, quæ in Ecclesia fiunt, ita etiam cogitat de omnibus et singulis sacrificiis, et ea vult, et Deo offert; atque ideo est immediatus offerens in ratione præcipua sacerdotis, oblatione formali, actuali et elicita.* Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. i, n. 6. « Cette réponse, déclare le P. de la Taille, s'impose à ceux des théologiens qui considèrent comme nécessaire que le Christ revête à l'autel une condition nouvelle de victime. Mais, si nous concevons qu'un nouveau sacrifice est offert à la messe, parce qu'à l'égard de l'éternelle victime nous avons des offrants nouveaux, prenant part à l'oblation sacerdotale autrefois accomplie par le Christ, il faudra dire que le Christ offre présentement le sacrifice, dans la mesure où mon oblation à moi prêtre procède virtuellement de lui. Elle en procède, en vérité, en tant que son oblation, immuable pour l'éternité, domine toutes les nôtres en se les incorporant, et leur communique la force de produire devant Dieu le corps et le sang du Christ comme notre propre hostie. Le Christ ne fait qu'un avec l'Église, dont il est la tête. Or, cette tête communique à son corps la vertu qu'elle a manifestée, lorsque, dans la cène, le Christ s'est livré à Dieu jusqu'à la mort pour la vie du monde. C'est pourquoi nous offrons le corps du Christ mort et remonté dans la gloire de Dieu. Donc, notre pouvoir sacerdotal a pour cause le pouvoir sacerdotal principal du Christ..., et notre action sacerdotale dépend également de l'exercice du pouvoir sacerdotal du Christ, exercice qui s'est produit une fois. L'oblation du Christ est cause principale et universelle en son ordre; notre oblation est cause subordonnée et particulière. Le Christ offre par notre offrande, sans pour cela faire en sa propre personne une nouvelle offrande. *Toute la nouveauté du sacrifice de la messe est du côté de l'Église*, bien que toute la vertu de l'offrir vienne du Christ ». El. xxiii, p. 295-296; cf. p. 299. Le Christ n'a donc jamais fait qu'une seule oblation, celle de la cène; au ciel il ne fait pas de nouvelle offrande, il est en état d'offrande acceptée. A nos messes, il ne réitère pas son oblation du cénacle : c'est nous qui réitérons nos oblations faites comme des répétitions de la sienne, qui est unique, mais que nous faisons nôtre par des actes multipliés, mais accomplis en vertu du pouvoir ministériel communiqué par le Christ lui-même à ses prêtres.

Il reste à déterminer la raison formelle du sacrifice eucharistique en fonction de ces principes. L'auteur s'en explique au début de l'el. xxiv : « Le sacrifice de la messe ne consiste donc pas dans le simple mémorial du sacrifice du Christ, et cependant, en dehors de ce mémorial, la messe n'introduit pas dans le Christ un changement réel qui de non victime le rende victime. Mais le mémorial du sacrifice du Christ devient à la messe un véritable sacrifice pour deux raisons : d'abord dans le sacrement, qui est l'image et la commémoraison de la passion, est contenu le Christ lui-même, demeuré depuis sa passion en état de victime, etat consommé par la gloire; ensuite l'immolation sacramentelle, par nous renouvelée, renferme et accomplit une véritable oblation, faite par nous, de la victime qu'elle symbolise. Or, est véritablement sacrifice l'oblation véritable et sensible d'une victime vraiment immolée. Donc, notre messe est un sacrifice véritable, bien qu'aucune immolation réelle, c'est-à-dire sanglante, ne s'y rencontre, sinon celle dont les Juifs déicides ont été les auteurs, et dont le Christ, s'offrant en holocauste, fut le sujet. Dans la victime de notre sacrifice aucun changement n'est introduit par nous, si ce n'est un changement tout extrinsèque, consistant en ce que, grâce au signe

sacramentel, ce qui fut la victime offerte par le Christ devient également la victime offerte par nous. Et cette victime devient nôtre, parce que, membres du Christ, nous renouvelons, unis au Christ notre tête, et par un pouvoir reçu de lui-même, le mystère eucharistique par lequel, sous les espèces du pain et du vin est présentée à Dieu la victime même de la passion, le corps et le sang du Christ. » P. 303.

Cette position doctrinale permet au P. de la Taille de rejeter la plupart des opinions avancées par les théologiens antérieurs. Tout d'abord, il élimine l'opinion qui place la vérité du sacrifice, non dans l'oblation, mais dans la communion, soit des fidèles, soit même du prêtre. Ensuite, touchant la propriété de la victime offerte, il rejette, comme péchant par excès, les opinions qui, comme celles de De Lugo, Franzelin, Th. Raynaud, supposent le Christ amené à un état d'amoindrissement et de diminution dans le sacrifice eucharistique; comme péchant par défaut, celles qui ramènent toute l'immolation de la victime au sacrifice de la messe à une immolation purement mystique ; comme péchant des deux manières, l'opinion de l'immolation virtuelle.

Si l'on compare la messe et la cène, dans l'opinion du P. de la Taille, on est obligé d'y marquer des ressemblances et des différences : « L'oblation eucharistique est un acte, non du Christ, mais de l'Église. Elle s'accorde néanmoins avec l'oblation que le Christ a faite de lui-même une seule fois, à la cène. C'est lui qui a donné à l'Église le pouvoir et l'ordre de l'offrir; il demeure la cause principale et universelle de l'action sacrificale, au fond, l'unique prêtre. Le prêtre, ministre de l'Église, agit comme cause particulière et subordonnée; il offre en vertu de cette unique oblation qui a été faite une fois pour toutes par le Christ. Avec cette différence que le Christ s'est offert pour subir la mort, et que nous l'offrons comme mis à mort autrefois. Avec cette différence encore qu'il s'est offert en préfigurant son immolation future, tandis que nous l'offrons en commémorant sensiblement son immolation passée. De part et d'autre, l'immolation est purement représentative; l'oblation, au contraire, absolument réelle et présente : à la cène, oblation par le Christ; à la messe, oblation par l'Église. En conséquence, si chaque messe forme un sacrifice propre et distinct, parce qu'il s'y fait une oblation nouvelle et distincte du Christ, nos sacrifices ne s'ajoutent pas au sacrifice du Christ, pour faire nombre avec lui, comme s'ils étaient du même genre : ils lui sont simplement analogues, le sacrifice du Christ étant le principal, et les nôtres subordonnés. D'où il suit encore que nos sacrifices n'ajoutent rien à celui du Christ, ni ne l'accroissent en aucune façon; ils participent seulement de sa plénitude, mais d'une manière finie, déficiente; si bien que, même multipliés autant qu'on voudra, ils ne sauraient l'égaler jamais ni atteindre sa mesure. » Lepin, *op. cit.*, p. 674 (résumant le P. de la Taille, el. XVII, p. 195; el., XXIII, p.303.)

On le voit, la synthèse proposée par le P. de la Taille est extrêmement forte et une, dépassant de loin tout ce qui a paru depuis longtemps : elle sauvegarde complètement l'unité du sacrifice du Christ; elle suppose, comme condition du sacrifice eucharistique, l'immolation mystique à l'autel, bien qu'il n'y ait, pour constituer essentiellement le sacrifice que l'immolation réelle, c'est-à-dire sanglante du Christ au Calvaire. C'est une thèse originale, dont nous trouvons des traits épars chez Plowden, Lepin, Pesch, Macdonald, Lépicier et Paquet; mais ces traits sont réunis en un tout, dont l'idée centrale est la double nécessité, d'une part de l'immolation réelle, d'autre part, de l'oblation rituelle.

2. *Quelques remarques.* — Le système du P. de la Taille déborde la question précise de l'essence du sacrifice de la messe, et cependant son unité ne permet d'en négliger aucun aspect. Toutefois, afin de maintenir en sa cohésion notre discussion ultérieure, nous ouvrirons ici une sorte de parenthèse, où seront formulées quelques remarques préjudicielles relatives aux points qui, dans la synthèse du distingué théologien, ne touchent pas immédiatement à l'essence du sacrifice eucharistique. — *a*) *Sur la nécessité de l'immolation dans le sacrifice.* — Il convient d'attirer ici l'attention sur une assertion qui ne semble pas démontrée : la nécessité d'une immolation réelle, destructive de la victime, dans tout sacrifice, au moins propitiatoire. Voir col. 1238. Et même, en prenant à la lettre les assertions de l'auteur, il ne serait pas difficile de montrer que, nonobstant les principes posés tout d'abord par lui au sujet du sacrifice latreutique, voir col. 1237, on rencontre chez le P. de la Taille des assertions qui sembleraient bien indiquer qu'il ne conçoit pas le sacrifice, tout sacrifice quel qu'il soit, sans immolation destructive ou immutative de la victime : « De tout ce qui précède, déclare-t-il absolument, il suit que, pour constituer intégralement un sacrifice, il ne suffit pas de l'immutation ou, s'il y a lieu, de la destruction de la chose : il faut encore, de toute nécessité, une certaine oblation de cette chose, changée ou détruite. » El. I, p. 11. Et encore : « Le sacrifice se compose essentiellement de deux choses : un acte d'*oblation* et une *immolation.* » Id., *ibid.* Il semble bien que cette formule « oblation et immolation » soit trop absolue. Du moins, même en restreignant la nécessité de l'immolation réelle, immutative ou destructive, aux seuls sacrifices propitiatoires, il semble bien encore que ce soit là une base fragile pour étayer toute la structure d'un système sur l'essence du sacrifice eucharistique. On veut démontrer que l'essence de l'acte sacrificiel est l'oblation, et l'on part du principe que toute oblation sacrificielle suppose essentiellement une immolation. M. Lepin, *op. cit.*, p. 678 sq., fait justement observer qu'une telle conception est sujette à critique. Si l'oblation suppose dans le sacrifice une immolation réelle, il faudra que toute oblation, même celle du sacrifice eucharistique, « porte sur une victime qu'on doit immoler, soit sur une victime qu'on immole, soit sur une victime déjà immolée. » El. I, p. 11. Cf. *Esquisse du mystère de la Foi*, Paris, 1924, p. 4-5. M. Lepin conteste que ce principe puisse s'appliquer aux sacrifices de l'Ancienne Loi, où « la donation sacrificielle... *suppose nécessairement* la victime préalablement immolée ». *Op. cit.*, p. 680. Nous nous contenterons de faire observer que ce principe : *victima vel offertur immolanda, vel offertur immolatione, vel offertur immolata*, apporte, dans le présent débat, une solution *a priori* et non démontrée. S'il faut, en effet, s'en tenir à cette formule, la messe sera nécessairement l'oblation de la victime autrefois immolée à la croix, puisque le Christ ne peut plus aujourd'hui être réellement immolé. Mais ce raisonnement suppose comme acquis ce qu'il faudrait démontrer.

b) *Sur la nécessité d'une oblation rituelle lorsque l'immolation est distincte de l'oblation.* — D'après le P. de la Taille, lorsque l'immolation est accomplie par le prêtre, la donation peut être signifiée de toute autre manière que par un acte liturgique réel; elle peut même être censée incluse dans l'immolation ou l'immutation elle-même. Mais, lorsque l'oblation est distincte de l'immolation (c'est le cas du sacrifice sanglant du Calvaire), pourquoi requérir absolument une oblation rituelle, antérieure ou postérieure à l'immolation? Pourquoi déclarer qu'une parole ne suffira pas? On affirme d'une façon absolue un principe *a*

priori : Ubi distinguitur (oblatio ab immolatione), oportebit ut in aliqua actione consistat ad deditionem ac dedicationem seu consecrationem significandam apta. El. I, p. 11. Et la seule raison qu'on apporte de cette assertion, est celle-ci : *Cum sit sacrificium in genere donationis, necesse est ut sensibiliter peragatur aliqua activa doni præsentatio seu redditio.* Id., *ibid.* Mais précisément cette raison trouve une application suffisante dans une parole, une attitude, un signe sensible accompli par le prêtre, marquant ainsi son intention d'offrande et de donation. Si l'assertion du P. de la Taille paraît convenir au plus grand nombre des sacrifices rituels des Juifs et surtout à leurs sacrifices sanglants, affirmée du sacrifice ancien en général, et sans restriction, elle ne laisse pas d'être contestable ». Lepin, *op. cit.*, p. 681. Nous ajouterons : affirmée du sacrifice du Calvaire, elle oblige l'auteur à adopter un sentiment où difficilement un théologien pourra le suivre. En conséquence, une troisième remarque s'impose.

c) Sur l'oblation rituelle du sacrifice de la croix à la cène. — Ce point ne touche qu'indirectement la question de l'essence du sacrifice de la messe, mais il lui est cependant intimement uni; car, si la thèse du P. de la Taille était vraie, il faudrait marquer (on l'a fait plus haut, voir col. 1243) des différences profondes entre la cène et la messe, ce que ne saurait admettre la presque unanimité des théologiens. Voir, sur l'identité substantielle de la cène et de la messe, Billot, résumé ici même, col. 1164. Mais, de plus, il est difficile de concevoir que le sacrifice de la croix ne soit sacrifice véritable que par l'oblation rituelle qui en aurait été faite à la cène, dans la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur. On lira la solide réfutation de la position adoptée par le P. de la Taille dans Lepin, *op. cit.*, p. 689-697. Sans doute, le P. de la Taille concède qu'*a priori* et *de jure*, le Christ pouvait choisir, pour rendre sensible son oblation, *sexcentos alios ritus*; toutefois, *de facto*, il a choisi le rite de la cène. Néanmoins, cela laisse supposer que, *de facto*, la passion n'eût pas été un sacrifice complet sans la cène. Et, sans reprendre ici la discussion au point de vue scripturaire et traditionnel, il suffira de constater que « ce n'est pas vers cette conclusion que nous achemine la lecture du concile de Trente, sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 938, lequel suppose un sacrifice *fait* sur la croix, représenté à la cène et à la messe : *Ut Ecclesiæ... relinqueret sacrificium quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur... obtulit... ac Apostolis... tradidit, et eisdem... ut offerrent præcepit*, lequel s'exprime comme s'il distinguait deux oblations, l'une faite sur la croix, l'autre faite à la cène : *Etsi semel seipsum in ara crucis... Deo Patri oblaturus erat... tamen... in cœna novissima..., corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.* L'auteur ne semble pas avoir assez tenu compte de ces textes du c. I, quand, en s'appuyant sur le c. II, il s'efforce d'en tirer un argument qu'il qualifie lui-même de simplement probable. Des réflexions analogues doivent être faites à propos des textes de saint Thomas dont le P. de la Taille invoque l'autorité en sa faveur. Le Docteur angélique pose formellement la question qui nous intéresse, *Sum. theol.*, III, q. XLVIII, a. 3 : *Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii?* Il répond affirmativement, et donne ses explications et ses preuves, mais sans nulle allusion à la cène, ni *in corpore articuli*, ni dans l'*ad tertium*, où l'occasion s'en offrait. Tout comme les théologiens récents, il en appelle à la liberté du Christ dans l'acceptation de sa mort, liberté prédite par les prophètes, et ne semble pas requérir une oblation qui soit un rite sensible formellement distinct des douleurs de la passion. Cf. IIIa, q. XXII, a. 2, ad 1um. Or, le P. de la Taille, el. III, p. 45-46; V, p. 71, cite quelques textes de saint Thomas et, sans tenir compte de ceux que nous venons de rappeler, en tire des conclusions favorables à sa propre thèse, par des raisonnements qui ont leur valeur, mais qui restent étrangers à la pensée de saint Thomas... » *Ami du Clergé*, 1923 p. 70-71. Il n'est point difficile d'ailleurs de trouver dans le récit de la passion, dans les paroles et dans les gestes du Sauveur, des signes non équivoques de son oblation, même en ne tenant pas compte des paroles consécratoires prononcées à la cène. Voir Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1925, p. 158-159.

Les autres remarques qui pourraient être faites sur la thèse du P. de la Taille concernant directement la question du sacrifice de la messe, doivent être renvoyées à la discussion générale.

V. CRITIQUE DES SYSTÈMES ET ESSAI DE SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. — *I. LA MÉTHODE A SUIVRE.* — On a pu constater, par l'exposé des systèmes théologiques, combien peu consistantes, en regard du dogme, se trouvent les définitions proposées du sacrifice en général par les théologiens. Poser d'abord une définition du sacrifice, pour en montrer *ensuite* la vérification dans le sacrifice de la messe, c'est vouloir éclairer le certain par l'incertain. C'est précisément parce que la plupart des théologiens ont voulu trouver dans la définition du sacrifice la justification de leurs systèmes qu'ils se sont divisés en opinions contraires. L'Église, d'ailleurs, ne s'est jamais souciée de nous donner une définition authentique du sacrifice; et donc, même si sur ce point on pouvait espérer trouver par des moyens humains la vérité, cette vérité ne saurait encore être proposée comme règle de notre croyance.

A notre avis, il faut donc laisser de côté la définition du sacrifice en général. Nous savons, par la foi, que la messe est un sacrifice véritable et proprement dit. Elle doit donc vérifier la définition du sacrifice en général, quelle que doive être d'ailleurs cette définition. Mais, puisque les diverses définitions essayées ne sont pas satisfaisantes, nous ne nous en occuperons pas ici. L'Église n'a pas d'enseignement sur le sacrifice, mais elle a un enseignement explicite sur le sacrifice de Jésus-Christ au Calvaire et à l'autel. C'est de cet enseignement explicite qu'il faut partir, pour tirer des conclusions certaines ou très probables. Nous ajouterons même que les témoignages de l'Écriture et de la Tradition ne peuvent être invoqués ici que subsidiairement; ni l'Écriture, ni les Pères n'ont entendu formuler un système théologique sur l'essence du sacrifice sanglant de la croix ou du sacrifice non sanglant de l'autel. Les interprétations qu'on pourrait apporter de la doctrine qu'ils nous proposent seront toujours et forcément des interprétations, où un élément préjudiciel entrera pour une part plus ou moins considérable.

C'est donc à la seule règle de foi qu'il faut recourir pour trouver les principes sur lesquels nos déductions ont le droit de s'appuyer. Cette règle de foi a été formulée au concile de Trente. Sans doute, elle ne contient aucune assertion qui directement nous permette de proposer une solution définitive; elle nous donne cependant des points de repère suffisants et pour éliminer les opinions irrecevables, et pour discerner les éléments d'une solution très probable.

Nous n'avons pas à reproduire ici intégralement les textes conciliaires. Ces textes sont ceux de la session XXII, c. I et II; can. 1, 2 et 3. Voir ci-dessus col. 1128-1137. Mais il faut y joindre le c. III de la session XIII, lequel, bien que ne se rapportant pas direc-

tement au sacrifice, enseigne cependant la doctrine catholique de la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ.

Ce principe fondamental une fois posé, la marche à suivre dans notre critique est celle-là même que nous avons indiquée au début de cet article, et qui est consacrée par l'ensemble des théologiens. On établira tout d'abord que l'essence du sacrifice réside dans la consécration. On expliquera ensuite comment la consécration constitue l'action sacrificielle de l'eucharistie. Enfin, dans les limites d'une sage liberté en faveur des systèmes conciliables avec la doctrine catholique, on s'efforcera, dans une brève synthèse théologique, de déterminer les éléments du sacrifice eucharistique et de donner, de ce sacrifice, une définition acceptable.

II. L'ESSENCE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE RÉSIDE DANS LA SEULE CONSÉCRATION DES DEUX ESPÈCES. — Cette affirmation comporte trois précisions, dont la première seule se présente à notre adhésion comme une vérité théologiquement certaine; les deux autres appartenant au domaine des opinions. On affirme donc, et d'une façon non exclusive, 1° que l'essence de la messe est dans la consécration; 2° que l'essence de la messe est dans la seule consécration, à l'exclusion de toute autre partie de la messe; 3° que l'essence de la messe requiert la consécration des deux espèces : pain et vin.

1° *L'essence de la messe est dans la consécration.* — Sous sa forme positive, et non exclusive, cette assertion doit être notée comme *théologiquement certaine*.

Elle possède, en effet, comme garantie l'unanimité morale des théologiens catholiques; et sa vérité découle de l'exposé de toute la doctrine traditionnelle sur le sacrifice de la messe au point que certains auteurs en jugent inutile la démonstration : M. de la Taille, *op. cit.*, El. XXXIV, p. 435.

Cette démonstration est cependant possible; les grands théologiens n'ont pas manqué de l'établir, se référant à saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXVIII, a. 3, ad 2[um]; q. LXXX, a. 12, ad 1[um]; q. LXXXII, a. 10; id., *ibid.*, ad 1[um], et surtout q. LXXXIII, a. 1. Suarez note que, malgré les efforts de nombreux auteurs en faveur d'une démonstration rationnelle, on ne peut avoir, sans le secours de la révélation, une réponse absolument certaine à ce sujet. Ajoutons que les divers arguments de raison théologique devront, pour être mis en valeur, être réunis en une synthèse que nous proposerons en dernier lieu.

1. *Les arguments : leur aspect analytique.* — *a*) *L'Écriture.* — Dans les récits de l'institution, deux faits sont nettements relatés : la consécration par le Sauveur du pain et du vin; la distribution du corps et du sang aux apôtres. Et toute la tradition affirme que le sacrifice de la cène, qui prélude à l'eucharistie, fut constituée par ces deux actes du Christ. Or, la distribution du corps et du sang aux apôtres ne peut appartenir seule à l'essence du sacrifice. Donc, au témoignage de l'Écriture, il reste que la consécration est un élément essentiel. De plus, il serait surprenant que l'Écriture n'ait relaté qu'un rite accessoire et non essentiel au sacrifice. Suarez, disp. LXXV, sect. IV, n. 2.

b) *La Tradition.* — Cet argument est plutôt indiqué que développé. Suarez, id., n. 3, déclare que les Pères, parlant du sacrifice eucharistique, emploient indifféremment les termes de *consécration*, d'*immolation*, d'*oblation*. Cf. De Lugo, disp. XIX, sect. v, n. 67; Bellarmin, *De eucharistia*, l. V, n. XXVIII, *fine*.

c) *La raison théologique.* — De ce chef, les théologiens postérieurs au concile de Trente apportent trois arguments principaux.

a. — Il est de l'essence du sacrifice d'être une *oblation* faite à Dieu. Or, dans l'eucharistie, l'oblation sacrificielle réside dans la consécration. La consécration du pain et du vin, en effet, présente à Dieu l'adorable victime de l'autel, et cela d'une manière plus parfaite que tout autre rite de la messe. Salmanticenses, *De eucharistia*, disp. XIII, dub. II, n. 25. Les théologiens répètent à l'envi que l'oblation est contenue dans la consécration, et que l'oblation verbale, postérieure à la consécration (*Unde et memores*) n'est pas, en soi, nécessaire, quoi qu'en aient dit de rares auteurs (v. gr., Scot, Henriquez, Azor, Bonacina, Bassæus, et d'autres, cités par de la Taille, El. XXXIV, p. 437, note 3). A plus forte raison eussent-ils rejeté la singulière opinion du P. Grivet : « la messe commence à l'autel après l'élévation; » voir col. 1228. Ils trouvent confirmation de cet argument dans les expressions du concile de Trente, lequel explique la consécration par l'oblation et l'oblation par la consécration. Cf. sess. XXII, c. II; sess. XXIII, c. I, can. 1. Salmanticenses, id., n. 26.

b. — Sous la loi de grâce, le sacerdoce comporte essentiellement le pouvoir de consacrer. Mais l'acte principal répondant au sacerdoce est le sacrifice. Si donc le prêtre est constitué prêtre essentiellement par le pouvoir de consacrer, il faut de toute nécessité que le sacrifice comporte essentiellement la consécration. La même relation qui existe entre le sacerdoce et le pouvoir de consacrer existe entre le sacrifice et la consécration. Ici encore, les théologiens s'appuient sur le concile de Trente, sess. XXIII, c. 1 : *Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege existant. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse, visibile et externum sacerdotium.* Et canon 1 : *Si quis dixerit non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, a. s.* Denz.-Bannw., n. 957, 961.

Suarez montre le lien intime qui unit ces deux arguments. Disp. LXXV, sect. IV, n. 2. Il ne suffit pas, dit-il en substance, de montrer que le pouvoir sacerdotal est un pouvoir de consacrer; il faut également ajouter que, dans le sacrifice eucharistique, la consécration comporte l'oblation essentielle au rite sacrificiel. Et Suarez démontre que telle est la vérité, non seulement parce que la Tradition tout entière l'a ainsi compris, mais encore parce que la nature même du sacerdoce exige que le pouvoir de consacrer soit aussi et conjointement le pouvoir d'offrir. Autrement le sacrifice pourrait être conçu comme divisible en deux éléments. Un prêtre pourrait consacrer; un autre pourrait offrir à Dieu la victime consacrée. Dans quel acte serait le sacrifice? Sans doute, ajoute Suarez, n. 3, on pourrait théoriquement concevoir une séparation effective des deux pouvoirs; mais leur union inséparable dans le sacerdoce chrétien est *un signe très probable* que les deux pouvoirs sont en réalité une seule et même chose.

c. — La messe est une représentation et un mémorial du sacrifice du Calvaire : dogme défini au concile de Trente, sess. XXII, c. 1. Donc, la partie de la messe où le sacrifice de la croix sera le plus parfaitement représenté et commémoré, ne peut pas ne pas appartenir à l'essence du sacrifice eucharistique. Or, c'est à la consécration que se trouvent le plus parfaitement réalisées et la représentation et la commémoration de la croix, par la séparation sacramentelle du corps et du sang, laquelle n'est pas une séparation purement métaphorique ou figurative, mais une séparation mystérieuse qu'explique la force des paroles consé-

cratoires, *vi verborum*. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 26; Gonet, *loc. cit.*, n. 47.

d. — A ces trois arguments principaux, il faut en ajouter un quatrième tiré de la *notion de sacrifice*, et qui se diversifie selon les tendances des auteurs. Nous avons constaté que beaucoup de théologiens considèrent la notion d'immutation effective comme essentielle au concept du sacrifice. De cette notion, ils déduisent que la consécration du pain et du vin est essentielle au sacrifice eucharistique. Ainsi Gonet, *loc. cit.*, n. 46, déclare que « cette action appartient à l'essence du sacrifice, qui cause l'immutation de la chose offerte. Cette majeure, dit-il, est certaine, *et patet ex definitione sacrificii*. Or, l'action consécratoire qui sépare virtuellement le corps du sang à la messe, *vi verborum*, est, de soi, destructive du Christ; elle réalise dans le Christ une véritable immolation mystérieuse; donc... » De Lugo, *loc. cit.*, n. 67, reprend le même argument, mais en l'appliquant à la théorie du *status declivior*. La consécration appartient à l'essence du sacrifice parce que, « sans détruire substantiellement le Christ, elle lui confère un état d'amoindrissement tel, que le corps et le sang du Sauveur sont pour ainsi dire dépouillés de toute fonction humaine, et rendus aptes à d'autres usages, transformés qu'ils sont en nourriture et breuvage. » Même raisonnement chez Bellarmin, l. V, c. XXVII, lequel trouve insuffisante l'explication de l'immolation virtuelle.

Ainsi présenté, cet argument mériterait davantage l'épithète d'argument de *tendance* plutôt que de *raison* théologique; il cadre, en effet, avec certaines opinions mais non avec la doctrine générale que tous sont obligés de recevoir. Il serait possible cependant de lui donner une valeur réelle et universelle, si, au lieu de parler de destruction, d'immutation, d'amoindrissement, on se contentait simplement d'établir que, par la consécration, et par la consécration principalement, Jésus-Christ est placé sur l'autel *en l'état de victime*. Et par là, nous retrouvons, concrétisé sur la victime eucharistique, l'argument plus général tiré du caractère représentatif et commémoratif de la messe par rapport à l'immolation du Calvaire.

2. *Synthèse des arguments : Jésus, victime et prêtre principal à la messe, s'offre lui-même à Dieu dans la consécration.* — Si l'on considère attentivement ces divers arguments, on verra qu'ils peuvent être fusionnés en une considération supérieure qui les domine tous et les commande : *Jésus, prêtre et victime à l'autel comme sur la croix*. Les défenseurs du système sacrifice-oblation, mieux que d'autres peut-être, ont mis en relief cette vérité traditionnelle, que le concile de Trente a consacrée : « Parce que *le même* Jésus-Christ, qui *s'est* offert une fois *lui-même* sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sans effusion de sang dans le sacrifice divin qui s'accomplit à la messe, le saint concile dit et déclare que ce sacrifice est essentiellement propitiatoire... *puique c'est la même et l'unique hostie, et que c'est le même qui s'est offert autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres*, avec différence seulement dans la *manière d'offrir*. » Ainsi, la messe est décrite comme étant, avant tout et essentiellement, l'oblation faite de lui-même par Jésus-Christ lui-même, comme autrefois au Calvaire, avec cette double différence que le sacrifice eucharistique se fait d'une manière non sanglante, et qu'il suppose le ministère de prêtres députés par le Christ. Nos grands théologiens, partisans de l'immolation et de l'immutation dans le sacrifice, n'ont pas manqué, eux aussi, de mettre en relief cette part prépondérante prise par le Christ dans l'oblation du sacrifice de l'autel.

Suarez, par exemple, commence sa disp. LXXV, *De essentia sacrificii eucharistici*, par cette première question : *Utrum totus Christus sit res oblata in missæ sacrificio ?* En affirmant que le Christ est bien l'objet premier et principal de l'oblation dans le sacrifice eucharistique, il déclare cette conclusion certaine et admise par tous les théologiens catholiques. Mais, victime à l'autel comme au Calvaire, le Christ y est aussi et avant tout prêtre et offrant principal. Disp. LXXVII, sect. I. Cette thèse de l'oblation eucharistique faite par le Christ lui-même à la messe est une thèse catholique, que nous retrouvons chez tous les grands auteurs. Ainsi, les Salmanticenses : « Que Notre-Seigneur Jésus-Christ soit le prêtre principal, offrant à Dieu le sacrifice de la messe, c'est là une doctrine enseignée par l'unanimité des théologiens et à juste titre, car elle est ouvertement proposée par les Pères et par les conciles (l'auteur cite Trente, sess. XXII, c. 1. Denz.-Bannw., n. 938; le IVe concile du Latran, can. *Firmiter*, id., n. 430), et par saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXXIII, a. 1, ad 3um. Même assertion chez Vasquez, disp. CCXXV, c. I; De Lugo, disp. XIX, sect. VII, n. 91; Gonet, disp. XI, a. 3, n. 68; Billuart, dissert. VIII, a. 2; et, pour passer aux auteurs plus récents et contemporains, Franzelin, *De sacrificio*, th. XVI, § 3; Billot, *De sacramentis*, t. I, *De sacrificio missæ*, § 3; de la Taille, *Mysterium fidei*, el. XXIII, p. 295; Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 714 et 749. Ce principe de l'oblation faite à l'autel par le Christ prêtre principal une fois posé, extrêmement simple devient l'argumentation, qui démontre que la consécration appartient à l'essence du sacrifice eucharistique. Voici comment Suarez la formule : « Le principal offrant en ce sacrifice est le Christ; donc, cette action appartiendra principalement à l'essence du sacrifice qui sera accomplie au nom du Christ. Or, cette action est la consécration. Le premier antécédent sera longuement prouvé ailleurs. La première conséquence paraît par elle-même évidente, car le Christ ne peut être principal offrant qu'autant que l'action sacrificielle est accomplie en son nom et par quelqu'un qui représente sa personne même. Le second antécédent, outre qu'il représente l'enseignement commun, est suffisamment démontré par les paroles mêmes de la consécration, qui sont proférées au nom même de Jésus-Christ par le prêtre se substituant à la personne du Sauveur...; tous les autres rites peuvent être accomplis par le prêtre agissant en son nom propre ou au nom de l'Église... » Disp. LXXV, sect. IV, n. 4. L'argument serait plus complet et plus décisif encore si l'on y faisait entrer non seulement l'oblation active du prêtre, mais encore l'oblation passive de la victime. Il synthétiserait alors les arguments de raison théologique exposés tout à l'heure et on le pourrait formuler brièvement ainsi : *Le rite par lequel Jésus-Christ, prêtre principal, exerce son sacerdoce par le ministère du prêtre visible, son délégué, en s'offrant comme victime à Dieu, est certainement le rite essentiel du sacrifice eucharistique, puisqu'il reproduit l'oblation du Calvaire. Or, ce rite est la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Donc, l'essence de la messe est dans la consécration.*

L'argument, du moins en ce qui concerne l'oblation active du Christ prêtre principal, prend une force toute particulière chez le plus grand nombre des théologiens scolastiques. Tandis, en effet, que quelques rares auteurs expliquent que le Christ est prêtre principal à la messe, uniquement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, le plus grand nombre des théologiens entendent que le Christ, à l'autel, offre lui-même et personnellement le sacrifice. Parmi les partisans de la première interprétation, on doit citer, postérieurement, au concile de Trente, et marchant sur les traces de Scot, Vasquez, Gaspard

Hurtado, Fagundez et, de nos jours, le P. de la Taille, voir col. 1241. La seconde interprétation, plus stricte, et qui a les faveurs du grand nombre, s'appuie sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXVIII, a. 1 et 4; q. LXXXII, a. 1, 5 et 7, ad 3um; q. LXXXIII, a. 1, ad 3um, et du concile de Trente, voir ci-dessus. « Le Christ, dit Suarez, est principal offrant dans ce sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore parce qu'il offre *actuellement*, quoique par le ministère du prêtre, le sacrifice. » Pour expliquer la part prise par le Christ dans l'oblation de la messe, il ne suffit pas d'invoquer le fait de l'institution et la volonté du Christ exprimée à ses apôtres. Il ne suffit même pas d'expliquer que toute la vertu et l'efficacité de la messe sont fondées sur les mérites de Jésus-Christ. La vraie raison, explicative de la part prise personnellement par le Christ, dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt physiquement à l'acte de la consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité. » Disp. LXXVII, sect. I, n. 4-6. Cette explication paraît péremptoire. L'activité instrumentale de l'humanité du Christ —que nul ne peut songer à nier — par rapport à la transsubstantiation, explique merveilleusement comment le Christ peut, à chaque messe, renouveler son offrande sans qu'il soit cependant nécessaire de multiplier les *actes d'oblation*. Le Christ renouvelle son oblation parce qu'il se rend présent, de cette présence qui constitue, par la transsusbstantiation du pain et du vin séparément consacrés, l'immolation mystique. Voir l'objection à cette thèse, formulée par F. de Lanversin, *Esquisse d'une synthèse du sacrifice*, dans *Recherches de science religieuse*, 1927, p. 199.

Toutefois, en ce qui concerne l'oblation du sacrifice, une difficulté pourrait être faite à cette conception, conception d'ailleurs conforme à ce que la théologie traditionnelle enseigne sur la causalité de l'humanité du Christ par rapport aux sacrements, voir JÉSUS-CHRIST, t. VII, col. 1320. Dans cette oblation, le Christ est prêtre principal. Or, la part prise par son humanité dans l'œuvre divine de la transsubstantiation, décèle une activité simplement instrumentale, la cause principale demeurant Dieu et Dieu seul. Comment donc encore parler de la part principale prise par Jésus-Christ, comme prêtre, au sacrifice eucharistique? Le cardinal Billot fournit les éléments précis de réponse, *De sacramentis*, t. I, th. LIV, § 1, obj. 4 : « L'action sacrificielle, dit-il, doit nécessairement dépendre du prêtre comme de sa cause principale, mais, *formellement* en tant qu'action sacrificielle, c'est-à-dire en tant qu'elle atteste publiquement nos sentiments de respect intérieur et qu'elle honore Dieu. Mais cela n'est plus vrai, si on la considère *matériellement*, en tant qu'elle est une destruction ou réelle ou mystique de la victime. Ainsi s'explique le sacrifice de la croix; ainsi s'expliquent les sacrifices anciens, dans lesquels la destruction matérielle de la victime était le plus souvent le fait d'individus non revêtus du sacerdoce. Au prêtre seul appartient le rôle de consacrer la victime au culte divin et de lui imposer dans ce but la forme de l'oblation latreutique. De même, à la messe, rien n'empêche que l'action qui opère la transsubstantiation soit matériellement accomplie par Dieu seul, comme agent principal. Mais formellement considérée, comme témoignage public de l'adoration des hommes, elle est accomplie par le prêtre, agissant non plus simplement comme cause instrumentale, mais en son nom propre, pour adorer, honorer, révérer Dieu. » Cf. Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 475. Solution qui nous permet de montrer, en harmonisant entre eux les divers aspects de la même vérité, comment l'oblation permanente du Christ se concilie avec son oblation actuelle, incluse dans chaque messe. A chaque messe, en effet, la transsubstantiation est produite effectivement : par Dieu, comme cause principale, par l'humanité du Christ, comme cause instrumentale immédiatement unie à la divinité, par le ministre, comme cause instrumentale séparée, mais subordonnée au Christ. Mais à chaque messe aussi, et parallèlement à cette activité instrumentale, le prêtre souverain qu'est Jésus-Christ renouvelle, en les continuant simplement, les sentiments qui l'ont animé au Calvaire, et le prêtre visible, s'unissant au Christ, dans une communion de sentiments semblables, offre, au nom de l'Église qu'il représente, avec le corps réel et le sang du Christ, le corps mystique tout entier, confondu avec le Sauveur dans la même immolation mystique. Les Salmanticenses ont bien mis en relief cette dualité d'action du Christ (et de son prêtre visible) dans le sacrifice eucharistique : « De même que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, les veut, les offre à Dieu, par conséquent, en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle et élicite. » Disp. XIII, dub. III, n. 50. De Lugo accepte substantiellement cette doctrine; mais il la présente d'une manière beaucoup plus vague. Disp. XIX, n. 95.

2° *L'essence du sacrifice eucharistique est dans la seule consécration, à l'exclusion de toute autre partie de la messe.* — Cette assertion constitue, dans sa teneur générale, une simple opinion plus probable. Toutefois les opinions exclues ne jouissent pas toutes de la même probabilité. Tandis, en effet, que le rite de la communion du prêtre est considéré par d'excellents auteurs comme appartenant à l'essence du sacrifice sans cependant en être le seul élément, les autres rites, bénédiction, fraction, oblation verbale, communion des fidèles, etc... sont exclus de l'essence de la messe par l'unanimité morale des théologiens. Les opinions anciennes et mêmes récentes qui ont pu être émises à ce sujet doivent donc être considérées comme improbables.

1. Il ne saurait être question de faire entrer dans l'essence du sacrifice eucharistique *les ornements, les cérémonies extérieures, les prescriptions liturgiques* ajoutées par l'Église au cours des siècles. Les objections soulevées à ce sujet par quelques-uns des premiers Réformateurs, notamment par Chemnitz, manquent totalement de base. Aucun catholique n'a jamais enseigné cette absurdité, et tous professent que les additions faites par l'Église à l'institution du Christ sont des ornements extrinsèques et accidentels du sacrifice. Conc. de Trente. sess. XXI, c. V, Denz.-Bannw., n. 943; can. 7, id., n. 954.

2. *La distribution de la communion aux fidèles* n'est ni le sacrifice de la messe, ni une des parties essentielles de ce sacrifice. Le concile de Trente, *ibid.*, c. VI et can. 8, Denz.-Bannw., n. 944, 955, se contente de condamner la doctrine qui taxe d'illicéité la célébration des messe privées, sans communion des fidèles. Mais, par là même, il laisse très clairement entendre que la messe privée, même celle où aucune communion n'est distribuée aux fidèles, est toujours un sacrifice véritable et complet. La théorie du sacrifice-banquet est donc à rejeter. L'explication proposée par Mgr Bellord dans *The eccl. Review* souleva immédiatement la réprobation de nombreux théologiens qui la réfutèrent dans le périodique même où elle avait paru. *The ecclesiastical Review*, 1905, t. XXXIII, p. 378 sq.; 457 sq.; 513 sq.; 612 sq.; 1906, t. XXXIV, p. 54 sq.

Mais l'opinion voisine, qui placerait l'essence du sacrifice dans la *seule communion du prêtre*, mérite

une attention plus particulière, bien qu'elle ne puisse revendiquer comme patrons, parmi les grands théologiens, que Dominique Soto, voir col. 1145, et peut-être Ledesma. Et encore, Soto et Ledesma ne représentent qu'imparfaitement cette opinion, puisque, pour eux, la consécration et l'oblation sont essentiellement prérequises à l'acte sacrificiel de la communion.

a) *Faiblesse des arguments de la thèse du sacrifice-communion.* — *a.* — *Les paroles de l'institution* semblent indiquer que prendre, manger et boire le corps et le sang constituent le sacrifice : *Prenez, mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang.* — Ces paroles, qui démontrent directement que l'essence de la messe est dans la consécration, voir ci-dessus col. 1247, prouvent aussi que l'immolation mystérieuse du Sauveur à la consécration a un rapport direct à la communion. La participation à la victime est la suite naturelle du sacrifice.

b. — Saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVII, c. v, n. 5, a écrit : *Ideo id dixit, manducare panem; quod est in novo Testamento sacrificium christianum. P. L.*, t. XLI, col. 536. — Ces paroles ne signifient pas que l'essence du sacrifice chrétien réside dans la manducation du pain devenu le corps du Christ. Elles signifient que le pain consacré, devenu corps (et le vin, devenu sang), sont le sacrifice auquel les chrétiens participent dans la communion. Saint Augustin oppose les victimes de l'Ancien Testament que Dieu avait données pour nourriture à la maison d'Aaron, au pain eucharistique qui est la victime des chrétiens et que Dieu leur donne pour nourriture spirituelle. S'il fallait tirer une conclusion de ce texte, elle serait défavorable à la thèse qu'on prétend y rattacher. Car, si les anciennes victimes devaient être, en tant que telles, immolées avant d'être données en nourriture à la maison d'Aaron, le corps et le sang du Christ doivent pareillement avoir été déjà immolés à la messe avant de servir d'aliments à l'âme par la communion.

c. — Un texte de saint Grégoire le Grand n'est pas mieux appliqué. *Pro nobis iterum Christus*, dit ce Père, *in hoc mysterio sacræ oblationis immolatur; ejus quippe* IBI *corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejusque sanguis in ora fidelium funditur. Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425. — Le saint Docteur propose simplement en ce texte l'une des principales raisons pour lesquelles Jésus-Christ s'immole sur l'autel : « C'est, dit-il, afin que les fidèles participent à sa chair sacrée. » Mais il est si éloigné de croire que c'est dans cette participation à la chair de Jésus-Christ que consiste son immolation non sanglante, qu'il ajoute, dans ce même texte, que le moment où se fait cette immolation est celui de la consécration : *Immolationis hora ad sacerdotis vocem.*

d. — On en appelle encore à saint Thomas, apportant, pour faire comprendre la notion du sacrifice, l'exemple du pain rompu, béni et *mangé. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXV, a. 3.— Mais, d'une part, ces exemples du pain, rompu, béni, mangé, ne sont que des exemples apportés pour faire comprendre ce que peut-être l'acte accompli *circa rem oblatam* pour transformer la simple oblation en sacrifice véritable; et, d'autre part, la doctrine de saint Thomas, proposée *ex professo*, est trop nette pour qu'il puisse y avoir le moindre doute.

b) *Impossibilités de la thèse du sacrifice-communion.* — *a.* — Si le sacrifice à la messe n'était autre que la manducation, Jésus-Christ ne serait en état de victime qu'au moment de la communion du prêtre et des assistants, et il ne serait non plus en cet état de victime qu'au moment de la communion du prêtre et des assistants. Or, la royance catholique sanctionnée par la liturgie suppose que nous adorons Jésus-Christ sur l'autel après la consécration, non seulement comme présent, mais encore comme *hostie pure, hostie sainte, hostie sans tache.*

b. — Dans ce système, les prêtres n'immoleraient Jésus-Christ que pour eux-mêmes, et non pas pour les fidèles. Et d'autre part, chacun, en communiant deviendrait consécrateur, soit dans la messe, soit hors de la messe, s'il communiait sans y assister, et Jésus-Christ s'offrirait lui-même en sacrifice, par le ministère des uns et des autres. Ce qui est contraire à l'enseignement de la tradition tout entière.

c. — Enfin, la communion pouvant être distribuée par le diacre, on aurait un sacrifice sans l'intervention du prêtre.

3. L'*oblation verbale* qui précède la consécration, à l'offertoire, ne saurait être considérée comme l'essence du sacrifice. Les théologiens qui croyaient ces prières anciennes ont réfuté à l'envi cette thèse. Il nous suffira de remarquer que ces prières et cérémonies sont relativement récentes et n'appartiennent pas à la partie vraiment traditionnelle de la messe. Voir Suarez, disp. LXXV, sect. III, n. 1; cf. Bellarmin, V, c. XXVII, *quarta propositio;* De Lugo, disp. XIX, sect. III, n. 38; Salmanticenses, disp. XIII, dub. II, § 1, n. 21; Gonet, disp. XI, a. 2, n. 30; etc.

4. Il faut encore exclure de l'essence du sacrifice les rites, les prières et cérémonies qui se font à la messe *entre la consécration et la communion.* Et cela pour des raisons soit communes à tous ces rites, soit particulières à chacun d'eux.

a) *Raisons communes.* — Trois principes de valeur assez inégale proposés par Jean de Saint-Thomas, disp. XXXII, n. 35-37, peuvent diriger la discussion : Le premier, c'est que le sacrifice de la messe est offert par le prêtre agissant au nom du Christ. D'où il suit immédiatement que devront être réputées non essentielles toutes les actions faites par le prêtre en son nom personnel ou au nom de l'Église. Le deuxième, c'est que la messe est célébrée selon le rite de Melchisédech, qui prit le pain et le vin comme matière de son sacrifice. Aussi faudra-t-il éliminer de l'essence de la messe toutes les actions accomplies sur une seule des deux espèces, par exemple sur le pain. Le troisième et le principal est que l'essence du sacrifice doit se trouver dans le rite qui confère à la célébration eucharistique d'être le mémorial et l'image de la passion. Aussi ne pourra-t-on pas placer l'essence du sacrifice eucharistique, même partiellement, en un rite qui, par l'institution même de Jésus-Christ, ne présente pas une vive image de l'oblation sanglante du Calvaire. Cf. Billot, *op. cit.*, th. LIV.

En vertu de ces trois principes, on éliminera facilement tous les rites sans exception qui se rencontrent entre la consécration et la communion, soit parce qu'ils n'ont pas été institués par le Christ, soit parce qu'ils ne sont pas accomplis au nom du Christ; soit parce qu'ils ne concernent qu'une espèce sacramentelle et non l'autre, telle la fraction de l'hostie; soit enfin parce qu'ils ne représentent pas la mort sanglante du Sauveur : tel le mélange des espèces. D'ailleurs, il faut considérer que tous ces rites, d'après le Missel romain, peuvent parfois être omis, sans pour cela qu'il manque rien de substantiel au sacrifice. *Missale romanum. De defectibus in celebratione missarum occurentibus*, tit. III et IV.

b) *Raisons particulières.* — Les raisons générales nous font éliminer tout rite dont Jésus-Christ ne serait pas l'auteur. Or, déclare judicieusement Jean de Saint-Thomas, comment connaître l'institution du Christ, sinon par le fait de l'emploi qu'en a fait le Christ à la cène, fait attesté par la narration évangélique? Dans cette exclusion se trouvent comprises la plupart des actions accomplies par le célébrant après la consécration : « *l'oblation verbale*, qui suit immédia-

tement; *l'élévation* de l'hostie et du calice pour les faire adorer au peuple; les *bénédictions* qui se font sur le sacrement et autres rites semblables. » *Loc. cit.*, n. 36. Ne retenant que les rites accomplis par le Christ lui-même à la cène, Jean de Saint-Thomas s'arrête à la bénédiction, à la fraction de l'hostie, et à la communion. La question de la communion faisant l'objet d'un paragraphe spécial, voir ci-dessous, nous nous contenterons de retenir les deux premiers gestes du Sauveur, reproduits par le prêtre à l'autel, *benedixit, fregit.*

a. — La *bénédiction* du pain et du vin à la consécration ne constitue pas une partie essentielle du sacrifice. S'il s'agit, en effet, de la bénédiction qui se fait immédiatement avant la consécration du pain et du vin, comment ce rite pourrait-il appartenir au sacrifice, puisque le corps et le sang du Sauveur ne sont pas encore présents sur l'autel? Et si l'on entend par « bénédiction » la consécration elle-même, la difficulté n'existe plus. C'est dans ce dernier sens, d'ailleurs, que saint Thomas expose le récit de saint Paul, *Comment. in I*[am] *Cor.*, XI, 24, lect. V.

b. — La *fraction du pain* (laquelle, à la messe, est faite après le *Pater*) ne saurait, quoi qu'en aient pensé Cano et Grégoire de Valencia, voir col. 1145, 1177, constituer un élément essentiel du sacrifice eucharistique. Au point de vue théologique et spéculatif, ce rite s'exerce à l'endroit de la seule espèce du pain; il ne peut donc, d'après la raison exprimée en second lieu, constituer une action vraiment sacrificielle. Liturgiquement, ce rite peut être omis sans que le sacrifice en souffre. *Rubricæ missalis*, § 10, n. 10. De plus, Suarez fait remarquer, et ce peut être juste, que la fraction, à la cène, fut antérieure à la consécration, donc, elle ne pouvait appartenir à l'essence du sacrifice. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 24; Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 3. Mais l'on ne saurait oublier que l'antiquité chrétienne a attaché à ce rite une très grande importance, comme étant l'image de la passion.

5. Reste la seule controverse intéressante : *La communion du prêtre fait-elle partie de l'essence du sacrifice?* Nous ne disons plus, comme tout à l'heure : *constitue-t-elle, à elle seule, l'essence du sacrifice?* Il s'agit de savoir si le sacrifice requiert essentiellement non seulement la consécration, mais encore la communion du célébrant. Et l'on sait que l'opinion affirmative a rencontré de puissants défenseurs dans la théologie catholique : Bellarmin, les Salmanticenses, De Lugo, saint Alphonse de Liguori, etc.

a) De multiples raisons nous font exclure la communion de l'essence du sacrifice eucharistique (Opinion à notre avis plus probable). — *a.* — La communion n'est pas faite au nom du Christ, et le prêtre n'y tient pas la place de la personne même du Sauveur. Bellarmin a senti la difficulté : « Peu importe, dit-il, que la consomption de l'eucharistie ne se fasse pas en la personne du Christ, lequel est cependant le prêtre principal. Car, si le Christ ne se mange pas lui-même et ne consomme pas immédiatement le sacrement, il peut cependant être considéré comme s'il le consommait, puisqu'il se livre pour être consommé. C'est ainsi que, dans le sacrifice de la croix, le Christ s'est vraiment sacrifié, parce qu'il s'est offert à la destruction, bien qu'il ne se soit pas lui-même mis à mort de ses propres mains et qu'il ait laissé agir la main de ses bourreaux. » *De missa*, l. I, c. XXVII. Réponse bien peu convaincante : livrer à autrui un aliment que cet autre doit consommer, ce n'est pas du tout suffisant pour qu'on puisse dire de quelqu'un qu'il consomme cet aliment. D'ailleurs il est inexact de dire que le Christ a offert son sacrifice sur la croix, parce qu'il *s'est offert* aux bourreaux. Le Christ a fait plus que s'offrir. Il s'est vraiment sacrifié lui-même, faisant acte de son pouvoir pour permettre qu'on l'immolât.

b. — Mais il faut aller au fondement même de l'opinion contestée : les théologiens qui s'y rallient prétendent que la communion est indispensable à la destruction ou immutation requise pour qu'existe le sacrifice. C'est là, nous l'avons vu, la raison fondamentale apportée par Bellarmin, col. 1176; les Salmanticenses, col. 1178; saint Alphonse de Liguori, col. 1179, De Lugo, col. 1185, etc. Or, ce fondement est des plus fragiles. Il est très vrai que le sacrifice doit exprimer publiquement notre dépendance vis-à-vis de Dieu; mais il n'est pas prouvé que cette signification doive être réalisée au sacrifice de la messe par la destruction ou l'immutation du corps et du sang du Christ. Et puis, de quelle destruction, de quelle immutation pourrait-il être question ici? On verra bientôt que toute la destruction ou l'immutation concevable porte uniquement, d'après les théologiens que nous avons cités, sur l'être *sacramentel* de Jésus-Christ; et nous constaterons aussi que ce point de vue est contestable. De ce chef déjà, le fondement apparaît bien caduc. Mais il y a plus. Il est très certain que, dans le sacrifice, la chose offerte, la victime doit être offerte à Dieu : sans cette oblation, le sacrifice perd sa signification symbolique. Mais si l'oblation est essentielle dans le sacrifice, il la faudrait retrouver dans la communion. « Or, peut-on affirmer qu'une chose est vraiment offerte à Dieu dans l'acte même par lequel cette chose est consommée par l'homme en vue de sa propre utilité? Ce qui est consommé n'est pas, dans l'acte même de sa consommation, offert; et réciproquement. » Billot, *op. cit.*, th. LIV. — Bellarmin, De Lugo, les Salmanticenses tentent de renforcer leur argument par la comparaison de l'holocauste. « L'holocauste réclame essentiellement la consomption de la victime ou de la chose offerte. Donc, le sacrifice eucharistique comporte, comme partie essentielle, la communion. Salmanticenses, n. 30. Mais cette comparaison est plus ingénieuse que solide. La combustion de la victime comportait, certes, un rite bien apte à signifier le sacrifice intérieur de l'homme. Mais où trouver, même initialement, ce rite expressif dans la manducation sacramentelle? De tous temps, en effet, les hommes ont participé au sacrifice par la communion : *Ceux qui mangent des victimes, ne participent-ils pas à l'autel?* dit saint Paul, I Cor., X, 18; jamais cependant cette communion n'a été considérée comme l'essence même de l'oblation; mais, au contraire, l'oblation de la victime une fois faite, on célébrait le banquet sacré en signe de la paix et de l'union qui doit régner entre Dieu et les hommes. Ainsi, à la messe, avant comme après la consécration, les paroles liturgiques expriment l'oblation; mais quand arrivent les prières qui précèdent immédiatement la communion, il n'est plus question d'oblation; la paix seule est annoncée, demandée, donnée, précisément parce que l'homme est admis à la table de Dieu, qu'il est élevé à la participation des choses divines, qu'il est inscrit dans la société de Dieu.

b) Toutefois, la nature même du sacrifice exige que la communion du célébrant soit annexée à la consécration, de telle manière qu'elle ne puisse jamais, même par dispense de l'Église, en être séparée. Les théologiens expriment ordinairement cette vérité en disant que la communion est partie intégrante de la messe : *Etsi non sit pars constitutiva sacrificii qua talis, illud tamen extrinsece complet ac perficit : hinc etiam vocatur pars integralis sacrificii.* Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 461. La nature même du sacrifice de la messe exige qu'il en soit ainsi, et les théologiens modernes, sur ce point, ne font que reprendre les multiples affirmations de la tradition et développer la raison théologique apportée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXII, a. 4 : « L'eucharistie est

un sacrifice. Or, quiconque offre un sacrifice, doit y participer, parce que le sacrifice extérieur est le signe du sacrifice intérieur par lequel on s'offre soi-même à Dieu. Ainsi, en participant au sacrifice, le prêtre montre que le sacrifice intérieur lui appartient. De même... le prêtre doit lui-même prendre ce sacrement avant de le dispenser au peuple ». Ici, la nécessité de la communion en vue de la destruction de la victime ne se pose plus; il s'agit uniquement de la nécessité de la communion en vue de réaliser l'effet du sacrifice qui est d'unir le prêtre, les fidèles à Dieu dans la participation à la victime. Et ce complément nécessaire achève de réaliser parfaitement le symbole exprimé par le sacrifice lui-même. Cette pensée fort juste se retrouve au fond des opinions qui assignent à la communion du prêtre un rôle essentiel dans le sacrifice eucharistique : dégagée de l'idée d'une destination nécessaire au sacrifice, cette conception apparaît pleine de vérité et de profondeur : et ç'a été le grand mérite de Viva et de Holtzclau de corriger en ce sens la théorie de Bellarmin. La meilleure formule qu'on puisse donner de cette conception est peut-être celle de Suarez : *Ordo ad sumptionem est de essentia sacrificii eucharistici*. Disp. LXXV, sect. v, n. 16.

Cet ordre de la consécration à la communion est-il de droit ecclésiastique ou de droit divin? Certains auteurs modernes tranchent sans hésiter la question en faveur du droit divin. Cf. Lépicier, *De ss. sacrificio eucharistico*, q. II, a. 4, n. 11. Van Noort est peut-être plus exact en formulant quelques réserves : *Ceteroquin*, dit-il, *non constat, utrum communio celebrantis necessaria sit ex lege divina, an ex lege ecclesiastica cum fundamento juris divini tantum*, n. 461, note 4. Ce dernier auteur s'appuie sur Suarez, *loc. cit.* Ce théologien estime que, dans les documents ecclésiastiques, rien n'autorise à relier la communion à la consécration par un précepte divin formel. Le concile de Trente lui-même se borne à déclarer que « la coutume fut toujours dans l'Église que les laïques reçussent la communion des prêtres, et que les prêtres célébrants se communiassent eux-mêmes », et que « cette coutume doit à bon droit être conservée, comme descendant de la tradition apostolique ». Sess. XIII, c. VIII. Denz.-Bannw., n. 881. Rien, en ce texte, qui déclare de droit divin l'ordre de la consécration à la communion, la tradition apostolique elle-même ne comportant pas nécessairement un droit divin. Le concile entend simplement définir la licéité de la communion du prêtre par lui-même, can. 10, id., n. 892. Certaines indications permettent cependant de *conjecturer* que le droit divin, contenu dans l'institution positive du Christ, est peut-être ici en jeu. D'abord, jamais l'Église ne dispense le prêtre de communier à la messe qu'il célèbre; bien plus, si le célébrant vient à manquer, par maladie soudaine ou par mort, immédiatement après la consécration et avant la communion, un autre prêtre, même sans être à jeun, doit se substituer à lui pour achever le sacrifice et communier. *Rubricæ missalis*, tit. x, n. 3. Mais, même en admettant le droit divin, il ne s'ensuit pas que la communion appartienne à l'essence du sacrifice eucharistique; car elle demeurerait, de droit divin, liée à la consécration uniquement comme complément nécessaire, mais extrinsèque. Suarez, *loc. cit.*

c) Les *objections* sont facilement solubles. — *a.* — L'Église, dit-on, applique encore le fruit du sacrifice après la consécration, puisqu'elle intercale dans la deuxième partie du canon la mémoire des défunts. Or, si toute l'essence du sacrifice était dans la consécration, il ne serait plus temps de recommander à Dieu les défunts à cet endroit de la messe.

On ne saurait dire que l'Église applique après la consécration le fruit du sacrifice. C'est au prêtre, d'ailleurs, qu'il appartient de faire cette application. En tant que ministre du Christ, le prêtre applique le fruit produit par le sacrifice *ex opero operato*, et il doit faire cette application, non seulement à l'intention qu'il forme lui-même librement, mais encore à toutes les intentions générales exprimées dans l'ordinaire de la messe. Or, cette application est incluse dans la volonté de faire ce que fait l'Église; aussi, cette volonté présupposée, la messe est appliquée, à l'instant même de la consécration, à toutes les intentions de l'Église, quel que soit le moment liturgique, avant ou après la consécration, où ces intentions sont exprimées. Outre l'application du fruit *ex opere operato*, il faut aussi dans la messe considérer l'impétration du prêtre, priant soit en son nom personnel, soit au nom de l'Église; et cette impétration se produit dans toutes les prières publiques et privées qui accompagnent le rite principal. Aussi la rubrique dit-elle expressément : « Le (célébrant) *prie* quelques instants pour les défunts pour lesquels il entend prier », mais elle ne dit pas : « Il forme son intention pour appliquer le fruit *ex opere operato* de la messe. » Suarez, *loc. cit.*, n. 15; Billot, *op. cit.*, p. 623.

b. — Les prières liturgiques elles-mêmes semblent exclure l'opinion qui tient que l'essence du sacrifice est réalisée dans la seule consécration. D'une part, en effet, « immédiatement, *après* la consécration... au souvenir de la passion (*unde et memores*) nous rappelant la mort..., et aussi la résurrection et la glorieuse ascension dans le ciel, *nous offrons* l'hostie, le pain très saint de la vie éternelle et le calice du perpétuel salut. » Grivet, *op. cit.*, p. 39. D'autre part, à la messe des présanctifiés, où n'existe pas la consécration, nous prions Dieu d'avoir pour agréable notre sacrifice. Il faut donc que la communion, tout au moins partiellement, intervienne dans l'essence du sacrifice.

Objection cent fois réfutée, et à la solution de laquelle Bossuet a donné un magnifique commentaire. A la consécration, le sacrifice de Jésus-Christ, l'oblation qu'il fait à Dieu de son corps et de son sang, est accompli. Mais le sacrifice de l'eucharistie n'est pas seulement le sacrifice de Jésus-Christ; il est encore celui de tout son corps mystique s'unissant à lui et s'immolant avec lui. Le sacrifice extérieur de Jésus-eucharistie est l'expression parfaite du sacrifice intérieur par lequel les fidèles doivent témoigner, en union avec la divine victime, leur dépendance et leur amour à l'égard de Dieu. C'est de ce sacrifice intérieur, de ce sacrifice du corps mystique qu'il est question dans les prières liturgiques. Voir le développement de cette pensée, *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe*, n. 36-37. Ainsi, à la messe des présanctifiés, qui, selon l'avis unanime des auteurs, ne saurait être considérée comme un sacrifice, nous demandons à Dieu d'avoir pour agréable *notre* sacrifice, lequel, même en l'absence du sacrifice extérieur de Jésus eucharistie, ne doit jamais cesser d'exister.

c. — Dans tout sacrifice, la victime doit être d'abord préparée ou amenée, et ensuite immolée. Or, c'est par la consécration qu'à la messe la victime est préparée ou amenée; il faut donc une autre action rituelle pour achever le sacrifice par l'immolation de la victime. — S'il s'agissait de l'immolation sanglante d'une victime mise à mort, l'argument pourrait avoir quelque valeur. L'immolation sanglante, en effet, présuppose la présence de la victime. Mais le sacrifice eucharistique, quelle que soit d'ailleurs l'opinion qu'on professe sur son essence, ne possède, avec ces sacrifices sanglants, que des rapports lointains et purement analogiques. Et, à ce sujet, il convient de rappeler que si la transsubstantiation, en tant qu'elle rend présents le corps et le sang du Sauveur, est une action

qui a Dieu seul comme cause principale, la même action, en tant que sacrificielle, c'est-à-dire, en tant que symbole et attestation de notre hommage, de notre soumission et de notre amour vis-à-vis de Dieu, a le prêtre comme cause principale : vérité déjà expliquée plus haut, voir col. 1251. Voir, pour la discussion des arguments, les auteurs favorables à l'opinion ici combattue, notamment les Salmanticenses, disp. XIII, dub. II, § 3 et 4; De Lugo, disp. XIX, sect. V et VI.

d) Mais on peut se demander si « l'oblation sacrificielle du Christ se borne à ce moment transitoire de la double consécration. On comprend que les théologiens pour qui l'essence du sacrifice est un acte d'immolation, réelle ou mystique, aient enfermé la durée du sacrifice dans cet instant fugitif... Mais, pour qui se débarrasse de ce préjugé et voit avant tout dans le sacrifice une oblation, il semble bien qu'il puisse et doive être étendu au delà... L'acte d'immolation figurative qu'est la double consécration n'est pas précisément, en tant que tel, l'acte d'oblation ou de donation, constitutif du sacrifice : c'en est plutôt ...une sorte de condition. La véritable oblation ou donation sacrificielle est celle que le Christ fait directement de lui-même, sous le signe sensible de cette immolation mystique. Or, il n'y a aucune raison de lier si rigoureusement cette oblation personnelle du Christ à l'acte figuratif de l'immolation, qu'elle ne puisse se continuer, une fois cet acte posé. Sans doute le moment de la double consécration peut être considéré à bon droit comme le moment principal et central du sacrifice, parce que le Christ s'y offre sous l'acte sensible qui représente l'effusion rédemptrice de son sang, et qu'il lui a plu d'attacher l'effet principal du sacrifice à ce moment important, comme le fruit rédempteur a été attaché définitivement à l'instant de la mort. Mais rien n'empêche d'admettre, tout engage au contraire à penser, que le Christ continue de s'offrir en sacrifice après la double consécration et jusqu'à la communion, parce que jusqu'à la communion il s'offre réellement pour nous à son Père, d'une manière solennelle et officielle, sous le signe sensible de son sacrifice rédempteur. Pour être un simple *état* de victime mystiquement immolée, et non un *acte* de mystique immolation, ce signe sensible, savoir la permanence visible de la séparation du corps et du sang, n'en suffit pas moins à constituer un vrai sacrifice, parce qu'il conditionne un acte de véritable oblation sacrificielle : l'*oblation* du Christ, continuée sous le sacrement. » Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, p. 751-752.

Nous répondrons que cette conception procède elle-même de l'idée du sacrifice-oblation, dans lequel l'immolation mystique de la consécration n'intervient qu'à titre de condition préalable. Or, cette idée, si on l'isole de toute autre, ne nous paraît pas suffisamment tenir compte de l'enseignement traditionnel sur l'*acte d'immolation mystique* par lequel, précisément, Jésus fait à Dieu l'oblation de son propre corps et de son propre sang. Sans doute, en un certain sens, la présence continuée de Jésus sous les espèces séparées continue l'offrande du sacrifice du corps mystique du Sauveur, comme on vient de l'expliquer tout à l'heure, et rien n'empêche, tout engage même le prêtre et les fidèles à unir leurs intentions personnelles à celles de la sainte Victime pendant tout le temps de sa présence sur l'autel. Mais tout l'essentiel du sacrifice du Christ est accompli à la consécration. Si l'*état* de présence pouvait justifier la permanence du sacrifice, il ne faudrait pas reculer devant une conséquence admise, implicitement, par M. Lepin dans sa thèse de 1879, à savoir que « si, à côté d'hosties réservées dans le ciboire, on gardait, après la communion, du précieux sang dans le calice..., il y aurait représentation de l'immolation de la Croix; mais cette représentation *ne serait plus censée publique*, officielle », et c'est là, uniquement, semble-t-il, ce qui empêcherait la présence réelle continuée des deux espèces conservées simultanément, d'être un sacrifice. Ajoutons que la rubrique du Missel prévoit le cas où, la consécration ayant été invalide, le prêtre arrivé à la communion, reprend simplement, pour réaliser le sacrifice inexistant, les formules consécratoires et passe ensuite immédiatement à la communion. La permanence du corps et du sang sous les espèces séparées ne fait donc rien à l'essence du sacrifice : c'est là un élément tout accidentel et même séparable.

3° *Le sacrifice eucharistique requiert la double consécration du pain et du vin.* — On ne saurait affirmer péremptoirement que cette doctrine s'impose à notre adhésion, mais elle est à coup sûr l'opinion de beaucoup la plus probable. Avant tout, il convient de situer la controverse.

Tous les théologiens, sans exception, confessent que la consécration des deux espèces est au moins de précepte divin. Car, le précepte formulé par le Christ après la consécration du pain, cf. Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24, a été renouvelé après la consécration du vin. I Cor., XI, 25. Mais il s'agit ici de préciser si le sacrifice existerait néanmoins, dans le cas où, pour une raison ou une autre, le célébrant ne consacrerait pas les deux espèces. Au cours de notre exposé historique, nous avons rencontré quelques auteurs partisans de la réalité du sacrifice, même avec la consécration d'une seule espèce. Le plus grand nombre professe que la consécration des deux espèces est nécessaire à l'existence du sacrifice, non que la consécration d'une seule espèce à l'exclusion de l'autre soit *nécessairement* inopérante (la question peut d'ailleurs se poser), mais parce que la consécration sous les deux espèces paraît requise pour que se vérifie le sacrifice tel que Jésus-Christ, l'a institué. En effet :

1. Il est de l'essence du sacrifice eucharistique d'être représentatif de la passion et de la mort du Sauveur, cf. Conc. Trid., sess. XXII, c. 1, Denz.-Bannw., n. 938; mais cette représentation requiert la consécration sous les deux espèces. Autre chose est, en effet, de trouver dans l'eucharistie un signe, un indice de la mort du Christ, autre chose d'y trouver une représentation expresse de la passion. Le signe existe à la rigueur dans chaque espèce consacrée, prise séparément, bien que la consécration du pain au corps du Christ n'implique pas encore nécessairement un corps sacramentellement séparé de l'âme ou du sang. Il faut donc, pour avoir une réelle et expresse représentation de la mort et de la passion du Sauveur que la double consécration vienne manifester sacramentellement la séparation du corps et du sang. Ainsi, et ainsi seulement, est rappelé d'une manière frappante la passion, par laquelle le corps a été immolé dans une effusion de sang qui est allé jusqu'à la mort effective. Il faut donc la double consécration pour donner au sacrifice eucharistique d'être la vive image du sacrifice sanglant du Calvaire.

2. Il faut ensuite considérer que le Christ a institué le sacrifice eucharistique en se servant lui-même de la double consécration. Bien plus, les formules qu'il employa marquent le mystère du sacrifice eucharistique. « Ceci est mon sang, qui est répandu en rémission des péchés. » Effusion réelle sur la croix; à l'autel, effusion mystique, représentative de l'effusion réelle. Et c'est précisément ce sacrifice, avec la double consécration et sa signification mystique, que Jésus a ordonné à ses apôtres et aux prêtres de renouveler : « Faites ceci en mémoire de moi. » Et l'Église l'a ainsi compris, considérant, en fait, la double consécration comme nécessaire au sacrifice, et n'accordant jamais

de dispense, quelles que soient les graves raisons qu'on puisse apporter, pour consacrer une espèce sans l'autre. Et la loi de l'Église sur ce point est si grave, que le droit canon interdit *urgente etiam extrema necessitate, alteram materiam sine altera, aut etiam utramque extra missæ celebrationem, consecrare*. Canon 817.

3. Un troisième argument, de moindre valeur à la vérité, est emprunté à la figure de l'eucharistie dans l'Ancien Testament : Melchisédech offrit son sacrifice en utilisant à la fois pain et vin; la messe, pour être semblable au sacrifice qui en a été le type, doit donc comporter la double consécration du pain et du vin. Suarez, disp. LXXV, sect. VI, n. 7, 8. Cf. disp. XLIII, sect. IV; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XIX, sect. VIII, n. 105; Vasquez, disp. CCXIII, c. III, etc.

En exposant la nécessité de la double consécration dans le sacrifice eucharistique, les auteurs font observer que l'ordre pourrait être interverti sans exposer le sacrifice à l'invalidité. Mais consacrer le vin avant le pain serait aller contre la loi de l'Église et l'institution positive du Christ. Qui agirait ainsi commettrait un sacrilège. Suarez, *ibid.*, n. 11.

La *conclusion* de cette doctrine, c'est, en premier lieu, que la consécration d'une seule espèce n'est qu'un sacrifice ébauché, nullement complet; que le fruit de la messe n'est appliqué qu'après la deuxième consécration terminée, et qu'enfin, en cas d'invalidité d'une consécration, il faut recommencer, pour assurer la validité du sacrifice, la double consécration. Cf. Missel romain, *De defectibus*, tit. II et III.

III. COMMENT LA CONSÉCRATION CONSTITUE L'ACTION SACRIFICIELLE DE LA MESSE. — 1° *Il faut en premier lieu, rejeter l'hypothèse d'un changement réel apporté par la consécration à la matière ou à la victime*, changement constituant l'essence du sacrifice eucharistique. — 1. La *première opinion* formulée en ce sens est celle de Tanner. Cf. col. 1169. La consécration est un sacrifice *parce qu'elle détruit la substance du pain et du vin*, cette destruction proclamant l'excellence et la majesté divine dont la toute-puissance éclate dans l'une et l'autre consécration. Il est inutile de s'arrêter longuement à la réfutation de cette thèse, rejetée des meilleurs théologiens, Bellarmin, *De missa*, l. I, c. XXVII; Vasquez, disp. CCXXII, n. 51; De Lugo, *De sacramento eucharistiæ*, disp. XIX, sect. IV, n. 61. Voici comment ce dernier auteur apprécie cette singulière opinion : « Il s'en suivrait, dit-il, que notre sacrifice serait inférieur aux sacrifices de l'ancienne Loi : un animal, brebis ou agneau, est plus noble que le pain et le vin. De plus, ce serait introduire la dualité dans un sacrifice qui, au témoignage des Pères, doit être un. Et enfin, à l'encontre encore du témoignage des Pères, le sacrifice de la messe ne serait pas le même sacrifice que celui de la croix : il y aurait prêtre différent et sacrifice différent, etc., etc. »

2. La *deuxième opinion*, celle de Suarez, apporte une correction à cette première hypothèse. Suarez admet que la substance du pain et du vin est détruite par la consécration, mais *en vue de produire* le corps et le sang du Christ. Et c'est le Christ, terme de l'action sacrificielle, qui est principalement et avant tout la chose offerte à Dieu. C'est dans cette production, et dans l'oblation qu'elle implique, qu'est constitué le sacrifice eucharistique.

Pour concevoir cette explication, il faut admettre, — et Suarez en convient — que le changement requis par le sacrifice n'affecte pas nécessairement la chose offerte. Et c'est là précisément le point faible de cette opinion. « C'est, dit De Lugo, aller contre le sentiment commun des auteurs. » C'est la même réalité qui est offerte et qui simultanément doit être immolée dans le sacrifice. Sinon, tout acte productif pourrait être conçu comme un sacrifice : la génération des enfants, la construction d'un temple à Dieu. Ou bien, pour réhabiliter l'explication suarézienne, il faut la dégager, d'après les principes posés par Suarez lui-même, de l'idée du sacrifice-destruction. C'est en ce sens que M. Lepin interprète Suarez : après avoir exposé la doctrine du théologien jésuite, M. Lepin ajoute judicieusement : « Il n'en reste pas moins qu'en rigueur de termes le Christ est seul véritablement l'hostie de notre sacrifice et l'immutation ne l'atteint en aucune manière. Suarez n'en disconvient pas. Aussi en vient-il à discuter la nécessité de l'immutation posée en principe. On le voit, au cours de son argumentation, déclarer assez nettement « qu'une immu« tation réelle et physique n'est pas nécessaire »; il peut suffire de « quelque autre action sacrée faite *circa rem oblatam* », et il faut bien traduire ici : *autour de* la victime; ou que, si l'immutation réelle doit intervenir dans la *materia ex qua*, elle n'est pas requise dans l'hostie principale et proprement dite qui en résulte. Finalement il observe que la signification morale jugée essentielle au sacrifice, savoir la proclamation de la souveraineté de Dieu, peut être procurée aussi bien par un acte d'*effection* ou de production, que par un acte d'immutation réelle ou de *destruction*, surtout quand il s'agit d'une « effection « surnaturelle, qui va à présenter à Dieu l'hostie la « plus capable de lui plaire et de l'honorer ». C'était évidemment en vue de se ménager cette dernière réponse, ajoute M. Lepin, que l'illustre théologien, dans ses explications de la définition du sacrifice, avait glissé l'idée d'*effection*, que rien ne semblait alors justifier, et qui rappelle le langage de Melchior Cano. Mais, pourquoi avoir maintenu dans la définition de principe l'idée complètement différente d'*immutation*, sauf à insinuer après coup qu'elle n'est pas absolument nécessaire? » *Op. cit.*, p. 372-373.

3. Bellarmin accepte l'idée de sacrifice-destruction. Une destruction réelle a lieu à la messe, la *destruction de l'hostie par la communion*. Ainsi la communion est la consommation du sacrifice.

Cette explication se heurte tout d'abord à la doctrine qu'on a exposée précédemment et déclarée très probable : la consécration seule appartient à l'essence du sacrifice. Mais nous avons vu, d'autre part, que plusieurs disciples de Bellarmin ont corrigé la thèse du maître et l'ont adaptée à la considération de la seule consécration, comme élément essentiel du sacrifice eucharistique. Viva et Holtzclau sont les principaux représentants de cette adaptation. M. Lamiroy a donné une dernière perfection à la thèse de Bellarmin-Viva, voir col. 1181. « Dans la consécration, le Christ revêt un état d'immolation, qui se manifeste en ce que le corps du Sauveur peut être mangé, et son sang peut être bu... La consécration place le Christ sous la forme de victime équivalemment immolée, car elle le rend présent sur l'autel et l'y place en un état tel, que son corps devient vraiment nourriture sous l'apparence du pain, comme le corps d'une victime animale immolée, et que son sang devient vraiment breuvage, sous l'espèce du vin, comme s'il était répandu. » L'idée d'un ordre réel à la manducation suffit à justifier ici le concept de sacrifice-destruction,

On doit se demander si cette explication est bien solide. Elle prête à de graves critiques, non seulement sous la forme que lui a donnée Bellarmin, mais même avec l'amendement qu'y introduisent Viva, Holtzclau et Lamiroy. Cette réduction du corps et du sang du Christ à l'état de nourriture et de breuvage ne présente en soi aucun caractère sacrificiel. Elle est ordonnée à l'usage que nous faisons de l'eucharistie pour nous-mêmes, mais ne se rapporte en aucune manière

au culte public dû à Dieu. A l'égard de cette destination du corps et du sang, destination qu'on dit être renfermée dans l'acte de la consécration, peuvent être formulées toutes les critiques que nous avons recueillies plus haut contre la communion elle-même considérée comme élément essentiel du sacrifice.

D'ailleurs, il est inexact que la communion, considérée soit en elle-même, soit comme préparée dans la consécration, réalise la destruction qu'on prétend nécessaire au sacrifice. La destruction n'atteint ici que l'être sacramentel du Christ; elle n'est que la cessation de la présence réelle sous les espèces qui se corrompent; le changement est tout entier du côté des espèces, et n'implique pas plus un sacrifice à la communion, qu'il n'en comporte quand les espèces sont corrompues par une décomposition chimique quelconque en dehors de la messe.

4. L'explication de De Lugo et des théologiens qui l'ont suivi ou même dépassé n'est pas plus acceptable, quoi qu'en ait pensé Franzelin. On sait que cette explication nous présente le Christ réduit, non seulement à la condition de substance alimentaire, mais encore, à cause de cette condition même, à un état inférieur, dans lequel le Sauveur est privé de l'exercice naturel de ses facultés sensibles. Les théologiens imbus des principes cartésiens accentuent encore l'amoindrissement du Christ sous le rapport de la quantité : le *status declivior*, pour eux, se complique d'une réduction *ad punctum*.

A cette explication — qui a satisfait tant de théologiens de marque — on oppose plusieurs raisons qui semblent convaincantes.

a) Tout d'abord, ce *status declivior*, cette réduction *ad punctum*, cette privation de l'exercice des facultés sensibles, tout cela est-il bien dans la réalité des choses? On a le droit d'en douter. « Le Christ, écrit fort justement M. Lepin, *op. cit.*, p. 724, est incontestablement présent sur l'autel dans l'état glorieux qu'il possède au ciel. Il est donc impassible et ne peut subir aucun abaissement ni changement réel. Le fait d'être mis sous les espèces d'aliments grossiers, inertes et corruptibles ne lui ajoute ni ne lui ôte rien. L'humilité, l'immobilité, la corruptibilité sont le propre de ces espèces d'emprunt; elles n'affectent en aucune façon son être personnel. Il n'y a donc aucune modification, à plus forte raison aucune destruction ou diminution du Christ par le fait de la consécration. » Le corps du Christ, dans l'eucharistie, reste vivant, organisé, avec tous ses accidents, notamment sa quantité, et ses facultés et propriétés. Le concile de Trente nous fait une loi expresse de croire que « Notre-Seigneur est tout entier sous l'espèce du pain et sous chaque partie de cette espèce, tout entier sous l'espèce du vin et sous toutes les parties de cette espèce », sess. XIII, c. III et can. 3, Denz.-Bannw., n. 876, 885, et Benoît XIV insère cet article de foi dans la profession imposée aux Orientaux : « Sous chaque espèce et sous chacune des parties de l'une et l'autre espèces, après la séparation, est contenu le Christ tout entier. » Denz.-Bannw., n. 1469. Il ne manque donc au corps de Jésus-Christ rien de ce qui appartient à son intégrité.

Ce n'est pas ici le lieu de disserter sur le mode de présence du Christ dans le sacrement; qu'il suffise de rappeler la doctrine du concile de Trente : « Il n'y a pas contradiction entre ces deux faits, que Notre-Seigneur continue toujours d'être au ciel, assis à la droite du Père, selon sa manière naturelle, et que néanmoins il nous soit présent en plusieurs autres lieux par sa substance et d'une manière sacramentelle. C'est là un mode d'être que nous pouvons à peine exprimer par des paroles; mais, que cela soit possible à Dieu, la raison éclairée par la foi nous le fait comprendre, et nous le devons très fermement croire. » Sess. XIII, c. I, Denz.-Bannw., n. 874. S'il en est ainsi, comment peut-on parler d'amoindrissement, d'état inférieur et surtout de réduction *ad punctum*? Voir EUCHARISTIE, t. V, col. 1432 sq.

De plus, à moins de vouloir établir que le Christ présent dans l'eucharistie n'est pas le Christ vivant et immortel qui règne dans le ciel, il faut reconnaître que le Christ, même voilé sous les espèces eucharistiques, exerce tous les actes de la vie humaine. Il est d'ailleurs parfaitement inutile d'entrer à ce sujet dans les subtiles distinctions, formulées par certains théologiens entre les actes vitaux ne dépendant pas et les actes vitaux dépendant des puissances organiques. Voir Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 175, sq.

En bref, l'opinion de De Lugo paraît contradictoire, en ce qu'elle prétend que la même humanité du Christ peut être, en un lieu, le ciel, vivante et glorieuse, et simultanément en un autre lieu, l'autel, morte et réduite à l'état inférieur d'une substance inanimée et comestible.

b) Mais ce n'est pas tout. Il manque à cette conception du sacrifice eucharistique de répondre suffisamment à la description qu'en donne le concile de Trente : *quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur*. Sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 874. Ici, l'argument que nous avons déjà tourné contre Bellarmin et son école retrouve toute sa force contre la conception lugonienne du sacrifice. Cette conception en effet n'évite pas le grave inconvénient déjà signalé : la messe alors n'est plus la représentation du sacrifice de la croix. L'immolation du Calvaire a consisté dans la séparation du corps et du sang, non pas dans un anéantissement physique ou moral qui aurait rendu le Christ impropre aux fonctions de la vie humaine. Si le sacrifice eucharistique est une *descente* à cet état inférieur, il est d'un ordre tout singulier, sans rapport nécessaire avec la croix.

c) Autre conclusion défectueuse : dans ce système, la consécration sous les deux espèces ne serait plus nécessaire. Le sacrifice consistant en un amoindrissement du Christ, se trouverait tout aussi bien réalisé sous une seule espèce que sous les deux. Or, cette conclusion ne semble pas acceptable. Enfin, au témoignage même du concile de Trente, la messe a été préfigurée par les sacrifices anciens, sous la loi mosaïque et même sous la loi de nature; elle renferme éminemment, comme leur consommation et leur perfection, tous les biens signifiés par ces anciens sacrifices. Sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 939. Il faut donc, entre la messe et ces sacrifices, trouver une certaine analogie, tout au moins dans la manière d'offrir le sacrifice. Or, on ne saurait concevoir cette analogie dans la privation des fonctions naturelles, et des conditions naturelles de l'existence.

D'ailleurs, d'une façon générale, il convient d'affirmer l'opposition de la conception du sacrifice-destruction, et de la conception que les scolastiques avaient jadis formulée touchant le mystère du sacrifice eucharistique. Ceux-ci admettent une immolation mystique à l'autel, mais le Christ n'y est pas fait victime; il y est offert, victime immolée à la croix. Toute théorie admettant un changement réel apporté à la victime eucharistique est donc en dehors de la tradition théologique antétridentine.

2° *Il faut maintenir l'existence d'une immolation mystique, appartenant à l'essence du sacrifice.* — De ce que la destruction ou l'immutation réelle de la victime ne peut trouver place au sacrifice eucharistique, il ne faut pas conclure que la conception de ce sacrifice se trouve essentiellement et adéquatement vérifiée dans la seule oblation qu'à la messe le Christ et, au nom du Christ et de l'Église, les prêtres font du

corps et du sang sacramentellement séparés sous les espèces du pain et du vin. Sans doute, nous offrons à la messe la victime autrefois immolée à la croix et, on le rappellera bientôt expressément, le sacrifice de la messe est essentiellement relatif au sacrifice du Calvaire. Mais il s'agit de savoir si cette oblation de la victime autrefois immolée n'implique pas, en outre et actuellement, une immolation nouvelle de la même victime, immolation non sanglante, mystérieuse et représentative de l'immolation sanglante de la croix. La réponse à cette question précise nous obligera non seulement à la discussion de l'opinion du sacrifice simple oblation, mais encore à une reconstitution positive. Une telle reconstitution, avec les arguments qui l'appuient, ne saurait s'imposer absolument. En une matière obscure où beaucoup d'opinions demeurent libres, on ne peut proposer qu'une simple discussion théologique, laquelle, espérons-le, fournira les éléments d'une synthèse nécessaire entre les deux aspects de la thèse traditionnelle, oblation et immolation mystique, aspects qu'on ne saurait disjoindre l'un de l'autre, et dont l'un ne saurait être accentué et mis en relief au détriment de l'autre. Mais notre réponse elle-même ne sera suffisante qu'autant qu'elle établira : 1° que le concept du sacrifice-oblation, pour être exact et complet, doit impliquer, à l'autel même, une nouvelle immolation du Christ, immolation non sanglante et, par conséquent, distincte de l'immolation sanglante de la croix; 2° que cette immolation, pleine de mystère, possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible; 3° que cette immolation mystique n'est pas seulement la condition de l'oblation faite par le Christ de lui-même à l'autel; mais que, comme l'oblation, elle appartient à l'essence du sacrifice.

1. *Le concept du sacrifice-oblation pour être exact et complet, implique, à l'autel même, une immolation du Christ, immolation non sanglante et par conséquent distincte de l'immolation sanglante de la croix.* — Les partisans du sacrifice-oblation, excluant (à bon droit d'ailleurs) une immolation « réelle », c'est-à-dire destructive, de Jésus-Christ à l'autel, admettent que l'idée d'immolation a été introduite dans le concept théologique du sacrifice de la messe uniquement par analogie lointaine avec les sacrifices de l'Ancienne Loi, dans lesquels « la destruction de la chose offerte, ou tout au moins son changement, tendait à signifier le souverain domaine de Dieu sur les êtres créés ou sa suprême justice à l'égard de l'homme pécheur ». Que cette destruction ou immutation soit apte à posséder une telle signification, nous en demeurons d'accord; et que l'idée d'immolation ait été introduite dans le concept du sacrifice par analogie aux sacrifices anciens, nous n'en disconvenons pas. Mais là n'est pas et ne peut être le véritable fondement *dogmatique* de l'immolation que l'on affirme être requise pour la vérité du sacrifice eucharistique. Ce fondement dogmatique est ici et ne saurait être que l'enseignement authentique de l'Église. Or, sur l'immolation du Christ, dans le sacrifice eucharistique, le concile de Trente a fait une déclaration expresse, sess. XXII, c. II : *Le même Jésus-Christ qui s'est offert lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang, est contenu et* IMMOLÉ *sans effusion de sang dans ce divin sacrifice, qui s'accomplit à la messe.* Ce texte, à moins d'en mutiler le sens obvie, est péremptoire, et il convient d'insister sur la distinction apportée par le concile entre l'immolation de la croix et l'immolation de l'autel : La première est sanglante, la seconde est sans effusion de sang, *Incruente immolatur qui in ara crucis... seipsum cruente obtulit*; l'immolation sanglante s'est faite une fois pour toutes, *semel*, l'immolation non sanglante, à l'autel, par le ministère des prêtres, se renouvelle chaque jour, *in altari per sacerdotes quotidie immolatur*; l'immolation sanglante est passée, *seipsum cruente obtulit*, l'immolation non sanglante est actuelle, et se reproduit chaque fois qu'est offert le sacrifice de la messe sous les espèces du pain et du vin, *incruente immolatur... seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum.*

Donc, s'il est exact de dire que la victime de l'autel n'est pas autre que celle du Calvaire et que Jésus-Christ continue à l'autel l'état victimal de la croix, il n'en faut pas moins affirmer que cet état victimal de la croix, remémoré, représenté, signifié sous la division des espèces sacramentelles, constitue, pour le Christ lui-même, une immolation nouvelle et dans un certain sens réelle. Ainsi s'expliquent les assertions conciliaires distinguant à la fois et unissant en la même victime la double immolation du Calvaire et de l'autel : *Una eademque victima, idem nunc offerens, qui seipsum in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.*

2. Ce premier point établi à l'aide des textes de Trente (sess. XXII, c. I, II, et décret *De observandis et evitandis in celebratione missæ*), il nous faut préciser que *cette immolation pleine de mystère possède une réalité objective dont la séparation des espèces sacramentelles n'est que la manifestation sensible.*

Le principe qui domine toute la discussion est celui-ci : le sacrifice de la messe est un sacrifice *essentiellement ordonné* au sacrifice de la croix, dont il est la représentation, le mémorial, la reproduction : en conséquence, l'immolation de Jésus à l'autel, en relation essentielle avec l'immolation de la croix, doit être conçue analogiquement à cette immolation sanglante; elle possède donc une réalité, dont la nature mystérieuse ne nous est connue que par voie d'analogie avec l'immolation de la croix.

a) L'antécédent ressort des déclarations mêmes du concile de Trente : *Quoique Jésus-Christ Notre-Seigneur Dieu dût une fois s'offrir lui-même à Dieu son Père en mourant sur l'autel de la croix pour y opérer la rédemption éternelle, néanmoins, parce que son sacerdoce ne devait pas être éteint par la mort, pour laisser à l'Église sa chère épouse un sacrifice visible* (*tel que la nature de l'homme l'exige*), *par lequel ce sacrifice sanglant, qui devait s'accomplir une fois sur la croix fût représenté, la mémoire en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu salutaire en fût appliquée pour la rémission des péchés quotidiens; dans la dernière Cène*, etc. Par ce texte de la session XXII, c. I, la messe nous apparaît comme la représentation, le mémorial du sacrifice sanglant, mais une représentation, un mémorial vivant, dont la vertu agissante applique les mérites du sacrifice de la croix. Bien plus, si l'on considère le sacrifice eucharistique du côté du prêtre principal et de la principale victime, Jésus-Christ, nous savons *que le même Jésus-Christ qui s'est offert une fois lui-même sur l'autel de la croix avec effusion de sang contenu et immolé sans effusion de sang dans le divin sacrifice qui s'accomplit à la messe...; que c'est le même qui s'offrit autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le ministère des prêtres, la seule différence étant dans la manière d'offrir.* Sess. XXII, c. II.

Ainsi donc, la messe n'a de réalité et de valeur que par la croix, et si Jésus-Christ n'avait été prêtre et victime au Calvaire, il ne pourrait réitérer son sacrifice à l'autel. Mais, nonobstant la diversité des immolations, ou plutôt, à cause même de cette diversité dans la manière dont elles sont réalisées, le sacrifice de Jésus, sanglant à la croix, non sanglant à l'autel, demeure un. Ce dogme de l'unité du sacrifice du Christ repose, on l'a vu, sur l'identité du principal prêtre et de la victime principale. C'est là la doctrine de saint

Thomas : *Una est hostia, quam Christus obtulit et quam nos offerimus; ita est unum sacrificium. Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIII, a. 1. A la messe même prêtre et même victime qu'au Calvaire; donc, même sacrifice. La manière d'offrir le sacrifice est différente sous un triple aspect : d'abord Jésus seul a offert le sacrifice du Calvaire, et il offre le sacrifice de la messe par ses prêtres; ensuite le sacrifice de la croix n'a été offert qu'une fois, sans pouvoir être réitéré; la messe se réitère, et surtout enfin le Christ s'est offert sur la croix d'une manière sanglante; sur l'autel, il s'offre sans effusion de sang. Loin d'être préjudiciable à l'unité du sacrifice du Christ, cette manière différente d'offrir à la messe la même victime qu'au Calvaire explique seule le rapport essentiel et intime unissant la messe à la croix. Car, si le sacrifice de la messe s'offrait de la même manière que celui de la croix, Jésus-Christ mourrait une seconde fois,il y aurait nouveau sacrifice sanglant, anéantissant celui de notre rédemption, comme insuffisant, inutile. C'est donc, en raison de la manière différente dont se fait l'oblation, que le sacrifice eucharistique peut conserver et marquer son rapport intime et essentiel au sacrifice du Calvaire.

b) Or, cette unité de sacrifice, s'affirmant dans le rapport intime et essentiel du sacrifice de la messe au sacrifice de la croix, ne peut exister que si l'immolation eucharistique, dont le concile de Trente affirme l'existence, est conçue elle-même en relation intime et essentielle avec l'immolation de la croix. Il ne saurait être question à l'autel d'une immolation *univoque* à celle du Calvaire : le concile de Trente l'exclut expressément : *Incruente immolatur, qui seipsum cruente obtulit.* Mais il ne saurait être question non plus d'une formule, au sens scolastique du mot, purement *équivoque* : le rapport intime et essentiel de la messe à la croix s'y oppose, non moins que la déclaration expresse du concile de Trente. Le concile a parlé d'*immolation non sanglante :* il a marqué par là la réelle analogie qui existe entre l'immolation eucharistique et l'immolation de la croix. Pour éviter cette conclusion, il faudrait donner à un texte formel une interprétation arbitraire, métaphorique, opposée au sens naturel des mots, contrairement à ce que les théologiens ont toujours entendu et exposé.

D'ailleurs toute interprétation excluant l'hypothèse d'une immolation actuelle et présente du Christ au sacrifice de l'autel est éliminée par le texte même du concile :

a. — La présence réelle de la victime autrefois immolée ne suffit pas, en effet, à expliquer les termes de la déclaration conciliaire. L'Assemblée du clergé de 1727 l'expose clairement. Voir col. 1216. La présence réelle, et la présence réelle par la transsubstantiation sous les deux espèces, est le principe d'où suit nécessairement le sacrifice, ainsi que l'explique Bossuet, voir col. 1158. Le concile de Trente distingue nettement la présence réelle, *continetur*, de l'immolation sacrificielle, *incruente immolatur.* Paroles décisives, affirmant et l'immolation et la présence réelle, et, par le rapprochement des deux termes dans le même membre de phrase, donnant à l'immolation le sens objectif, réaliste en quelque sorte, que tout le monde reconnaît à la présence.

b. — Pour éviter ce sens obvie, clair et, semble-t-il, indiscutable de l'affirmation conciliaire, il faudrait user de subterfuges que n'autorise pas une saine exégèse du texte. Aujourd'hui encore on a retrouvé l'interprétation proposée jadis par Plowden et ses partisans : d'après eux, la messe serait une simple offrande de Jésus-Christ *autrefois immolé* sur la croix. La messe est cela, sans doute, et nul n'y contredit; mais elle est cela en tant que sacrifice *relatif*, en mettant toutefois l'accent sur relatif. Mais, en tant que sacrifice actuel, elle comporte *aussi* une immolation présente du Christ, ainsi que le marque l'opposition que nous avons relevée dans les termes mêmes dont use le concile : *Idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.* Non seulement le concile distingue l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de la messe, mais il avait déjà dit, quelques lignes plus haut, que Jésus-Christ se donne pour être immolé *lui-même* par les prêtres *sous* des signes visibles : *Seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus.* Paroles décisives, dirons-nous derechef, qui marquent expressément une immolation présente et distincte de celle de la croix; une immolation actuelle qui tous les jours se renouvelle, qui s'opère par le ministère des prêtres et doit se perpétuer jusqu'à la fin des siècles.

c. — Du moins prendra-t-on le terme immolation dans un sens métaphorique, ou tout au plus dans un sens purement figuratif? « Immolation non sanglante » est-ce le synonyme de « simple figure, rappelant l'immolation réelle qui a été restreinte à la croix »? Telle était déjà, au XVIIIᵉ siècle, une des interprétations fournies par les partisans de Plowden. Ceux-ci faisaient remarquer, que dans les textes conciliaires, le terme *immolé* ne pouvait avoir partout la même signification. L'immolation sanglante, certes, est une immolation réelle; l'immolation non sanglante est une immolation métaphorique ou simplement figurative. On leur répondit que c'était aller contre la déclaration même du concile de Trente que d'interpréter l'immolation mystique de la messe dans le sens d'une simple figure d'immolation, figure résidant dans la séparation des espèces sacramentelles. Au fait, le concile de Trente déclare que Jésus-Christ *lui-même* est immolé à la messe par le ministère des prêtres sous des signes visibles, *seipsum per sacerdotes immolandum sub signis visibilibus.* Il déclare que le même Jésus-Christ qui s'est offert sur la croix avec effusion de sang, est contenu et immolé sur l'autel sans effusion de sang : *Idem ille Christus qui in ara crucis seipsum cruente obtulit, in hoc divino sacrificio continetur et incruente immolatur.* Enfin, il déclare que cette hostie vivifiante est tous les jours immolée par les prêtres, *vivifica illa hostia quotidie per sacerdotes immolatur.* Comment concilier ces paroles avec la prétendue immolation purement figurative? Si c'est sur le corps et sur le sang même de Jésus-Christ présent dans l'eucharistie que s'opère cette immolation, la restreindre à la seule séparation extérieure des espèces, n'est-ce pas changer la doctrine du concile? Il dit expressément que c'est *sous* les signes visibles que se fait cette immolation non sanglante du corps et du sang de Jésus-Christ, *sub signis visibilibus* et non point *dans* ces signes mêmes. Sans doute, ces signes rendent sensible l'acte d'immolation qu'ils dérobent à nos yeux, mais ils sont incapables par eux-mêmes d'immolation quelconque.

d. — Enfin — dernière considération nécessaire pour montrer l'insuffisance du système du sacrifice-oblation exclusif de l'immolation — il nous paraît difficile d'interpréter le terme immoler dans le sens d'offrir. C'est, tout d'abord, changer sans raison le sens obvie des mots. Sans doute, il faut reconnaître que, dans aucun des canons relatifs au sacrifice de la messe, ne se rencontre le terme *immolation, immolé.* Ici, seuls les canons 1 et 2 peuvent nous intéresser. On y parle d'oblation du sacrifice, d'oblation du corps et du sang du Christ. Mais il est clair qu'en parlant du sacrifice offert, du corps et du sang offerts, le concile entend la célébration du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, tel que Jésus-Christ lui-même l'a

institué. Cette célébration comporte non seulement l'oblation au sens strict du mot, mais encore l'immolation. Le concile considère Jésus-Christ à l'autel comme une victime immolée mystiquement, et ce concept, expressément marqué dans les chapitres doctrinaux, est sous-entendu dans les canons. D'ailleurs, le catéchisme du concile de Trente, qui peut aider à déterminer jusqu'à un certain point la pensée du concile, affirme que les Pères de Trente ont défini que Jésus-Christ établit prêtres les apôtres, par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, et leur ordonna, à eux et à leurs successeurs dans le ministère eucharistique, d'IMMOLER et d'OFFRIR son corps, *ut ipsi (apostoli) et qui eis sacerdotali munere successuri erant corpus ejus immolarent et offerrent. De eucharistiæ sacramento*, n. 74. Au n. 69, le catéchisme nous exhorte à concevoir le sacrifice eucharistique comme éminemment agréable à Dieu, surtout si on compare l'adorable victime qu'est le Christ aux victimes des anciens sacrifices : *At vero hæc victima si rite et legitime* IMMOLETUR, *quam grata et accepta Deo sit, ex hoc colligitur. Si enim veteris legis sacrificia... ita placuerunt Domino..., quid nobis sperandum de eo sacrificio, in quo ille ipse* IMMOLATUR *atque* OFFERTUR, *de quo cælestis vox bis audita est*, etc... Et, plus loin encore n. 73 : *Si puro corde, accensa fide... hanc sanctissimam hostiam* IMMOLEMUS *et* OFFERAMUS, *dubitandum non est, quin misericordiam Dei consecuturi simus...*

Ces textes si clairs montrent que, tout au moins dans la pensée des théologiens contemporains du concile de Trente, *immoler* et *offrir* ne sont pas entièrement synonymes.

e. —Toute la difficulté est de concevoir *ce que peut être la réalité objective d'une telle immolation.* Et ici encore, avant toute chose, rappelons le sens précis du mot « réel » que nous accolons à l'immolation eucharistique. Réelle ne signifie nullement sanglante, destructive, comme d'aucuns le pensent parfois. Réelle, ici, ne s'oppose pas même à figurative. A la croix, l'immolation réelle, c'est-à-dire sanglante ne saurait être dite figurative; mais à la messe, l'immolation mystique, bien que figurative de celle de la croix, possède sa réalité propre. Et nous ajouterons, avec Billot, que l'immolation mystique, tout en n'étant pas l'immolation réelle au sens de sanglante et effectivement destructive, n'en est pas moins « un véritable et réel sujet de la signification symbolique qui est la forme propre du sacrifice ». *Op. cit.*, p. 637.

c) Cette confusion dissipée, il nous reste à déterminer la ligne *dogmatique*, dans laquelle, sans encore descendre aux précisions des opinions théologiques, il faut chercher la réalité objective de l'immolation mystique.

a. L'immolation non sanglante de la messe appartient à l'ordre du mystère. — Les théologiens l'ont appelé *mystique*, précisément parce qu'elle se rapporte au mystère de la transsubstantiation. Mystique signifie donc ici caché, obscur, impénétrable. Sans doute, ce sens n'est pas exclusif de la représentation que l'immolation de l'autel comporte à l'égard de l'immolation de la croix. Mais, en soi, l'immolation eucharistique est d'abord mystérieuse :

b. La réalité mystérieuse de l'immolation non sanglante comporte une représentation de l'immolation sanglante de la croix. — La foi, nous l'avons vu, enseigne qu'il y a deux immolations de Jésus-Christ : l'une sanglante sur la croix, l'autre non sanglante sur l'autel, et qu'elles ont entre elles un rapport essentiel. Il est donc nécessaire que l'immolation non sanglante de la messe représente l'immolation sanglante de la croix et qu'elle tire de cette immolation sanglante toute son excellence et sa vertu. Il faut toutefois se faire une idée plus précise du terme *représentation*. Représentation est pris ici comme synonyme de ressemblance, de répétition, de renouvellement d'une action passée. Ce terme pourrait donc signifier ou bien une simple image, qui représente d'une manière morte et inanimée un événement ancien, ou bien une action qui ressemble à cet événement passé et qui le retrace et le renouvelle de telle ou telle manière. Or, la représentation qui se fait, à la messe, du sacrifice de la croix, renferme l'une et l'autre de ces deux significations, selon qu'on l'applique au mystère même qui s'opère sur l'autel, ou aux symboles sous lesquels ce mystère s'accomplit. Si l'on considère l'immolation mystérieuse de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin, ce n'est point une simple image, qui représente l'immolation sanglante de la croix, mais une action très réelle, par laquelle cette immolation sanglante est actuellement retracée et renouvelée sans effusion de sang. Si, au contraire, on ne considère que la séparation extérieure des espèces, c'est un tableau sans action et sans vie, mais qui cependant montre ce qui se passe sous ce voile sacré, qui rappelle la mémoire du mystère de la croix, et qui rend, par cette peinture expressive, le sacrifice de la messe extérieur et sensible. Le concile de Trente réunit ces deux sens sous un seul point de vue. Il établit d'abord que le sacrifice de la messe représente celui de la croix et il explique tout de suite ce qu'il entend par cette représentation. La personne même de Jésus-Christ, dit-il, est immolée sur l'autel sans effusion de sang, et cette immolation s'opère sous des signes visibles, *seipsum sub signis visibilibus immolandum :* paroles qui montrent clairement que la représentation véritable et proprement dite qui, à la messe, se fait du sacrifice de la croix, consiste avant tout dans l'immolation non sanglante de Jésus-Christ même sur l'autel, et que les symboles, par la séparation extérieure qu'ils offrent aux yeux des assistants, ne font que manifester cette représentation, la rendre palpable et sensible autant qu'elle peut l'être.

c. La réalité de l'immolation non sanglante de l'autel ne peut exister que dans l'ordre surnaturel. — L'immolation de Jésus-Christ à la messe étant réelle, au sens où on l'a expliqué, elle doit exister dans un certain ordre. Or, l'ordre naturel est ici impossible, car une immolation réelle dans l'ordre naturel serait une immolation sanglante. Il faut donc que cette immolation existe dans l'odre surnaturel. Ce n'est donc pas seulement une simple figure d'immolation, qui n'a rien de mystérieux, mais une immolation miraculeuse, étonnante et incompréhensible. Ainsi, il faut avant tout éviter de concevoir l'immolation sanglante de la croix et l'immolation non sanglante de l'autel, comme deux espèces d'immolation appartenant au même ordre de choses. Chacune est réelle, mais en son ordre. Dans l'ordre naturel, l'immolation de la croix est réelle, c'est-à-dire sanglante; et, dans cet ordre l'immolation de l'autel n'est pas réelle, puisqu'elle est non sanglante. Mais dans l'ordre surnaturel, où elle se produit, l'immolation non sanglante possède une réalité mystérieuse, qui se concilie avec l'état glorieux de Jésus-Christ dans le ciel. C'est en s'attachant à ce point de vue surnaturel que les adversaires du P. Le Courrayer affirmaient que « l'immolation non sanglante de Jésus-Christ à la messe est en même temps représentative et réelle ». Voir col. 1215.

d. Cette réalité consiste dans la séparation sacramentelle du corps et du sang de Jésus-Christ. — Cette conclusion n'est pas formulée *a priori*; mais elle résulte à la fois des données de l'Écriture et des déclarations du concile de Trente, sur le sacrifice eucharistique. Jésus-Christ, déclare le concile, la veille de sa passion, institua prêtres ses apôtres et leurs suc-

cesseurs, afin qu'ils célébrassent jusqu'à la fin du monde le sacrifice même (de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin) qu'il venait d'offrir; et il leur en donna l'ordre par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi.* Et le concile ajoute immédiatement que Jésus, en ordonnant à ses apôtres et à leurs successeurs d'offrir ce sacrifice, *s'est donné lui-même pour être immolé par leur ministère sous des signes visibles.* Or, c'est là ce que signifient les paroles de la consécration dans le divin sacrifice. Jésus-Christ ne dit pas seulement à la cène : « ceci est mon corps, ceci est mon sang »; mais il ajoute, selon saint Luc, ceci est mon corps *qui est livré pour vous*; ceci est mon sang *qui est répandu.* Le texte grec de saint Paul dit de même au présent : ceci est mon corps *qui est rompu pour vous.* Expressions qui, dans leur sens propre et naturel, ne peuvent s'entendre que d'un sacrifice actuel, où la victime EST immolée, et immolée par la séparation mystérieuse du corps et du sang, telle que la signifient les paroles de la double consécration. Comment l'immolation s'opère-t-elle dans la consécration? Le concile de Trente apporte ici encore une lumière nécessaire. Il distingue, sess. XIII, c. III, deux causes de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie; l'une qui change le pain en son corps, et le vin en son sang, par deux actes différents : c'est la vertu même des paroles de la consécration, *vis verborum*; l'autre par laquelle l'âme de Jésus-Christ et son sang sont unis à son corps, et son âme et son corps sont unis à son sang : c'est l'union naturelle et la concomitance, *connexio naturalis et concomitantia*, par laquelle ces parties sont réunies en un tout vivant. *Le corps de Jésus-Christ*, dit le concile, *est sous l'espèce du pain en vertu des paroles de la consécration, et son sang sous l'espèce du vin...* Toute la substance du pain est changée en la substance du corps de *Jésus-Christ, et toute la substance du vin en la substance de son sang.* Et il ajoute : *Le corps de Jésus-Christ est aussi sous l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme sous l'une et sous l'autre*, non pas à la vérité en vertu des paroles de la consécration, mais *en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle ces parties en Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est ressuscité des morts, et qui ne doit plus mourir, sont unies entre elles. Il en est de même de la divinité, à cause de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme de Notre-Seigneur.*

Si l'on veut pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher des chapitres concernant le sacrifice ce chapitre concernant le mode de la présence réelle. Ce n'est pas sans dessein que l'Église a exprimé, dans les termes qu'on a lus, sa foi en la présence réelle. C'est parce que, selon le mode de présence réelle institué par le Christ, la messe est *avant tout* un sacrifice; la divine victime y est contenue, mais encore et surtout immolée, *continetur et immolatur*, dit le concile. Et ce n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère; car ce langage suppose quelque chose de plus. C'est le corps même de Jésus-Christ et son corps seul qui, en vertu des paroles de la consécration se trouve sous l'espèce du pain; c'est le sang même de Jésus-Christ et son sang seul qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d'une manière si vive et si efficace l'immolation sanglante de la croix.

Ainsi, par la seule étude attentive de la révélation interprétée par le concile de Trente, nous aboutissons à la solution admise aujourd'hui par un grand nombre de théologiens. Nous avons seulement précisé un point, c'est que l'immolation mystique — que tous admettent au moins à titre de condition — concerne non seulement les espèces sacramentelles (immolation purement figurative), mais encore le corps même et le sang du Sauveur, sacramentellement séparés en vertu des paroles de la consécration, et par là, tout à fait aptes à signifier, représenter, commémorer d'une façon non sanglante la séparation sanglante et effective qui fut produite au sacrifice du Calvaire.

3. *L'immolation mystique du Christ n'est pas seulement la condition de l'oblation faite à l'autel; comme l'oblation, elle appartient à l'essence même du sacrifice.* — Les partisans du sacrifice-oblation ne considèrent l'immolation mystique que comme la *condition* de l'oblation faite à l'autel soit par le Christ lui-même, soit par l'Église au nom du Christ. Que faut-il en penser?

Avant d'aborder la discussion de ce point, une remarque est nécessaire. Les partisans du sacrifice-oblation appellent souvent l'immolation mystique une immolation « figurative ». On observera que ce terme est assez équivoque. S'agit-il d'une simple figure d'immolation, figure toute extérieure, consistant dans la simple séparation des espèces sacramentelles, ainsi que l'entendaient Le Courrayer, et plus tard, Plowden et ses amis? Est-ce l'immolation mystique au sens où, d'après les déclarations mêmes du concile de Trente, il semble qu'on doive l'entendre? Remarquons que l'immolation mystique, séparation sacramentelle *vi verborum* du corps et du sang, peut très bien s'accommoder à la thèse du sacrifice-oblation. Par conséquent il reste à souligner ici l'insuffisance du terme *immolation figurative*, employé par les défenseurs contemporains du sacrifice-oblation.

a) Pour atteindre plus directement le fond même du débat, observons que le point de départ de M. Lepin ressemble à celui de Plowden. « C'est sur la croix que le sacrifice (de Jésus-Christ), au témoignage de l'Écriture, s'est particulièrement réalisé. Or, (Jésus) s'est offert lui-même personnellement et directement. En quoi a consisté son sacrifice? Les théologiens qui identifient simplement sacrifice à immolation trouvent tout naturel d'affirmer que le sacrifice de la croix consiste formellement et uniquement dans la mise à mort du Christ ou l'effusion violente de son sang. Mais... le Christ souverain prêtre ne s'est pas mis à mort lui-même : *son immolation est l'œuvre des soldats et des Juifs*, et, de leur part, loin d'être un acte de religion, c'est un horrible sacrilège. Il est donc impossible que le sacrifice de la croix consiste simplement et directement dans l'acte qui immole le Sauveur. Pierre le Vénérable et Robert Pulleyn l'ont placé dans le don spontané que le Sauveur a fait de sa vie par obéissance à son Père. Saint Thomas fait pareillement valoir « l'obéissance inspirée par la charité », avec laquelle le Sauveur a enduré sa passion et sa mort. C'est l'idée qui s'est imposée très généralement aux théologiens. Or, elle semble bien revenir à placer le sacrifice de la croix dans l'oblation et la donation, pleine d'amour, du Sauveur souffrant et mourant. » *L'idée du sacrifice*, p. 740-741. De ce point de départ, M. Lepin conclut que l'oblation et la donation du Christ sont un acte qui s'étend à toutes les actions de sa vie terrestre et que, par conséquent, le sacrifice du Christ a commencé dès le premier instant de son existence et se continue dans sa vie glorieuse et immortelle.

Or, de telles assertions ne seraient-elles pas en désaccord avec l'enseignement de la tradition et de la théologie? Jésus-Christ, en effet, n'a pas seulement permis qu'on l'attachât à la croix; il *s'est immolé lui-même*, comme une victime sans tache, pour le salut des hommes, par la séparation *volontaire* de son corps et de son âme, lorsque le Verbe, qui dirigeait toutes

ses actions, l'a voulu, *quando Verbum voluit*, ainsi que l'affirme saint Augustin, *In Joannem*, tract. XLVII, n. 11 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1739. C'est là le commentaire obvie de Joan., x, 18 : *Je donne ma vie pour mes brebis; personne ne me la ravit. C'est de moi-même que je la quitte. J'ai le pouvoir de la quitter, j'ai le pouvoir de la reprendre :* paroles que la tradition a entendues non seulement de l'offrande, mais encore de l'immolation que Jésus-Christ a faite de lui-même sur la croix. Cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CCXXX. Pour qu'existe le sacrifice de la croix, il a donc fallu que Jésus-Christ devienne, par un acte positif de sa volonté, cause efficiente indirecte de sa propre mort.

Quand donc on assure que l'oblation, la donation du Christ a duré depuis le premier instant de son existence et que « notre souverain prêtre, tous les jours de sa vie mortelle, a été, à raison de son expiation continuelle, en acte permanent d'oblation et de sacrifice », on confond la disposition *habituelle* de l'âme sainte de Jésus-Christ par rapport à notre rédemption, et l'*acte libre et volontaire*, d'ailleurs conforme à cette disposition habituelle, que Dieu exigea *en fait* de cette âme sainte pour notre rédemption.

En fait, disons-nous. Car une deuxième remarque s'impose. Tous les théologiens admettent avec saint Thomas que la passion et la mort de Jésus-Christ considérées dans leur élément physique, purement afflictif et pour ainsi dire matériel, ne présentent à Dieu aucune valeur méritoire : *Passio, in quantum hujusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori et hoc modo est meritoria. Sum. theol.*, IIIa q. XLVIII, a. 1, ad 1um. C'est bien dans l'acte de volonté par lequel Jésus a voulu subir la passion et la mort et les a de fait subies que réside toute la valeur méritoire du sacrifice rédempteur. Et nous savons que l'acte de volonté du Christ porta explicitement sur la passion et la mort. — Mais, cette vérité une fois accordée, il faut maintenir l'aspect essentiel que toute la tradition accorde à la passion et à la mort dans le sacrifice rédempteur.

Il est très vrai que la volonté libre du Christ aurait suffi pour rendre infiniment méritoire n'importe quelle action du Sauveur. Mais les affirmations scripturaires nous obligent à reconnaître qu'*en fait* Jésus a *dû* nous racheter non seulement par une vie d'abnégation et de vertu, mais spécialement et obligatoirement *dans* et *par* les souffrances de la passion sanglante et la mort sur la croix : *patiendo et moriendo*, dit le schéma du canon 6 du c. IV, *De doctrina catholica*, préparé au concile du Vatican. L'expiation pénale n'a aucune valeur sans la réparation morale : c'est entendu; mais la réparation morale n'a pu s'exercer en fait, historiquement, que dans et par l'expiation pénale et telle expiation pénale qu'il a plu à Dieu de déterminer.

Il faut donc conclure que la passion et la mort de Jésus, non en tant qu'œuvre sacrilège de ses bourreaux, mais en tant qu'œuvre expiatoire acceptée, recherchée et surtout indirectement causée par la libre volonté de Jésus, a constitué le sacrifice rédempteur : l'oblation et la donation incluses dans cet acte étant l'élément formel, l'immolation sanglante, incluse dans les souffrances et la mort en croix, étant l'élément matériel du sacrifice; les deux éléments réunis constituant essentiellement le sacrifice lui-même.

b) L'analogie nous fait immédiatement entrevoir la même dualité d'éléments essentiels, constitutifs du sacrifice de la messe.

D'une part, l'enseignement catholique tient que Jésus-Christ, comme prêtre principal, s'offre lui-même à l'autel, comme il s'est offert jadis au Calvaire.

Mais, avec le plus grand nombre des théologiens, nous avons établi, voir col. 1249 sq., qu'il n'est pas suffisant d'affirmer que le Christ est prêtre principal à l'autel « parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui ». La logique veut que le Christ soit prêtre principal parce qu'au moment de la consécration, quoique par le ministère du prêtre, il offre encore actuellement le sacrifice de la messe — chaque sacrifice de la messe — renouvelant à cet effet les sentiments de soumission et d'obéissance qui l'animaient jadis au Calvaire.

Les sentiments qui animent ainsi Jésus à l'autel sont ceux-là même qui l'animaient au Calvaire et manifestaient à Dieu sa volonté de souffrir et de mourir pour expier. L'immolation voulue par le Christ et présentée à Dieu sera donc toujours, en fin de compte, l'immolation sanglante du Calvaire; mais, parce que cette immolation est passée et ne saurait être réitérée, les sentiments qui animent présentement l'âme de Jésus à l'autel ne sauraient constituer un sacrifice, au sens strict du mot, qu'à la condition d'être derechef manifestés d'une manière sensible par l'immolation nouvelle, mystique, mais représentative de l'immolation passée. Simple condition du sacrifice eucharistique, cette immolation? Non, certes, puisqu'elle seule donne à l'oblation du Christ son caractère sacrificiel. Qu'on définisse, en effet, le sacrifice par l'oblation ou par l'immolation, peu importe. L'immolation mystique, manifestée extérieurement par la double consécration, est l'élément rituel nécessaire au sacrifice : elle se réfère directement à la chose offerte, et ainsi, si nous retenons l'analogie du sacrifice sanglant de la croix, nous la devons concevoir comme l'élément matériel, mais essentiel, auquel s'ajoutent, pour constituer intégralement le sacrifice eucharistique, du côté du Christ et par le ministère du prêtre visible, l'oblation réitérée des sentiments qu'inspiraient au Sauveur ses souffrances et sa mort, et, du côté de l'Église, l'oblation faite par le même prêtre visible des sentiments qui animent présentement le corps mystique de Jésus s'unissant au sacrifice de son Chef et se conformant, autant qu'il est possible, à ses dispositions.

L'argument devient plus pressant, si l'on considère que l'oblation de Jésus à l'autel n'est pas seulement un *état* continué, mais un *acte spécial*, réitéré à chaque messe. Or, cette oblation actuelle faite par le Christ caché et invisible n'aurait pas la signification sacrificielle propre à la messe — sacrifice relatif, représentatif de l'immolation sanglante de la croix — s'il ne s'y adjoignait, d'institution divine, un symbole sensible, marquant extérieurement l'identité des sentiments actuels du Christ et des sentiments qu'il manifesta jadis au Calvaire. D'institution divine, cette réalité symbolique est la consécration, laquelle, par une admirable disposition, réalise d'une part la présence réelle de Jésus à l'autel avec les sentiments dont son âme sainte est animée et, d'autre part, produit, par la séparation sacramentelle du corps et du sang, l'immolation mystérieuse qui signifie, d'une façon non seulement sensible, ainsi que le requiert la nature du sacrifice, mais actuelle, ainsi que l'exige l'oblation présentement renouvelée par le Christ à l'autel, l'objet même de ces sentiments. Et ici, redisons-le, par suite de son caractère essentiellement relatif, l'immolation mystique, fût-elle cent fois, mille fois, des millions de fois réitérée, ne saurait nuire à l'unité du sacrifice du Christ que, par sa relativité même à l'immolation sanglante de la croix, elle affirme et consacre. Nous avons trouvé cette formule excellente proposée par des théologiens de valeur tels que Gihr, Atzberger, Pesch, Lépicier, etc.

IV. COMMENT L'IMMOLATION MYSTIQUE SYMBOLISE LES SENTIMENTS QUI ANIMENT A L'AUTEL L'AME SAINTE DE JÉSUS PAR RAPPORT AU SACRIFICE EUCHARISTIQUE. — C'est, sous une forme mieux adaptée aux conclusions précédentes, la question de la préférence à accorder à l'une des trois opinions catholiques qu'il reste encore à examiner, savoir : celle de Vasquez, celle de Lessius-Gonet-Billuart, celle de Pasqualigo-Bossuet-Billot. Dans la discussion de ces opinions, nos traités et manuels font ordinairement abstraction de l'élément formel du sacrifice, savoir des sentiments de l'âme sainte de Jésus : c'est qu'ils sous-entendent toujours ce point de vue, résolu pour eux lors de la question du prêtre principal, offrant à l'autel le sacrifice eucharistique. Ils se contentent d'examiner l'élément matériel du sacrifice, et de rechercher comment l'immolation mystique produite par la double consécration donne à l'acte opéré sur l'autel le caractère de véritable sacrifice.

1° Vasquez, avec sa théorie du sacrifice purement relatif, pense que l'immolation mystique, c'est-à-dire la séparation sacramentelle du corps et du sang, est uniquement une représentation sensible de la séparation réelle qui s'est produite jadis sur la croix entre le corps et le sang du Sauveur. En même temps que sur l'autel est réalisée cette séparation mystique, représentative de la mort du Christ, Notre-Seigneur, par cette représentation même, rend hommage au droit de vie et de mort que Dieu a sur tous les hommes, et imprime ainsi à la séparation mystérieuse du corps et du sang le caractère de vrai sacrifice. Disp. CCXXII, c. VII, VIII, IX. Cf. col. 1149 sq.

La théorie du sacrifice relatif est exacte à condition de n'être pas exclusive. La messe est plus qu'une représentation ou qu'un sacrifice purement relatif. Sans doute, elle possède une relation essentielle au sacrifice de la croix, dont elle est inséparable. Mais nous pensons avoir suffisamment démontré que l'immolation mystique à la messe n'est pas purement représentative. Elle *est* tout d'abord, et ensuite elle est *représentative* de l'immolation sanglante, précisément parce qu'elle est en elle-même. De Lugo, *De eucharistia*, disp. XIX, n. 54, n'a pas de peine à montrer que Vasquez se trompe lorsqu'il invoque en faveur de son système l'autorité des Pères. Tous les Pères, sans doute, affirment que le sacrifice de l'autel est commémoratif de celui de la croix; mais cela, personne ne le nie. Aucun d'eux cependant n'affirme que la messe est un sacrifice, précisément et uniquement parce qu'elle est représentative de l'immolation sanglante du Calvaire. L'explication vasquézienne pèche donc par défaut, et, pour corriger ce défaut, il ne suffit pas d'affirmer que la présence réelle du corps et du sang du Christ suffit à donner à cette représentation un caractère sacrificiel. Sans discuter la valeur de cette assertion au nom du concept même du sacrifice, il suffira d'invoquer ici l'autorité du concile de Trente, lequel déclare, à deux reprises, que la messe comporte une immolation nouvelle du Christ : *Novum instituit Pascha se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum.* Sess. XXII, c. I, Denz.-Bannw., n. 938; et : *In hoc divino sacrificio... idem ille Christus continetur et incruente immolatur. Ibid.*, c. II, n. 940.

Quelque effort qu'ils aient accompli en faveur de la thèse vasquézienne, les partisans contemporains de ce système ne sont pas parvenus à combler la lacune signalée avec tant de force par De Lugo. Vasquez admet l'immolation mystique; mais, en réalité, son explication ne tient compte que de la représentation sensible qu'elle comporte.

2° La réalité de l'immolation mystique, affirmée par le concile de Trente, au sens où nous l'avons exposée, est à coup sûr sauvegardée par la théorie thomiste de l'immolation virtuelle (Lessius-Gonet-Billuart-Hugon). Mais si la thèse de Vasquez pèche par défaut, ne peut-on pas dire de la thèse de l'immolation virtuelle qu'elle pèche par excès? Le glaive qui devrait séparer le corps du sang si la chose était possible, semble bien n'être qu'une belle métaphore.

En effet, on ne saurait admettre que l'action consécratoire tende de sa nature à séparer réellement le corps du sang. D'abord il faudrait pour cela que, *par elle-même*, cette action exclue le sang du corps sous les espèces du pain, et le corps du sang sous les espèces du vin. Or, la loi de la concomitance démontre la fausseté d'une telle assertion. Ensuite, et c'est là un argument péremptoire, l'action consécratoire n'atteint pas le Christ lui-même, mais seulement la matière consacrée. Cela posé, nous nous trouvons en face de deux hypothèses : ou bien le sang du Christ est présupposé réellement uni à son corps avant la consécration; ou bien il est présupposé réellement séparé. S'il est déjà réellement séparé, il ne sera pas séparé par la vertu des paroles consécratoires; s'il est réellement uni, la consécration qui, par son action propre, n'atteint pas et ne saurait atteindre le Christ lui-même, ne pourra en aucune façon, par sa même action, opérer, dans cette humanité, une division des parties unies entre elles. Il faut donc, semble-t-il, laisser de côté une explication qui présente la messe comme un effort tendant vainement à l'occision du Christ; et les paroles de la consécration ne doivent pas, en toute propriété des termes, être comparées à un glaive qui, par lui-même, porterait la mort en divisant le corps et le sang. Cf. Ch. Héris, O. P., *Le Mystère du Christ*, Paris, 1928, p. 353. — Les objections résolues par le P. Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 312-314, n'atteignent pas le fond de la difficulté. Cf. *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 477-479.

3° L'explication de Salmeron, précisée par Pasqualigo et reprise par Bossuet, le cardinal Billot et nombre de théologiens contemporains, s'efforce de tenir un juste milieu. D'une part, elle affirme la réalité de l'immolation non sanglante à l'autel, essentiellement représentative de l'immolation sanglante de la croix, mais possédant son existence propre dans le corps et le sang séparés sacramentellement; d'autre part, la séparation qu'elle proclame entre le corps et le sang est une séparation mystérieuse et d'ordre surnaturel, et qui, par conséquent, ne tend nullement de sa nature propre à la séparation physique et naturelle du corps et du sang. La métaphore du glaive est ici reçue dans le seul sens qu'on lui peut accorder, puisqu'il ne s'agit que d'une séparation *mystique*. Et c'est là, semble-t-il, la seule interprétation possible des paroles de l'institution du sacrifice. Par ces paroles, en effet, le Sauveur déclare à ses apôtres : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous*, Luc., XXII, 19; *ceci est mon sang qui est répandu pour vous.* Matth., XXVI, 28. Or, dire que le corps du Christ est donné pour nous dans l'eucharistie, que son sang y est répandu pour nous, ne signifie pas autre chose, en réalité, que l'oblation faite à Dieu pour nous du corps et du sang sacramentellement séparés. Il s'agit ici, en effet, d'une chose offerte rendue sensible uniquement par les paroles prononcées à la consécration et par les espèces sacramentelles qui la recouvrent. Par la consécration, le Christ — qui est cette chose offerte — devient présent sur l'autel, le corps sacramentellement séparé du sang sous l'espèce du pain, le sang sacramentellement séparé du corps sous l'espèce du vin; en tant que rendus extérieurement sensibles par les paroles et par le sacrement, ni le sang n'existe sous l'espèce du pain, ni le corps n'existe sous l'espèce du vin. De cette séparation sacramentelle résulte pour le Christ lui-même un revêtement de mort et de

souffrance qui, sans l'atteindre dans son humanité désormais glorieuse et impassible, présente cependant à Dieu cette humanité sous les marques extérieures de la passion qu'elle endura au Calvaire. Et c'est dans cette présentation que consiste l'immolation non sanglante, représentative de l'immolation sanglante, ainsi que l'affirme le concile de Trente.

Cette immolation mystique suffit pour que l'oblation faite à la messe par le Christ de son corps et de son sang soit un véritable sacrifice. Ce revêtement de mort, en effet, non moins que la destruction réelle d'une victime, est apte à réaliser la signification symbolique propre au sacrifice : « En vertu des paroles du prêtre, le corps et le sang sont sensiblement représentés comme séparés : devant son Église, Jésus apparaît dans un état de mort. Et cela suffit pour rappeler et représenter à Dieu pour nous la valeur infinie de la croix, avec les adorations actuelles de Jésus; cela suffit pour signifier et représenter devant Dieu les hommages et les expiations de l'Église dont Jésus est le chef religieux et la victime; cela suffit donc pour constituer un très réel sacrifice. » J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris, 1923, p. 238.

V. LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE ET LE SACRIFICE CÉLESTE. — Nous pourrions nous dispenser d'aborder ici ce problème subsidiaire qui n'intéresse qu'indirectement la question de l'essence du sacrifice eucharistique. Mais on a tellement insisté en ces derniers temps sur l'étroite connexion qui existe entre le sacrifice du ciel et le sacrifice de l'autel, qu'il paraît utile de rappeler au moins quelques principes.

1° *Il semble peu conforme à la vérité d'affirmer dans le ciel un sacrifice proprement dit de Notre-Seigneur glorifié.* — Voir sur ce point JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1339-1342. Cf. Stentrup, *De Verbo incarnato. Soteriologia*, t. II, Inspruck, 1889, sect. III, th. LXXXI-LXXXIII. Il semble bien d'ailleurs que l'état de compréhenseur ne comporte pas l'exercice extérieur et sensible du sacerdoce : *Sacrificium dicit vel innuit umbras et figuras, quæ in patria visionis et lucis perfectæ non concipiuntur.* Hugon, *Tractatus*, t. III, p. 484.

2° *Quoi qu'il en soit, il ne faut pas considérer comme essentiellement liés à l'essence du sacrifice eucharistique les actes par lesquels Jésus consomme son sacrifice dans le ciel.* — La sainte Écriture, en effet, et tout l'enseignement de la Tradition, résumé dans le concile de Trente, font dépendre la messe du Calvaire, et rapportent essentiellement le sacrifice de l'autel au sacrifice de la croix. Mais si l'Écriture, notamment l'Épître aux Hébreux, est explicite sur la consommation céleste du sacrifice sanglant offert *sur la croix*, elle est muette sur les relations du « sacrifice céleste » et de la messe. Voir pourtant ci-dessus, col. 847. Muette pareillement la tradition des Pères; muet, l'enseignement officiel de l'Église.

3° *Toutefois, le rapprochement du sacrifice céleste et du sacrifice eucharistique est utile au triple point de vue dogmatique, apologétique, mystique.* — 1. Le dogme de la *présence réelle*, base de toute explication du sacrifice, tire un grand profit de ce rapprochement. Car le sacrifice céleste nous montre Jésus-Christ glorieux, sans cesse interpellant pour nous près de Dieu. Hebr., VII, 25. Or, c'est le même Jésus-Christ qu'appellent sous les espèces sacramentelles les paroles consécratoires. La théologie du sacrifice eucharistique trouve dans les assertions de l'Épître aux Hébreux — laquelle nous montre le Christ désormais impassible, incorruptible et glorieux, après l'unique sacrifice sanglant qu'il lui a été donné d'offrir de lui-même, IV, 14; VII, 28; IX, 11-12; 24-28; cf. Rom., VI, 9 — un point d'appui solide pour affirmer l'immolation non sanglante de la messe. La médiation toute-puissante du Christ-prêtre dans le ciel est une analogie pressante pour établir le dogme de l'*efficacité propitiatoire* du sacrifice terrestre. Cf. I Joan., II, 1, 2.

2. Ce dernier point dogmatique prend un aspect *apologétique* chez les controversistes des XVIe et XVIIe siècles. Il s'agit pour eux d'expliquer contre les protestants la valeur propitiatoire de la messe. Nous en avons fait la remarque pour Bossuet, voir col. 1162. M. Lepin le note expressément pour certains apologistes de la Contre-Réforme, Ruard Tapper, Lindanus, François Sonnius, Jean Gropper, Jacques Gilbert de Nogueras, Claude de Sainctes, et, plus tard, Jean Hessels, Jean de Via, Estius et, parallèlement à Bossuet, Denys Amelote. L'argument revient à ceci : « Puisqu'il est certain que le Sauveur est pontife dans le ciel, et qu'il y exerce son ministère, il faut de toute nécessité qu'il y offre un sacrifice... Mais, si le Fils de Dieu offre la victime de son sang pour nous dans le ciel, et s'il l'offre en intercédant pour notre salut, il ne déroge donc pas à son sacrifice de la croix, en s'offrant depuis sa mort, mais il en représente le prix à son Père pour ceux qui s'approchent de lui par son entremise. Pourquoi donc lui-mesme, demeurant tous les jours avec son Église jusqu'à la fin des siècles, et rendant son corps et son sang présens sous les signes du pain et du vin, ne pourra-t-il pas, par lui-mesme comme pontife et par les prestres comme ses ministres, estre offert à Dieu pour nous renouveller la mémoire de sa passion et pour nous en communiquer les mérites?... » Amelote, *Abrégé de théologie*, Paris, 1675, l. VI, c. XL.

3. Le rapprochement du sacrifice céleste et de la messe est utile également à la piété et surtout à la piété sacerdotale : car il nous fait comprendre la nécessité, pour le corps mystique du Christ, de demeurer uni à son chef sur terre, afin d'être participant à sa gloire dans le ciel; et le prêtre, chargé par devoir d'état de réaliser, de maintenir, d'accroître cette union des membres à leur chef, y trouve indiquées les exigences surnaturelles de sa sublime vocation. A la consommation céleste du sacrifice de Jésus, les élus, déjà en possession de la gloire, sont intimement unis. Car Jésus, dans cette consommation de son sacrifice, introduit son corps mystique déjà racheté et sauvé par lui, et maintenant glorifié. Solidaires de Jésus, les membres de ce corps mystique ressusciteront en Lui et par Lui; ils sont déjà glorifiés en Lui et par Lui. C'est en Jésus et par Jésus que se fera l'incorporation totale en Dieu de l'humanité rachetée, sauvée, glorifiée, et la victoire complète de Dieu sur le péché. Or, dans l'offrande du sacrifice eucharistique, le corps mystique, encore sur la terre, doit être uni à son chef. La contemplation du sacrifice céleste nous montre dès lors cette union se poursuivant dans le ciel par l'union des élus au prêtre souverain, consommant son sacrifice dans la vie éternelle. Cette vérité profonde nous fait comprendre que nos actes, unis à ceux de Jésus, à l'autel, ont un prolongement nécessaire dans le sacrifice céleste de notre prêtre souverain. Nos prières, nos satisfactions, nos mérites sont donc offerts à Dieu, par le Médiateur suprême, dans ce sacrifice céleste, et par Lui présentés à la fois comme les effets du sacrifice sanglant du Calvaire et les parties intégrantes de l'hostie offerte à l'autel eucharistique. Bien plus, l'union du Christ glorifié aux saints vivant dans la gloire et participant activement à son sacrifice céleste exige que nos prières, nos mérites, nos satisfactions soient présentés à Dieu en union avec les prières et les adorations des élus. C'est ce qu'exprime la liturgie par ces paroles du canon, sur lesquelles les vieilles explications de la messe attiraient l'attention : *Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum...*

VI. SYNTHÈSE ET CONCLUSION. — 1° *Le sacrifice en général : sacrifice proprement dit et sacrifice improprement dit.* — Avant tout, et pour éviter des confutions rappelons, que le terme « sacrifice » se prend en deux acceptions différentes, acception stricte et acception large. Il faut distinguer le sacrifice proprement dit et le sacrifice improprement dit.

1. *Sacrifice proprement dit.* — C'est l'acte principal du culte public, par lequel la société reconnaît et proclame le souverain domaine de Dieu. Cet acte public et solennel est *toujours symbolique* de l'hommage souverain à rendre à Dieu, hommage d'adoration primordialement et avant toute hypothèse de péché; mais aussi hommage d'expiation et de réparation, dans l'hypothèse de la chute. Écartons ici comme superflues les discussions théologiques sur la nécessité ou non nécessité d'une destruction de la victime en cas de sacrifice propitiatoire et expiatoire. Nous affirmons simplement que la « chose » offerte à Dieu doit toujours, sinon en elle-même ou par sa destruction, tout au moins dans la manière dont elle est offerte, symboliser la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu. Ainsi, le sacrifice de Jésus-Christ à la croix, qui fut par excellence l'acte solennel du culte public rendu au nom de l'humanité pécheresse, symbolise, lui aussi, la dépendance et l'hommage rendu par cette humanité à Dieu. Tout sacrifice, acte du culte public, est donc *un acte symbolique.*

L'acte symbolique qui constitue le sacrifice est ordinairement un *acte rituel*, parce qu'il est réglé par la loi liturgique. Néanmoins, il faut, contrairement à l'affirmation du P. de la Taille, faire une exception pour le sacrifice par excellence offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur le Calvaire. Ici, en effet, l'acte symbolique est constitué par l'oblation même des souffrances et de la mort endurées par le Sauveur; la cause directe de ces souffrances et de cette mort, l'action déicide des bourreaux, ne saurait à aucun titre rentrer dans la catégorie des rites sacrés. Sacrifice d'un genre si particulier qu'il doit rester unique dans les annales de l'humanité, le sacrifice de la croix est symbolique, mais non rituel.

Le symbolisme même de l'acte sacrificiel n'a de valeur morale qu'autant que le sacrifice extérieur répond aux sentiments intimes de ceux qui l'offrent. Ces sentiments intimes : adoration, donation de soi-même, réparation, expiation, etc... forment le sacrifice que saint Augustin appelle sacrifice invisible, dont le sacrifice extérieur est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré. *De civitate Dei*, l. X, c. v, *P. L.*, t. XLI, col. 282; que saint Thomas appelle le sacrifice intérieur ou spirituel, signifié par l'extérieur, IIa-IIæ, q. LXXXV, a. 2. Aussi bien, le culte extérieur n'a de valeur religieuse qu'en tant qu'il est la manifestation du culte intérieur. Donc, le sacrifice, pour être agréable à Dieu, doit exprimer avec sincérité et vérité les sentiments du sacrifice intérieur. Aussi saint Augustin affirme-t-il que dans ces sentiments intérieurs se trouve le *vrai* sacrifice. Et ce sont ces « vrais » sacrifices qui nous permettent de nous unir au prêtre souverain qui s'offrit lui-même en sacrifice sur la croix. *Ibid.*, c. v, vi, col. 283-284. Le sacrifice de Caïn, contredisant ses sentiments intérieurs, ne pouvait être agréable à Dieu. Cf. l. XV, c. vii, col. 433; Lépicier, *De sacrosancto sacrificio eucharistico*, p. 41.

2. *Sacrifice improprement dit.* — Quelle que soit l'excellence morale et la nécessité du sacrifice intérieur, il faut bien se garder de le considérer comme le sacrifice proprement dit. Le sacrifice proprement dit est l'acte principal du culte *public*, acte par lequel la *société* reconnaît et proclame le souverain domaine de Dieu. Il ne peut être offert à Dieu que par un délégué sacré de la société, le *prêtre*. Or, tous ces éléments manquent au sacrifice intérieur qui, par conséquent, n'est appelé *sacrifice que par analogie.*

L'analogie qui existe entre le sacrifice intérieur — lequel n'est qu'un sacrifice improprement dit — et l'acte public du sacrifice proprement dit, ne doit pas nous faire oublier que la primauté appartient au sacrifice intérieur, lequel seul par lui-même présente une valeur morale, et qui, à ce titre, apparaît comme l'*analogum princeps*, l'acte extérieur du culte public ne pouvant être, sous ce rapport, qu'un analogue secondaire et dépendant.

Il faut, de plus, observer que la notion de sacrifice improprement dit s'applique non seulement au sacrifice intérieur qui marque les sentiments par lesquels l'âme se soumet et se voue à Dieu, mais aussi aux actes extérieurs commandés par ces sentiments, lorsque ces actes n'ont pas le caractère officiel, social et sacré, qui sont la caractéristique du sacrifice proprement dit. C'est en ce sens large que nous avons entendu saint Augustin définir le sacrifice : *Omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo.* Et c'est de cette définition large que part saint Thomas pour démontrer que « la passion du Christ a opéré par mode de sacrifice ». IIIa, q. XLVIII, a. 3.

Qu'il soit constitué par une volonté intérieure de soumission, d'abandon, de dépendance, qu'il comporte un acte extérieur manifestant ces sentiments, le « sacrifice », qui n'est pas l'acte cultuel offert par le prêtre au nom de la société pour attester le domaine souverain de Dieu, n'est encore, au sens théologique du mot, qu'un sacrifice improprement dit, bien qu'en ces sentiments religieux réside l'élément qui apporte au sacrifice proprement dit sa valeur morale.

2° *Le sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.* — Ces principes admis par tous rendent extrêmement facile l'application qu'il convient d'en faire au sacrifice rédempteur offert par Jésus-Christ.

1. Il est exact de dire que le Christ s'est offert en « sacrifice » dès le premier instant de l'incarnation. Dès cet instant, il dit à Dieu : *Me voici, je viens pour faire, ô Dieu, votre volonté*, Hebr., x, 9. Ce sacrifice, il l'a offert dans une disposition habituelle de sa volonté qui ne s'est jamais démentie au cours de toute sa vie terrestre : toutes ses actions ont été inspirées par cette volonté. Saint Thomas développe magnifiquement cette pensée dans la *Somme*, IIIa, q. XXXIV, a. 2, 3; q. XLVI, a. 2, 3, 4; il la résume en trois formules qui se superposent en se complétant, q. XLVIII, a. 1, ad 1um, ad 2um, ad 3um. Aussi n'est-il pas surprenant de rencontrer, au concile de Trente, des Pères qui la mettent en relief : la vie tout entière du Christ *inaugure* le sacrifice rédempteur qui ne trouve cependant sa *consommation* qu'au Calvaire, toutes les actions du Sauveur étant *ordonnées* vers cette consommation. Voir les textes dans Lepin, *op. cit.*, p. 306-307. Après le concile de Trente, un des théologiens les plus affirmatifs sur ce point est Gaspard Casal. Il déclare que le Sauveur nous a mérité le salut dès le premier instant de sa conception, qu'il a continué à le mériter pendant toute sa vie, dans sa prière, ses enseignements, ses jeûnes, ses autres bonnes œuvres et toutes les adversités par lui supportées. Et il se demande si tout cela fut « par mode de sacrifice » : « Je ne vois, répond-il, aucune raison de le nier; je vois de multiples raisons de l'affirmer : notre souverain prêtre principal, tous les jours et tout le temps de sa vie de chair mortelle, c'est-à-dire passible, a exercé son office d'oblation et n'a jamais cessé de l'exercer. » *De sacrificio missæ*, Venise, 1563, l. I, c. XIX.

On le remarquera toutefois : il n'est pas question de sacrifice proprement dit. Sous la plume de ces auteurs, comme sous celle de saint Thomas, la trame tout entière de la vie du Christ est un sacrifice vrai,

au sens où saint Augustin l'entendait ; mais non pas encore l'acte cultuel et social qui constitue le sacrifice au sens strict du mot.

Et c'est encore en ce sens large qu'il faut sans aucun doute entendre les assertions relevées chez les théologiens de l'École française aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. Quelques textes nous en convaincront. En réalité, toute la vie du Christ fut un sacrifice, selon le cardinal de Bérulle, *Vie de Jésus*, c. XIX, parce que l'oblation qu'en a faite le Sauveur « est, à la fois, offrande continue de l'immolation future et offrande incessante d'une immolation actuelle, *qui prépare et commence à réaliser déjà celle qui se consommera au Calvaire* ». Lepin, *op. cit.*, p. 465. De même, le P. de Condren : « Pour ce qui est du sacrifice de la Nouvelle Loi, qui est le sacrifice de Jésus-Christ, il faut savoir que toute sa vie, depuis le premier moment de l'incarnation jusque dans l'éternité, est le sacrifice véritable figuré par ceux de la loi ancienne et par tous les autres. » *L'idée du sacerdoce*, II[e] part., p. 80. Mais l'on sait que, pour Condren, si la *consécration* du sacrifice unique de Jésus-Christ commence à l'incarnation, l'*immolation* n'en a été faite qu'à la croix. L'oblation que le Christ a faite de lui-même dès l'incarnation est un sacrifice, parce que, dès l'origine, le Christ s'est offert « pour être immolé ». Cette direction imposée à toute la vie du Sauveur vers sa passion et sa mort en croix est marquée plus explicitement encore par M. Ollier : « Notre-Seigneur, venant au monde, s'est une fois offert à Dieu son Père en qualité d'hostie dans le sein de la très sainte Vierge, comme sur un autel, *pour être un jour immolé et consommé* à la gloire de sa divine majesté... » *Explication des cérémonies*, l. VI, c. II. Les mêmes assertions se retrouvent chez Thomassin, Bossuet et nombre d'autres auteurs de cette époque. Toute la vie de Jésus-Christ fut un sacrifice, parce qu'elle était la préparation de l'immolation de la croix, et que les dispositions habituelles que Jésus y fit paraître devaient donner au sacrifice consommé au Calvaire son mérite et sa valeur rédemptrice. Cf. M. de la Taille, dans *Gregorianum*, mars 1928.

2. Mais de là à affirmer que seules ces dispositions intérieures forment l'essence du sacrifice rédempteur, il y a un abîme. Le sacrifice proprement dit, offert sur la croix, exige de plus l'immolation sanglante, telle que l'a prévue et imposée Dieu le Père, et telle que l'a voulue librement le Verbe incarné. Sans doute, les dispositions intérieures du Christ pouvaient suffire, à cause de la dignité de sa personne, pour expier nos crimes, si son Père l'eût ainsi réglé; mais, de plus, Dieu a voulu qu'il offrît ce sacrifice visible. Ce n'est pas seulement à la volonté de mourir, mais encore à la mort effective du Sauveur qu'il a attaché la rédemption des hommes : ainsi la mort de Jésus-Christ et l'oblation de cette mort précieuse qui en était inséparable, étaient aussi essentielles dans l'ordre de la Providence, que les dispositions intérieures qui les animaient. La mort du Sauveur n'est donc pas à l'instar d'un simple rite extérieur, et pour ainsi dire étranger à l'essence du sacrifice de la croix: c'est le sacrifice même, l'action particulière que Dieu exigeait pour réparer l'outrage fait à sa gloire, expier nos crimes, rendre à sa souveraine majesté l'honneur que le pécheur avait prétendu lui ravir : et c'est là ce qu'avec la théologie catholique on doit appeler le sacrifice strictement dit de la rédemption.

3° *Le sacrifice de la cène.* — 1. *La cène est le même sacrifice que la messe, dont elle fut la première célébration.* — Cette vérité se trouve équivalemment enseignée par le concile de Trente : *Jésus donc... à la dernière cène.., se déclarant constitué pour l'éternité prêtre selon l'ordre de Melchisédech, offrit à Dieu son Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. Aux apôtres qu'il constituait alors les prêtres du Nouveau Testament, et à tous leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna l'ordre d'offrir ce corps et ce sang sous les symboles des mêmes éléments, par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi »*. Dans ce texte, le concile distingue ce que fit le Christ à la dernière cène et ce qu'il commanda à ses apôtres de faire. Ce qu'il fit, c'est l'offrande à Dieu son Père, de son corps et de son sang sous les espèces du pain et du vin. Ce qu'il commanda à ses apôtres, en les constituant prêtres du nouveau Testament, et à tous leurs successeurs dans le sacerdoce, c'est de renouveler la même oblation du corps et du sang sous les mêmes symboles. En d'autres termes la messe est la même oblation du corps et du sang de Jésus-Christ et renouvelle la cène qui fut son prototype.

2. *L'oblation de la cène n'est pas une partie du sacrifice sanglant de la Croix : bien qu'intimement liés, la cène et le Calvaire sont deux sacrifices distincts.* — Nous avons déjà rappelé cette vérité à propos de la thèse du P. de la Taille, voir col. 1245. Les termes du concile de Trente ne laissent place à aucun doute : *Jésus donc... — quoique devant s'offrir à Dieu le Père une seule fois sur l'autel de la croix... — parce que cependant son sacerdoce ne devait pas s'éteindre par sa mort, afin de laisser à l'Église son épouse un sacrifice visible*, etc... Si le concile avait reconnu dans l'oblation de la cène une partie constitutive et initiale du sacrifice de la croix, il aurait parlé ainsi : « Jésus..., *parce que* devant s'offrir sur l'autel de la croix, etc. » Cette terminologie montre combien est fondée l'opinion quasi unanime des théologiens postérieurs au concile, opinion qui tient l'oblation de la cène comme distincte de celle du Calvaire, et n'en constituant pas une partie essentielle ou intégrale. M. Lepin, qui a exposé longuement le sentiment des théologiens sur ce point, rappelle, *op. cit.*, p. 692, qu'ils présentent la cène « comme une oblation proprement sacrificielle, et s'efforcent d'en déterminer le rapport avec la croix. Plusieurs ont songé à une oblation actuelle, portant sur une immolation également actuelle du Sauveur, c'est-à-dire à un commencement réel de la passion : et c'est en cela que la cène leur a paru être un vrai sacrifice. Quelques-uns ont vu cette oblation et cette immolation réalisées dès avant la cène, au cours de la vie terrestre du Sauveur, et même depuis son origine. La plupart se sont arrêtés à l'idée d'une oblation réelle présente, se rapportant à une simple représentation anticipée de l'immolation future. Or, même parmi ces derniers, nous n'en avons trouvé aucun pour qui l'oblation faite à la cène ait été proprement l'oblation du sacrifice de la croix, c'est-à-dire un acte si essentiellement constitutif du grand sacrifice rédempteur, que, sans lui, l'immolation du Calvaire aurait manqué de ce qui en fait un sacrifice réel et proprement dit. »

Toutefois, la cène et le Calvaire sont intimement liés. La mort sur la croix, sans doute, n'avait pas besoin de la cène pour être un sacrifice complet et véritable; mais la cène dépend essentiellement de la croix, comme le symbole et la représentation dépendent de la chose à représenter et à symboliser.

3. *Comme la messe, dont elle est le prototype, la cène est un sacrifice essentiellement relatif au sacrifice sanglant du Calvaire.* — Sans doute, le sacrifice de la cène représente la mort du Christ comme future, encore que cette mort soit imminente; et à la messe, c'est une mort passée que commémore le sacrifice. Mais cette différence est tout extrinsèque et accidentelle. En soi, en effet, la cène représente, tout comme la messe, la mort du Christ; que cette mort, par rapport à la première, soit future, par rapport à la seconde, soit passée, c'est une différence en dehors de la signifi-

cation du rite sacrificiel, et que suffit à justifier l'époque même de la mort du Sauveur, *revera solum oritur ex conditione seu statu rei significatæ*, dit fort exactement Suarez, disp. LXXVI, sect. I; cf. Stentrup, *op. cit.*, th. LXXXVIII.

Sans doute encore, la cène, étant offerte par le Christ avant sa mort, était un acte par lequel le Christ pouvait encore mériter; à la messe, le Christ glorieux n'est plus en état de mériter, et son sacrifice n'est qu'un instrument d'application des mérites passés. Mais cette différence encore est tout accidentelle et provient de l'état du principal offrant, avant et après sa mort. Considérée en soi, la cène était, comme la messe l'est aujourd'hui, un moyen d'application des mérites du Christ; le mérite de la passion et de la mort du Sauveur était alors simplement commencé, tandis qu'aujourd'hui il est consommé. Mais, encore une fois, ces différences sont extrinsèques à la cène, comme à la messe. Cf. Stentrup, *loc. cit.*

Il reste donc qu'en soi, cène et messe sont des sacrifices identiques, n'ayant leur signification et leur valeur que par le rapport nécessaire et intime qu'ils présentent avec le sacrifice sanglant du Calvaire, que toutes deux représentent et symbolisent, la cène, comme futur, la messe, comme passé. La cène eut sa raison particulière et toute spéciale d'exister, parce qu'elle inaugurait le sacrifice de l'eucharistie, que le Christ entendait laisser à son Église. Mais, par rapport au Calvaire, tout comme la messe, la cène est un sacrifice relatif, parce que, comme la messe, elle a pour effet l'application du sacrifice rédempteur. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 697.

4° *Le sacrifice de la messe.* — 1. *Ses éléments constitutifs.* — Le sacrifice de la messe reproduit celui de la cène, avec cette différence accidentelle qu'il est représentatif et commémoratif de l'immolation sanglante *déjà passée.* Est-il besoin de le redire? Le sacrifice de la messe n'est pas purement représentatif : il est, et il est relatif au sacrifice de la croix. Le corps et le sang du Sauveur y sont mystiquement séparés, comme ils le furent réellement au Calvaire. Et Jésus-Christ s'y offre dans son immolation mystique, comme il s'est offert dans l'immolation sanglante. L'essence du sacrifice eucharistique comporte donc deux éléments, l'un formel, l'oblation du corps et du sang du Sauveur, l'autre matériel, l'immolation mystique de ce même corps et de ce même sang. Jésus est offert par là même qu'il est immolé, et l'acte d'immolation est aussi l'acte d'oblation. C'est dans l'acte de la consécration et dans cet acte seul que se trouve l'immolation et l'oblation sacrificielles.

2. *L'offrant principal.* — L'oblation du Christ dans l'eucharistie est faite tout d'abord par Jésus-Christ lui-même, prêtre principal. On a déjà indiqué que l'opinion de Scot, à laquelle s'est rallié de nos jours le P. de la Taille, ne jouissait pas des faveurs de l'ensemble des théologiens. On pense l'avoir démontré : le Christ est le prêtre principal, non seulement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, mais encore parce qu'il s'offre aujourd'hui, à la messe, d'une manière personnelle et actuelle : « De même, répéterons-nous après les Salmanticenses, que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Église, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, il les veut, les offre à Dieu et par conséquent en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat, d'une oblation formelle, actuelle et élicite. » *De eucharistia*, disp. XIII, dub. III, n. 50. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 484.

3. *Le prêtre visible, ministre du Christ.* — Toutefois, il demeure vrai que le prêtre principal, Jésus-Christ, en raison de son état glorieux dans le ciel, ne peut, par lui-même, offrir visiblement le sacrifice eucharistique. Il lui faut user du ministère des prêtres. Il s'agit des prêtres *validement* ordonnés. Le prêtre validement ordonné et célébrant dans les conditions de la licéité, est à la fois le ministre de Jésus-Christ et le représentant de l'Église. Comme ministre de Jésus-Christ, il agit en vertu d'un pouvoir subordonné et instrumental, qui, par la consécration du pain et du vin, atteint la substance même du sacrifice : ce pouvoir, il le tient de son caractère sacerdotal et aucune cause humaine ne peut l'empêcher de s'en servir validement. Même séparé de l'Église, ce prêtre garde malgré tout le pouvoir d'offrir, *in persona Christi*, un sacrifice véritable. Comme représentant de l'Église, le prêtre n'atteint pas la substance du sacrifice, mais la part nécessairement accidentelle qu'y prend le corps mystique de Jésus-Christ uni à son chef. « Et tel est le lien qui le rattache au Christ et à tout le corps mystique que, fût-il seul et privé de toute assistance, fût-il même tellement seul avec sa misère qu'il manquât de toute dévotion et de toute piété personnelle, le sacrifice qu'il offre est bien celui de l'Église entière. » Gasque, *L'eucharistie et le corps mystique*, Paris, 1925, p. 71.

Il va de soi que tout prêtre qui, d'une manière coupable, s'est séparé du corps mystique de Jésus-Christ, ne saurait représenter l'Église dans l'oblation du sacrifice. Cf. Suarez, disp. LXXVII, sect. II, n. 6; S. Thomas, IIIa, q. LXXXII, a. 6; a. 7, ad 3um.

4. *Participation de l'Église au sacrifice eucharistique.* — On a dit tout à l'heure que le sacrifice eucharistique était avant tout l'oblation faite par Jésus-Christ; mais, puisque cette oblation est faite par le Christ en tant que chef de son corps mystique, il faut de toute nécessité que le corps mystique, c'est-à-dire l'Église y participe. Rien de plus fréquemment affirmé soit par la tradition, soit par les théologiens.

Et cette idée est excellemment résumée par le cardinal Billot : « Ainsi donc, écrit-il, de même que l'Église, dans la messe, offre elle-même son sacrifice; de même, et toujours en union avec son chef, elle y est offerte elle-même comme victime. Bien plus, l'Église entend que, par l'offrande du corps et du sang du Sauveur, la propre offrande qu'elle fait de soi-même devienne de plus en plus parfaite. *Nous vous en prions*, dit-elle (secrète du lundi de Pentecôte), *sanctifiez ces dons et, en agréant l'offrande de cette hostie spirituelle, achevez de faire de nous des hosties dignes de vous éternellement.* Et voilà la raison pour laquelle dans le sacrement de l'eucharistie, le Christ est immolé sous les symboles mêmes qui sont la figure du corps mystique acheté par lui au prix de son sang... Voilà pourquoi le prêtre prie Dieu d'avoir son offrande pour agréable, de daigner jeter sur elle un regard propice et favorable, comme il a daigné jadis considérer les offrandes d'Abel, d'Abraham, de Melchisédech; de commander à son ange de le porter jusqu'au sublime autel du ciel... Toutes ces expressions demeurent inexplicables en dehors des principes qu'on vient de rappeler : comment en effet, comprendre que les hommes puissent demander à Dieu d'avoir pour agréable l'offrande de la croix? Au contraire, de telles expressions paraissent empreintes de la plus vive piété, si l'on considère que, dans le sacrifice de la messe, le Christ n'est plus seul à offrir et à s'offrir, mais que, dans cette offrande du sacrifice, l'Église tout entière, et comme prêtre offrant et comme victime offerte, est unie à son divin chef. » *De sacramentis*, t. I, p. 598-599.

Ces vérités sont, avons-nous dit, traditionnelles et se retrouvent sous la plume de tous les théologiens. Il ne faut toutefois rien exagérer et ne pas, pour autant, conférer le sacerdoce au sens strict à tous les baptisés.

Le rôle « sacerdotal » des simples fidèles n'a qu'une analogie assez lointaine avec les fonctions proprement sacerdotales du ministre du Christ. Les théologiens n'ont pas manqué d'étudier la portée de ce rôle des simples fidèles dans l'oblation du sacrifice eucharistique. Suarez convient que l'explication du concours des fidèles est délicate. Disp. LXXVII, sect. III. « Les fidèles, disent aussi les Salmanticenses, n'offrent le sacrifice que par le prêtre, et par conséquent médiatement; leur oblation n'est appelée ainsi qu'en fonction de l'oblation proprement sacerdotale. Et encore, dans le concours des fidèles au sacrifice eucharistique, il convient de distinguer trois degrés. Le premier est très général et appartient à tous les fidèles : sa note caractéristique est qu'aucun des fidèles qui y participe n'intervient par un acte particulier : c'est le prêtre seul qui agit pour tous. Un deuxième degré du concours des fidèles est plus spécial : il existe lorsque le fidèle pose un acte quelconque qui incite le prêtre à offrir le sacrifice, par exemple en le priant de célébrer la messe ou en lui procurant, à cette intention, un honoraire. Le troisième degré est encore plus spécial et existe quand les fidèles concourent plus immédiatement à la célébration du sacrifice, par exemple, en y assistant, en répondant à la messe et en assistant le célébrant. Plus les fidèles participent à la célébration de la messe, selon les degrés qu'on vient d'indiquer, et plus aussi ils participent aux fruits du sacrifice. » Disp. XIII, dub. III, § 2, n. 52. Cf. Gasque, *op. cit.*, p. 89 sq.; Ch. Grimaud, « *Ma* » *Messe*, Paris, 1927, c. III, p. 42 sq.

Telle est la doctrine par tous admise : sur cette doctrine fondamentale se greffent deux questions subsidiaires, que l'on ne peut ici que signaler. D'abord, pour participer à l'oblation sacrificielle, les fidèles peuvent-ils se contenter de s'unir intérieurement au prêtre, ou bien est-il nécessaire qu'ils expriment extérieurement leur intention? Suarez nie que le sentiment intérieur suffise. Disp. LXXVII, sect. III, n. 2. Bellarmin, *De sacrificio missæ*, l. II (*De eucharistia*, l. VI), c. IV; Vasquez, disp. CCXXVI, c. II, n. 10, paraissent concéder qu'une volonté habituelle non actuellement exprimée suffit : la divergence n'est qu'une question de mots. Voir Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 54. — Ensuite la valeur *accidentelle* de la messe peut-elle être accrue du fait d'une plus grande dévotion du prêtre célébrant et des fidèles participants? En ce qui concerne la dévotion du célébrant, la réponse est affirmative et s'appuie sur l'autorité de saint Thomas, IIIª, q. LXXXII, a. 6. En ce qui concerne la dévotion des fidèles, la réponse affirmative, proposée par Suarez, disp. LXXIX, sect. XI, concl. 3, Bellarmin, *loc. cit.*, c. IV, et appuyée sur l'autorité de saint Thomas, q. LXXXIII, a. 4, est présentée comme plus probable contre la solution négative des deux Soto. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 55. Nous avons entendu Bossuet prendre nettement parti pour la solution affirmative, col. 1163.

5° *Conclusions.* — 1. *Définition du sacrifice eucharistique.* — De tous les éléments de cette analyse, il résulte que le sacrifice de la messe doit être avant tout et essentiellement en fonction de l'oblation qu'y fait le Christ. L'oblation de l'Église, considérée comme corps mystique du Christ, sera suffisamment indiquée si l'on affirme que l'oblation eucharistique est l'oblation du chef de l'Église, comme tel. Enfin, l'oblation appelant nécessairement l'immolation, on doit faire expressément mention de l'immolation mystique du Sauveur à l'autel. Un dernier élément de la définition sera emprunté au dernier point de cette étude, l'efficacité du sacrifice eucharistique, ce sacrifice étant institué, non pour nous mériter le salut, comme le sacrifice sanglant du Calvaire, mais pour nous appliquer les mérites de ce sacrifice sanglant. En conséquence nous proposerions volontiers la définition suivante : *Le sacrifice de la messe est l'acte par lequel Jésus-Christ, chef de l'Église, prêtre principal, par le ministère du prêtre visible, s'offre mystiquement sur l'autel dans la séparation sacramentelle de son corps et de son sang sous les espèces eucharistiques, renouvelant ainsi d'une façon non sanglante l'oblation sanglante du Calvaire, pour nous en appliquer les mérites.*

2. *L'unité du sacrifice de Jésus-Christ.* — L'unité du sacrifice de Jésus-Christ est une vérité admise par tous les théologiens.

Comment faut-il entendre cette unité de sacrifice de Jésus-Christ? Les théologiens, sont loin d'être d'accord sur ce point. Et, pour mieux discriminer leurs opinions, il convient avant tout de marquer les deux points extrêmes auxquels la vérité catholique ne saurait se rallier, mais qui indiquent les tendances opposées des divers systèmes.

Tout d'abord l'orthodoxie catholique ne saurait concevoir le sacrifice sanglant de la croix et le sacrifice non sanglant de la cène ou de la messe comme deux sacrifices disparates, différents, ou même simplement distincts entre eux d'une manière adéquate. L'enseignement du concile de Trente s'y oppose formellement. *Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit...* Sess. XXII, c. II. A la messe, c'est donc le même prêtre, la même victime qu'au Calvaire. De ce seul chef, il est impossible que les sacrifice du Calvaire et celui de l'eucharistie soient des sacrifices totalement et adéquatement distincts.

A l'opposé on pourrait imaginer une identité parfaite et absolue entre le sacrifice eucharistique et le sacrifice sanglant de la croix. En ce qui concerne la messe aucun théologien n'a soutenu l'identité des deux sacrifices : une telle assertion serait évidemment contraire au concile de Trente qui, au texte ci-dessus rapporté, ajoute cette restriction : *Sola offerendi ratione diversa*, restriction dont le sens est précisé par les premières lignes du chapitre : *Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit.*

Ces théories extrêmes auxquelles aucun auteur catholique n'a jamais souscrit indiquent cependant les tendances vers lesquelles se dirigent les différentes opinions.

a) *L'unité du sacrifice d'après l'opinion du sacrifice-oblation.* — Identité du prêtre et de la victime : ces deux éléments sont hors de controverse. *Identité de l'action sacrificielle exercée par Jésus-Christ*, sur la croix, à l'autel et même au ciel; telle est la caractéristique du système. Cette action sacrificielle consiste dans l'*oblation* qu'a faite Jésus, qu'il fait encore de sa passion et de sa mort. L'unité du sacrifice, nonobstant les différences accidentelles, consiste donc dans l'unité de l'oblation.

Nous trouvons cette idée d'*oblation continue* chez les principaux représentants de l'École théologique française, et notamment, la chose va de soi, chez Pierre Nicole. Voir col. 1209. Mais, personne encore, dans cette école, ne se prononce nettement en faveur de l'unité numérique du sacrifice du Chrt.

Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, a, le premier, proposé ce système : « Quoique l'oblation de cette obéissance puisse être regardée sous différents rapports, soit à divers temps, au passé, au présent, au futur; soit à divers lieux, au ciel, à la terre et à une multitude d'autels; soit à divers ministres qu'il s'associe pour la faire avec lui sous les espèces du pain et du vin : cette diversité de ministres, de lieux, de temps, d'espèces n'empêche pas l'identité physique,

l'unité numérique de cet acte d'oblation. Il subsiste toujours le même en son fonds, que cette diversité ne touche pas, lui étant tout à fait extrinsèque... Ni la multitude, ni la diversité de ses rapports (au passé, au présent, à l'avenir, à différentes perfections, à différents bienfaits, à différentes récompenses) n'empêche l'unité, l'identité de son essence, parce qu'ils ne lui apportent aucun changement intrinsèque. » *Instruction pastorale sur l'eucharistie* dans *Œuvres*, Paris, 1842, t. I, édit. Migne, col. 1242. Et quelques pages auparavant cet auteur affirme l'*identité substantielle* du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix, ne leur reconnaissant qu'une *pluralité accidentelle*, col. 1237. Voir col. 1221.

C'est aussi sur l'unité d'oblation dans le sacrifice de Jésus-Christ qu'insiste Mgr Mac-Donald, en affirmant que « la messe, aux yeux de l'Église qui l'offre, n'est pas un nouveau sacrifice, un sacrifice autre que celui du Calvaire, mais c'est l'offrande renouvelée du même sacrifice une fois offert sur la croix. » *The sacrifice of the Mass*, p. 80. Et le P. de la Taille, en affirmant que, dans la messe, « toute la nouveauté se tient du côté de l'Église », suppose — et il l'enseigne explicitement — que l'oblation du Christ demeure virtuellement la même. Virtuellement, disons-nous, parce que l'oblation que le prêtre visible fait du sacrifice du Christ au nom de l'Église tire toute son efficacité de celle du Christ, laquelle du chef passe dans les membres. S'il fallait admettre, déclare le P. de la Taille, une nouvelle oblation personnelle du Christ à chaque messe, on ruinerait l'unité du sacrifice du Sauveur. El. XXIII; cf. el. V.

La thèse de M. Lepin, bien que dirigée dans le même sens, est beaucoup plus souple et tient compte davantage des données concrètes du problème. Elle tient compte surtout de la nécessité d'une oblation du Christ pour ainsi dire réitérée à chaque messe, et à l'unité générale d'oblation, fondement du système, le distingué théologien ajoute des modalités particulières qui diversifient l'oblation du Christ selon les circonstances et les conditions du sacrifice. Sans doute « le sacrifice consiste essentiellement dans l'oblation, et le sacrifice du Christ, dans l'oblation que le Christ fait directement de lui-même. Mais cette oblation du Christ revêt divers modes, suivant les circonstances et les conditions dans lesquelles elle s'opère. A la croix, le Christ s'offre réellement immolé ; à la cène, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation future; à la messe, il s'offre sous les signes représentatifs de l'immolation passée... Ainsi l'unité d'oblation constitue ce fond commun qu'il faut certainement admettre dans ce qu'on appelle : sacrifice de la cène, sacrifice de la croix, sacrifice de la messe... Sous cette unité foncière d'oblation, se laissent aisément reconnaître les divers « modes d'oblation », dont parle le concile de Trente... » (*Communication personnelle.*)

Toutes ces explications sont unanimes à affirmer l'identité substantielle du sacrifice eucharistique et du sacrifice de la croix. D'après cette conception, il semblerait donc qu'entre l'un et l'autre, il n'y ait qu'une différence accidentelle ou extrinsèque. Seul Mgr de Pressy et, de nos jours G. Pell et Mgr Mac Donald sont allés jusqu'à cette conclusion explicite. Le P. de la Taille, avec son opinion de la messe, sacrifice propre de l'Église, accepte volontiers une certaine dualité, même substantielle, entre la cène et la croix, d'une part, et la messe, d'autre part. M. Lepin ne tire aucune conclusion en ce sens, et met simplement ses lecteurs en garde contre « l'inconvénient grave qu'il y aurait à supposer plusieurs sacrifices, et même une multitude de sacrifices du Christ, se comptant séparément et pouvant s'additionner. »

b) *L'unité du sacrifice d'après la thèse du sacrifice-immolation.* — Le cardinal Billot, par une réaction un peu vive contre la thèse du P. de la Taille, établit que, *la messe étant substantiellement le même sacrifice que la cène*, il faut tenir que « l'oblation sacramentelle tant de la cène que de la messe, se distingue adéquatement de l'oblation de la croix », et que « la nature de l'immolation à la messe et à la cène est proprement distinctive de ces sacrifices et totalement différente de l'immolation de la croix. Il faut donc conclure, ajoute l'auteur, que le sacrifice de la messe n'est pas le même sacrifice que celui de la croix, mais que ce sont *deux sacrifices différents, et par le nombre et par l'espèce.* Puisque le sacrifice consiste dans l'offrande, les divers modes d'offrandes diversifient les sacrifices. » *De sacramentis*, Rome, 1924, t. I, p. 604. — L'unité du sacrifice du Christ subsiste néanmoins, malgré cette dualité. Mais c'est une « unité d'ordre », unité en son genre très étroite, puisqu'elle est fondée sur la nature même du sacrifice eucharistique, lequel suppose essentiellement le sacrifice de la croix; sur l'immolation mystique elle-même qui n'est telle que parce qu'elle est la représentation sacramentelle de l'immolation sanglante; en un mot, sur la relation étroite qui unit la messe au Calvaire en l'y reportant tout entière.

Gihr distingue entre « sacrifice » et « acte sacrificateur » : « Pour juger de l'unité spécifique et numérique ou de la différence du sacrifice, il faut considérer la victime, le prêtre et l'acte sacrificateur. Le *sacrifice* de la croix et celui de la messe sont *identiques :* c'est le même sacrifice (*idem specie et numero sacrificium*) parce que des deux côtés, c'est une seule et même victime, le même sacrificateur. Au contraire, dans le sacrifice sanglant et non sanglant, l'acte *sacrificateur* (effusion du sang, réelle ou mystique) *est différent numériquement et spécifiquement.* C'est ainsi que la plupart des théologiens comprennent, et à juste titre, ces paroles du concile de Trente, que « la manière d'offrir est seule différente », *sola offerendi ratio diversa.* De même, les sacrifices offerts tous les jours sur l'autel, à raison de l'acte sacrificateur répété, diffèrent numériquement non seulement de la cène et du sacrifice de la croix, mais encore les uns des autres. Tous ces sacrifices sont identiques, seulement à raison de la victime et du prêtre sacrificateur. » *Le saint sacrifice de la messe*, tr. fr., t. I, p. 134, note.

Tout en admettant substantiellement la même thèse, M. Van Noort combine les terminologies de Billot et de Gihr : « Il est manifeste, écrit-il, que le sacrifice de la messe diffère du sacrifice de la croix; tout comme une messe diffère d'une autre messe. En outre, il semble bien qu'on doive affirmer une différence *spécifique* entre le sacrifice sanglant et le sacrifice non sanglant. La forme confère le caractère spécifique; or, la forme du sacrifice est l'immolation ou la destruction de la victime. Donc, puisque l'immolation réelle et l'immolation mystique diffèrent spécifiquement, il faut que le sacrifice de la messe — en raisonnant philosophiquement — soit différent spécifiquement du sacrifice de la croix. Je dis : en raisonnant philosophiquement. En l'espèce, en effet, la dignité et la valeur du sacrifice dépendent de la victime et de l'offrant principal beaucoup plus que du mode d'immolation. Rien n'empêche donc d'affirmer que le sacrifice de l'autel et le sacrifice de la croix sont substantiellement semblables : et c'est là ce qu'entendent reconnaître les prédicateurs et catéchistes, lorsqu'ils déclarent... simplement qu'à la messe et sur la croix le même sacrifice est offert. » *De sacramentis*, t. I, n. 478.

La même réponse se retrouve chez le P. Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 916, s'appuyant sur Suarez, disp. LXXVI, sect. I, n. 4-6.

Le P. Hugon apporte plus de nuances dans l'exposé de sa solution. Il commence par rappeler, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 463, que « la messe n'est pas un sacrifice indépendamment du sacrifice de la croix » : même prêtre, même victime, même effet, puisque la messe ne fait qu'appliquer la valeur du sacrifice accompli à la croix. Puis, p. 478, il pose le problème précis de la distinction numérique et spécifique des sacrifices. « La cène et la messe, déclare-t-il, se distinguent d'une façon simplement numérique : c'est non seulement la même chose offerte, mais encore le même mode d'oblation, qui est la transsusbstantiation. Mais la messe et le sacrifice de la croix, et dans leur rite, et dans la façon dont ils sont offerts, diffèrent *en quelque manière* d'espèce, bien qu'à proprement parler, ils ne présentent pas entre eux de différence spécifique. » Et l'auteur fait appel à l'autorité de Gonet, disp. XI, a. 2, n. 67. « En un autre sens cependant, ajoute le P. Hugon, la messe, la cène et le sacrifice de la croix sont dits numériquement distincts, puisqu'ils comportent des actions sacrificielles différentes. Il y a autant de messes numériquement distinctes qu'il y a de célébrations ou d'actions distinctes. » On le remarquera, Van Noort avait appelé l'immolation forme du sacrifice; plus exactement, et d'une manière plus conforme aux conclusions de cet article, Hugon trouve dans l'immolation l'aspect matériel du sacrifice.

Par ces citations que l'on pourrait multiplier, cf. Pègues, *op. cit.*, p. 417, et qui toutes en des sens différents se montrent hésitantes sur la réponse précise à donner, on saisit quelle difficulté les théologiens éprouvent à résoudre le problème. C'est qu'en posant la question de l'unité ou de la dualité spécifique du sacrifice de la croix et du sacrifice eucharistique, on pose un problème en des termes qui le rendent insoluble. Tous les théologiens sentent bien d'où vient la difficulté de la solution : c'est que la messe, sans la croix, ne serait pas un sacrifice; c'est que la messe est essentiellement relative à la croix; c'est qu'il est par conséquent impossible de comparer, quant à l'espèce, deux sacrifices dont l'un est essentiellement dépendant de l'autre, et qui tire toute sa valeur et sa signification de celui dont il dépend.

Il semble donc impossible de résoudre la question de l'unité du sacrifice du Christ autrement que par la formule dogmatique, vague à dessein : *In missa... idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit... Una eademque hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio... sola offerendi ratione diversa.*

VI. Efficacité. — Ce dernier sujet, complément de ce qui précède sur la nature du sacrifice de la messe, a reçu des théologiens postérieurs au concile de Trente, de longs développements. Les controverses portant sur des points assez secondaires, la partie positive de ce chapitre théologique se trouve fort réduite. L'ordre logique semble exiger qu'on traite tout d'abord de l'efficacité du sacrifice eucharistique, considérée en soi, puis des bénéficiaires de cette efficacité.

I. Efficacité du sacrifice eucharistique considérée en soi. — Trois subdivisions sont ici nécessaires : 1° Efficacité par rapport à Dieu (sacrifice latreutique et eucharistique), et par rapport à l'homme (sacrifice propitiatoire et impétratoire); 2° Efficacité limitée ou illimitée; 3° Mode d'action *ex opere operato.*

1° *Efficacité par rapport à Dieu et par rapport à l'homme.* — 1. *Par rapport à Dieu.* — Encore qu'ils ne conçoivent pas comme nous la portée du culte latreutique et eucharistique, les protestants ont surtout méconnu la valeur propitiatoire de la messe. Néanmoins, les théologiens rappellent en quelques mots que la messe est un sacrifice *latreutique et eucharistique.* Ils montrent ensuite que la messe conserve ce double caractère, qui en fait l'acte par excellence du culte proprement divin, *même lorsqu'elle est offerte en l'honneur des saints.*

a) *Sacrifice latreutique,* la messe rend à Dieu le culte d'adoration qui lui est exclusivement dû. « Par le fait que Notre-Seigneur est victime à l'autel pour les hommes devant son Père, il affirme de la façon la plus expressive les droits et le domaine souverain de Dieu sur toutes choses : voilà le sacrifice de latrie. » Hugon, *op. cit.*, p. 327. Les théologiens se contentent généralement d'affirmer ce caractère, comme une vérité de foi, admise sans discussion. Cf. Conc. de Trente, sess. XXII, can. 3.

b) *Sacrifice eucharistique.* — « Dans le sacrifice de l'autel, Jésus-Christ est animé des mêmes sentiments de reconnaissance qui l'embrasaient durant sa vie et sa passion, à la sainte cène, sur le Calvaire. Le don qu'il présente à son Père en échange de tous les bienfaits accordés au genre humain est, comme sur la croix, son corps très noble, son sang très précieux. La sainte messe est donc un sacrifice d'action de grâces excellent et infiniment agréable à Dieu; il contre-balance complètement tous les bienfaits divins dont le ciel et la terre sont remplis. Jésus-Christ lui-même offre le sacrifice eucharistique pour remercier pour nous et suppléer aux imperfections de notre reconnaissance. Mais nous l'offrons aussi avec lui dans ce même but : car ce sacrifice est notre propriété. » Gihr, *op. cit.*, § 19; tr. fr., t. I, p. 161-162. Cette vérité est également de foi. Cf. Conc. de Trente, *loc. cit.*

c) *Uniquement, comme tel, offert à Dieu.* — Cf. Conc. de Trente, sess. XXII, c. III, can. 5; voir col. 1137. Précisément parce que la messe est, par rapport à Dieu, sacrifice latreutique et eucharistique, « il suit que ce sacrifice peut légitimement être offert en l'honneur des saints, c'est-à-dire pour rendre grâces à Dieu au sujet de leurs victoires. »

2. *Efficacité par rapport aux hommes.* — *a*) *Question préalable de terminologie.* — Certains auteurs, notamment le cardinal Billot, font observer que le concile de Trente, sess. XXII, c. II et can. 3, a défini l'efficacité *propitiatoire* de la messe, sans parler de son efficacité *impétratoire.* Non qu'il puisse y avoir difficulté sur la chose elle-même, tous admettant que la messe possède par elle-même la valeur de prière; mais, dans l'état actuel de l'humanité, l'impétration suppose la propitiation. Billot, *op. cit.*, p. 637-638, note. — Beaucoup de théologiens suivent la terminologie plus facile et plus claire de De Lugo, disp. XIX, sect. IX, n. 140-143, et acceptent, en parlant de l'efficacité de la messe, de distinguer la valeur *impétratoire* et la valeur *propitiatoire.* — D'après les uns, la propitiation ainsi distinguée de l'impétration, concerne plus particulièrement l'apaisement à donner à Dieu à cause de nos péchés, en vue d'en obtenir la rémission quant à la coulpe et quant à la peine; et l'impétration concerne plus spécialement les autres bienfaits dans l'ordre spirituel et temporel, en vue du salut. Bellarmin, l. VI, c. III; Van Noort, *op. cit.*, n. 487-488. Mais selon d'autres, qui suivent ici le sentiment de De Lugo, le pardon des fautes et la rémission des peines peuvent être obtenus à la messe, et par mode de propitiation, et par mode d'impétration, la propitiation étant d'abord nécessaire pour apaiser la colère divine, l'impétration inclinant ensuite Dieu à nous accorder les moyens de faire pénitence et à nous pardonner. De Lugo, *loc. cit.*, n. 158; Franzelin, *De sacrificio*, th. XIII; Ch. Pesch., *op. cit.*, n. 927. Voir le développement de cette position dans Gihr, *op. cit.*, § 20 et 21.

Ce n'est pas tout. Certains théologiens, tout en rapportant ces nouvelles distinctions à l'efficacité

propitiatoire, distinguent la valeur *proprement propitiatoire* de la valeur *expiatoire* et de la valeur *satisfactoire*. « Le sacrifice est appelé propitiatoire, parce qu'il apaise la colère divine, incline Dieu à nous redonner son amitié et à nous remettre la peine due à nos fautes. De là trois aspects : en tant qu'il nous rend favorable Dieu offensé, le sacrifice est spécialement *propitiatoire*; en tant qu'il obtient la grâce pour effacer la coulpe, laver la souillure de l'âme, il est *expiatoire;* en tant qu'il est le paiement de nos dettes à la justice infinie, il est *satisfactoire*. La propitiation est considérée avant la rémission du péché, parce qu'elle rend propice celui qui aurait le droit de punir; l'expiation vise surtout l'ablution intérieure de l'âme; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution de la dette. » Hugon, *op. cit.*, p. 328. D'autres auteurs distinguent dans un sens légèrement différent, l'aspect propitiatoire de l'aspect expiatoire : le sacrifice est *propitiatoire* en tant qu'il nous obtient les grâces nécessaires à la rémission des péchés mortels; il est *expiatoire*, en ce qui concerne les péchés véniels. Cf. Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 572; Noldin, *De sacramentis*, n. 172 c. — Plus communément on identifie *propitiatoire* et *expiatoire*. Cf. Gihr, *loc. cit.* En tant que la valeur propitiatoire ou expiatoire se distingue de la valeur satisfactoire, il faut retenir que le sacrifice de la messe est dit propitiatoire parce qu'il possède la vertu d'apaiser Dieu quant au péché lui-même; il est dit satisfactoire, parce qu'il possède la vertu de remettre, tant aux vivants qu'aux défunts, la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. Le concile de Trente distingue les *peines* des *satisfactions*, sess. XXII, c. II, précisément parce que les peines du Purgatoire sont à proprement parler non des satisfactions, mais des *satispassions*.

b) *Efficacité impétratoire*. — *a*. *Doctrine*. — L'efficacité impétratoire de la messe (en supposant Dieu apaisé), est présentée par l'ensemble des théologiens comme une vérité de foi, résumant l'enseignement de l'Écriture, I Tim., II, 1, 2, des Pères (voir surtout S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXIII, n. 8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116). Mais le principal argument d'autorité est l'enseignement de l'Église se manifestant dans les liturgies, qui toutes, à la messe, prescrivent des prières pour les diverses nécessités, même d'ordre temporel.

Parmi les raisons théologiques, celle qu'avait formulée Bellarmin, cf. *supra*, a été unanimement accueillie : *Si eucharisticum sacrificium vim habet Deum placandi ac illum nobis adhuc inimicis propitium reddendi, quidni poterit et illum movere ut nobis amicis ac sibi perfecte reconciliatis uberrima gratiarum dona, imo et externa ac temporalia beneficia, quatenus hæc animæ saluti prodesse possint, tribuat?* Lépicier, *op. cit.*, q. III, a, 4, n. 4.

Mais, de plus, la messe est comme une prière en action de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La messe « est une prière en action, une œuvre suppliante, et par là elle possède au suprême degré les qualités nécessaires pour toucher le cœur de Dieu et le déterminer à nous ouvrir le trésor de ses grâces. Sur l'autel, Jésus-Christ, le grand-prêtre, s'immole et plaide pour nous en représentant à son Père sa mort douloureuse et ses mérites, afin de le gagner en notre faveur. » Gihr, *op. cit.*, § 21.

Ajoutons, conformément aux principes rappelés ci-dessus, voir col. 1284, que le Christ n'est pas le seul offrant à l'autel. Le prêtre, son ministre, offre et prie au nom de l'Église qu'il représente. Donc, à la prière du Christ se joint également la prière de toute l'Église. A cette prière officielle s'adjoint encore la prière personnelle du prêtre et celle des fidèles unis au prêtre. A ces titres divers, la messe possède une véritable valeur impétratoire. Développements dans S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, IIe partie, c. XIV; S. Alphonse, *La Messa, considerazione V*a.

En bref, le sacrifice de la messe vérifie éminemment la parole expressive de saint Augustin : *Christus orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster. Enarr., in ps.* LXXXV, n. 1; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1081.

b. Difficulté. — Le suffrage des saints sollicité à la messe ne fait pas difficulté. Il se présente sous un double aspect. En premier lieu, la liturgie y fait appel, afin de rendre, par leur intercession, notre offrande plus agréable à Dieu. La messe, en effet, est le sacrifice du Christ *uni à son corps mystique tout entier*. Voir col. 1284. Nous demandons à la messe le ministère des anges, nous y implorons le suffrage des saints, afin que Dieu ait pour agréable non l'oblation faite par Jésus-Christ principal offrant, mais l'offrande que nous faisons de nous-mêmes avec lui. Invoquer les anges et les saints pour nous aider à faire parvenir jusqu'à Dieu cette offrande, c'est tout d'abord entrer pleinement dans l'idée du sacrifice offert par tout le corps mystique du Christ; c'est ensuite, en ce qui nous concerne personnellement, faire acte d'humilité, nous reconnaissant indignes d'offrir nous-mêmes à Dieu une victime aussi sainte et aussi pure, et cherchant dans l'appui des anges et des saints à suppléer à notre imperfection et à notre indignité. En second lieu, l'intercession des saints apparaît dans la liturgie comme la fin même poursuivie dans la célébration de la messe, c'est-à-dire comme le bienfait que nous espérons obtenir par l'offrande du sacrifice. Ainsi disons-nous à l'offertoire : *Recevez, Trinité sainte, cette oblation que nous vous faisons... en l'honneur des Saints... afin qu'ils daignent intercéder pour nous dans les cieux, eux dont nous faisons mémoire sur la terre, par Jésus-Christ, Notre-Seigneur.* C'est à ce point de vue que se place plus spécialement le concile de Trente, sess. XXII, c. III, can. 5. Les théologiens suivent ici saint Thomas, *Suppl.*, q. LXXII, a. 2, ad 1um. La médiation des saints, demandée au sacrifice de la messe, n'implique pas que la médiation du Christ soit par elle-même insuffisante. Mais elle affirme au contraire la perfection et la suffisance de la médiation du Sauveur, assez puissante pour inspirer aux saints eux-mêmes de joindre leurs prières aux nôtres. *Si celebratio missæ valet ad consecutionem quorumlibet fructuum redemptionis, valebit etiam ad hunc finem, ut sanctis inspiretur a Deo affectus intercedendi pro nobis per supremum Mediatorem et Salvatorem Christum.* Billot, *De sacramentis*, t. I, th. LV, coroll. 2. Si l'intercession des saints demandée au sacrifice eucharistique pouvait faire quelque difficulté, il faudrait étendre la difficulté à la prière elle-même.

Sous deux autres aspects, la messe peut être célébrée en l'honneur des saints sans qu'il en résulte aucun préjudice pour l'efficacité impétratoire de la messe : 1° « Pour procurer la gloire et l'honneur des saints par l'imitation de leurs vertus. C'est ainsi que le prêtre, à l'offertoire, demande que le sacrifice profite à l'honneur des saints et tourne à notre utilité. On aura remarqué que dans ce cas nous prions plutôt pour nous que pour les saints; nous avons en vue notre sanctification, laquelle réjouit et honore les bienheureux »; 2° Pour demander la gloire extrinsèque et le bonheur accidentel des triomphateurs de la patrie. « Si la gloire intrinsèque des élus ne dépend point de nos prières, si leur félicité essentielle est invariable, ils sont capables cependant de certaines joies accidentelles nouvelles, lorsqu'ils voient que, à l'occasion de certains honneurs dont ils sont l'objet, Dieu est glorifié sur la terre, que les pécheurs se convertissent, que les justes se transfigurent davan-

tage en leur idéal, le Christ-Jésus, et que l'Église militante accomplit avec bonheur sa mission de salut. En demandant à la messe la réalisation de ces effets surnaturels, nous pouvons réjouir les bienheureux. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 348. Cf. Gloire, t. vi, col. 1406.

c) *Efficacité propitiatoire.* — Les théologiens postérieurs au concile de Trente enseignent, contre les protestants, la valeur propitiatoire de la messe. On sait que les luthériens, tout en admettant que la messe, sacrifice au sens large du mot, fût offerte à Dieu pour lui rendre hommage et le remercier de ses bienfaits, se refusaient à en admettre l'efficacité propitiatoire; et surtout ils n'admettaient pas que la messe pût être utile à d'autres qu'à ceux qui recevaient l'eucharistie. Voir col. 1085 sq.

Pour démontrer le caractère propitiatoire de la messe, les théologiens postérieurs au concile de Trente suivent en général l'argumentation de Bellarmin, *De eucharistia*, l. VI, c. i. Le point de départ est la déclaration et définition du concile de Trente, sess. xxii, c. ii et can. 3.

a. — Le premier chef d'argumentation est tiré de l'*Écriture*. Dans l'Ancien Testament, sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, existaient des sacrifices propitiatoires, offerts à Dieu en vue de l'expiation des péchés, Lev., i, iv-vii; Job, i, 5; xlii, 8, distincts des hosties *pacifiques*, sacrifices purement latreutiques. Or, l'existence de sacrifices propitiatoires dans l'Ancien Testament prouve doublement le caractère propitiatoire de la messe : 1° parce que ces sacrifices étaient le type du sacrifice de la Loi nouvelle; 2° parce que, si le sacrifice de la croix, qui fut le sacrifice propitiatoire par excellence, n'a pas empêché les sacrifices de l'Ancienne Loi, d'être propitiatoires, il ne saurait à plus forte raison empêcher le sacrifice de l'Église de l'être. Le sacrifice offert par Judas Machabée, II Mach., vii, 32, démontre aussi de la même façon la propitiation de la messe pour les peines dues aux péchés. Rien ne sert d'objecter avec Calvin, que les sacrifices anciens étaient appelés propitiatoires, non parce qu'ils concouraient à l'expiation des péchés, mais parce qu'ils signifiaient et représentaient le sacrifice futur de la croix, le seul qui fut parfaitement propitiatoire. Une telle interprétation est opposée au sens obvie des textes; elle est du reste indifférente pour la valeur de notre argumentation, les sacrifices anciens étant également les figures du sacrifice de la messe.

Le Nouveau Testament fournit un second argument scripturaire, tiré principalement des paroles de l'institution, Matth., xxvi, 28; Luc., xxii, 20; I Cor., xi, 24-26; cf. Hebr., v, 1; x, 18. D'où il suit qu'à la messe nous avons « une aspersion de sang plus éloquente que le sang d'Abel ». Hebr., xii, 25. La force de l'argument croît en ce que l'eucharistie, comme sacrement, n'est pas ordonnée à la rémission des péchés, puisqu'elle suppose la pureté de la conscience chez le communiant. I Cor., xi, 27-29.

b. — Une deuxième série d'arguments est empruntée aux *Pères* et aux *Liturgies*. On les trouvera à chaque page des articles consacrés à leurs témoignages.

c. — L'argument de raison théologique est en général ou passé sous silence ou exposé très brièvement. Le P. Hugon le résume ainsi : « 1° La notion fondamentale du sacerdoce requiert que le prêtre offre des dons et des sacrifices pour les péchés. Hebr., v, 1-3. Si l'Église du Christ ne se conçoit pas sans un sacerdoce visible, elle ne peut manquer du sacrifice véritable de propitiation grâce auquel la coulpe est effacée, la peine remise ou diminuée; 2° la voix du sang a toujours une éloquence irrésistible, et que dire quand c'est le sang d'un Dieu ? Il doit être souverainement propitiatoire, le sacrifice où le prêtre plaide pour l'humanité coupable; il est souverainement satisfactoire, l'acte liturgique par lequel sont appliqués des mérites d'une valeur infinie. Cette somme immense de satisfaction rédemptrice fut versée sur le Calvaire; nous la touchons maintenant et nous la faisons nôtre, grâce au mystère de nos autels. » *La sainte eucharistie*, p. 330-331. Cf. Lépicier, *op. cit.*, q. iii, a. 3, n. 8-9.

2° *Efficacité limitée ou illimitée.* — Pour résoudre cette question, il faut considérer le sacrifice à un double point de vue : comme sacrifice de Jésus-Christ, comme sacrifice de l'Église et subsidiairement du prêtre.

1. *Efficacité de la messe comme sacrifice de Jésus-Christ.* — *a) Distinctions préliminaires.* — Considérée en soi, la messe possède une valeur infinie, *in actu primo*, puisqu'elle est le même sacrifice que le sacrifice de la croix. La question qui se pose présentement concerne la seule efficacité actuelle, valeur *in actu secundo*, du sacrifice de la messe. Le fruit de la messe est l'effet réellement opéré par l'efficacité actuelle du sacrifice. — D'autre part nous n'envisageons pas l'efficacité de la messe, *en tant que sacrifice latreutique et eucharistique*, qui est certainement infinie *in actu secundo* : ce sacrifice, pour Dieu lui-même, sera toujours infiniment agréable. Il s'agit donc de l'efficacité de la messe, *en tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire*.

Mais, ici encore, plusieurs remarques s'imposent. La question de l'efficacité infinie de la messe peut se poser soit au point de vue de l'*intensité*, c'est-à-dire par rapport aux fruits que percevra tel sujet déterminé en faveur de qui est offert le sacrifice; soit au point de vue de l'*extension*, c'est-à-dire quant au nombre de sujets en qui les mêmes effets peuvent être produits.

Par ailleurs, les théologiens sont unanimes à distinguer relativement aux sujets à qui est faite l'application du sacrifice, un triple fruit de la messe : un fruit général, pour toute l'Église; un fruit spécial ou moyen (que certains théologiens appellent ministériel), pour certaines personnes en faveur desquelles le sacrifice eucharistique est spécialement offert; et enfin le fruit très spécial, pour le célébrant lui-même. Ils admettent aussi que le fruit général est pour ainsi dire infini dans son extension, possédant la même valeur, quel que soit le nombre de ceux qui participent au sacrifice : « Bien que nous ne puissions pas déterminer avec précision dans quelle mesure le fruit général est appliqué à chacune des personnes constituant la communauté de l'Église, cependant nous pouvons tenir pour certain, que ce fruit n'est pas diminué par le fait que chaque jour accroît le nombre des vivants et des morts. » Billot, *De sacramentis*, t. i, p. 654. D'autre part, le fruit très spécial, personnel au célébrant, possède forcément, quant à son extension, une valeur limitée, puisqu'il s'applique à une seule personne. Le problème soulevé concerne donc uniquement le fruit spécial. Ce fruit est-il infini, quant à son extension et quant à son intensité ?

b) Le fruit spécial de la messe est-il infini quant à son extension ? — Les manuels de théologie dogmatique présentent ordinairement cette question comme controversée. Ce n'est pas tout à fait exact.

Tous les théologiens sans exception admettent que, si la valeur impétratoire et satisfactoire de la messe, quant à l'extension, est indéfinie, *quoad sufficientiam* au sens où nous l'avons expliqué, l'application ne peut jamais se faire qu'à un nombre limité de sujets, et dans une proportion finie. Voir plus loin. La question controversée se pose d'une façon différente. Etant donnée la valeur infinie de la messe *quoad sufficientiam*, même dans son extension à tous les fidèles vivants et défunts, cette valeur infinie profite-t-elle autant à un

nombre plus ou moins grand de fidèles qu'à un seul ? En d'autres termes, l'application du fruit spécial à plusieurs personnes est-elle limitée simplement par les dispositions de chacune, ainsi qu'on le démontrera plus loin, ou bien un autre facteur intervient-il, qui limite, en raison même de l'extension à plusieurs sujets, l'application du fruit de la messe ?

Deux opinions existent sur cette question précise. — *a*. — Un grand nombre de théologiens affirment que l'extension n'est pour rien dans la limitation de la valeur de la messe appliquée à plusieurs sujets : « Si le fruit de la messe était ainsi limitée par la volonté du Christ, il semble que la part de chacun diminuerait dans la mesure où grandit le nombre des assistants, et que la messe la plus fructueuse est celle qui réunit le moins de fidèles. Qui voudrait prendre à son compte de pareilles conséquences ? Que l'église soit remplie ou vide, que la paroisse soit restreinte ou immense, le sacrifice profite à chacun selon ses dispositions. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 340-341. Cette opinion se réfère expressément à Cajétan, *In III*am *part. Sum. theol.*, q. LXXIX, a. 5, et *Opusc.*, t. III, tract. III, q. II. Elle compte comme partisans : Jean de Saint-Thomas, disp. XXXII, a. 3; Vasquez, disp. CCXXX, c. II, III, n. 9; CCXXXI, c. III; Gonet, *Clypeus*, disp. XI, a. 5, n. 99, et *Manuale*, tract. IV, *De eucharistia*, c. XII, § 2; Pignatelli, *De monte propitiatorio*, l. IV, q. IX et X; Tournely, *Prælect. de sacrificio missæ*, a. 6, et son continuateur, *De eucharistia*, part. II, c. 6; Salmanticenses, disp. XIII, dub. VI; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tract. III, n. 312; et, de nos jours, le P. Hugon, *loc. cit.*, et *Tractatus*, t. III, p. 496. En ce qui concerne saint Alphonse, suivi par ses modernes disciples, Marc et Aertnys, le P. Gaudé, dans une note de l'édition romaine, 1909, fait observer qu'après 1769, dans l'opuscule *De cæremoniis missæ*, part. III, n. 26-28, le saint Docteur a abandonné cette opinion, qu'il ne reconnaissait d'ailleurs que « spéculativement plus probable ». Nombre d'auteurs contemporains semblent ignorer ce changement du saint Docteur. Cf. Cappello, *De sacramentis*, t. I, p. 462.

b. — L'autre opinion fait à la thèse de Cajétan une concession qui en réduit singulièrement la portée. Suarez fait observer avec beaucoup de bon sens qu'il n'est venu à l'esprit de personne d'affirmer une limitation du fruit de la messe du simple fait que plusieurs personnes participent activement au sacrifice de la messe d'une façon simultanée. Disp. LXXIX, sect. XII, n. 4. En vertu de ce principe, dans la concélébration de la messe par plusieurs prêtres à la fois, chacun des célébrants accomplissant pour sa part l'acte entier du sacrifice, cet acte produit le même fruit que si chacun célébrait seul la messe. Cf. Henno, *Theologia dogmatica, moralis ac scholastica*, Douai, 1720, *Tract. de eucharistiæ sacramento*, disp. II, q. VII, concl. 1.

L'argument principal des partisans de la thèse de Cajétan étant ainsi écarté, le problème est restreint au fruit perçu par celui ou ceux à qui le prêtre *fait spécialement l'application* du sacrifice eucharistique. La question se pose en ces termes : la messe, appliquée par le prêtre à un grand nombre de personnes, profite-t-elle autant à chacune d'elles que si elle était appliquée à une seule personne en particulier? ou bien, au contraire, ce fruit, par ailleurs limité en son intensité, est-il partagé entre tous de façon à devenir d'autant plus petit pour chacun que le nombre de ceux pour qui il est offert est plus grand ? Les partisans de cette dernière solution, se référant à Saint-Bonaventure et à Duns Scot, sont nombreux. Nous ne citerons que les principaux après le concile de Trente : Melchior Cano, qui admet cependant l'efficacité illimitée de la messe quant au fruit impétratoire, *De locis*, l. XII, c. XIII, arg. 10; D. Soto, *In IV*um *Sent.*, dist. XIII, q. II, a. 1, concl. 2; De Lugo, disp. XIX, sect. XII, n. 246 sq.; Suarez, disp. LXXIX, sect. XII, n. 7; Tanner, disp. V, q. IX, dub. IV, n. 106; Pasqualigo, *De sacrificio Novæ Legis*, tract. I, q. CXXIII; Benoît XIV, *De ss. missæ sacrificio*, l. III, c. XXI, n. 6; la théologie de Wurtzbourg, *De eucharistia*, n. 351; Franzelin, *De eucharistia*, th. XIII; Billot, *De sacramentis*, I, th. LVI; Gihr, *op. cit.*, c. III, a. 2, § 17; Ch. Pesch, *Prælect. dogmaticæ*, t. VI, n. 934; Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 492, et presque tous les auteurs contemporains de dogmatique, de morale ou de droit canonique, Cappello, Gasparri, Vermeersch, Génicot-Salsmans, Noldin, etc. Billuart, au XVIIIe siècle, *De eucharistia*, diss. VIII, a. 5, et, de nos jours, le P. Prümmer, dans sa théologie morale, t. III, n. 238, reconnaissent la probabilité de l'une et de l'autre opinion. Billuart offre une bonne discussion des deux opinions, et Prümmer s'applique surtout à dégager des conclusions pratiques. Le P. de la Taille, *Mysterium fidei*, mérite une mention spéciale pour la manière mathématique qu'il emploie dans l'évaluation du fruit de la messe considéré dans son application. El. XXVIII, a. 1.

Les arguments invoqués en faveur de cette seconde opinion sont les suivants : 1° *La pratique de l'Église :* « L'Église approuve et encourage l'usage d'offrir la sainte messe même pour un seul individu. Ce serait là évidemment favoriser une pratique peu sage et désavantageuse aux fidèles, si le saint sacrifice pouvait être aussi utile à des centaines, à des millions de personnes qu'à une seule. » Gihr, *loc. cit.* Cf. De Lugo, n. 246. 2° *Les règlements canoniques relatifs aux honoraires de messe :* Alexandre VII a condamné la proposition suivante : « Il n'est pas contraire à la justice d'accepter des honoraires pour plusieurs messes et de n'en célébrer qu'une seule... » Denzinger-Bannwart, n. 1110. Or, la condamnation n'aurait plus de sens si le fruit de la messe était égal en chaque individu, que la messe soit appliquée à un seul ou à beaucoup. De même, le droit canon, can. 825, § 2, en interdisant au prêtre de recevoir un honoraire pour une messe qu'il *doit* célébrer et appliquer à un autre titre, fournit un nouvel argument. 3° *Les règles concernant l'indulgence de l'autel privilégié :* régulièrement, elle n'est accordée qu'à la condition d'être appliquée à *telle* âme déterminée pour laquelle on célèbre la messe. Or, dans le sentiment de Cajétan, il serait beaucoup mieux d'appliquer l'indulgence et la messe à tous les vivants et tous les défunts. 4° *La raison théologique :* D'une manière générale, « il faut dire que la mesure des fruits perçus dépend de deux causes : à parité de dispositions chez ceux qui le reçoivent, le fruit est d'autant plus considérable en chaque individu, que la messe lui est plus spécialement appliquée; à parité d'application, le fruit est supérieur chez ceux qui sont mieux disposés ». Mais il faut envisager d'une manière plus particulière que « l'application dépend tout entière de l'intention du prêtre, sa perfection est donc en conformité avec celle des actes humains. Or, un acte humain porte avec d'autant moins de détermination sur chacun de ses objets qu'il en embrasse un plus grand nombre simultanément. Si donc une seule messe est offerte pour plusieurs, l'intention du prêtre ne vaut que dans la mesure où elle se porte vers cette multiplicité par mode d'unité : à *un* sacrifice ne correspond qu'*une* intention totale. » Billot, th. LVI. Pie VI semble appuyer de son autorité cette raison théologique, lorsqu'il enseigne que « l'application du sacrifice, faite par le prêtre, profite davantage, toutes choses égales d'ailleurs, à ceux pour qui est appliquée la messe, qu'aux autres quels qu'ils

soient. » *Bull. Auctorem Fidei*, Denzinger-B., n. 1530. Et cette raison trouve un *confirmatur* dans l'analogie des sacrements, lesquels ne produisent qu'un effet limité dans l'âme bien disposée et peuvent être renouvelés. Cappello, n. 593.

On trouvera cependant dans Hugon, *op. cit*, des remarques opportunes à l'encontre de ces raisons.

Est-il besoin d'ajouter que l'une et l'autre opinion se réclame de saint Thomas? Les partisans de la première déclarent que saint Thomas ne reconnaît de limitation au fruit de la messe quant à son extension que dans la dévotion de ceux qui le perçoivent; ce qui revient à dire que cette extension est illimitée. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, a. 5; cf. *In IVum Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. 2. Mais les partisans de la seconde opinion font voir que ces textes supposent aussi une application plus considérable du fruit de la messe, en raison de l'intention plus spéciale du célébrant, cf. *Suppl.*, q. LXXI, a. 13, surtout ad 2um, et que saint Thomas admet pleinement la limitation extensive du fruit de la messe, *In IVum*, *Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. 3, ad 2um; et sol. 2, arg. *sed contra*.

Somme toute, la conclusion de Billuart paraît sage : *Utraque (sententia) est probabilis, et quamvis in secundam propendere videar, agnosco tamen neutram esse certam, sed quamlibet pati suas difficultates. Loc. cit.*

c. *Conclusions pratiques.* — Puisque l'opinion de Cajétan est probable, le célébrant qui doit offrir spécialement la messe à l'intention qu'on lui a fixée, agira sagement en appliquant aussi la messe, par une intention secondaire, et sous la condition de ne léser aucun des droits de ceux pour qui il est obligé de célébrer, pour tels ou tels autres, et même pour tous les vivants et les défunts. Cf. *Ami du Clergé*, 1912, p. 235, et Galtier, *La messe en seconde intention*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1907.

Puisque, de l'aveu de tous, une plus grande dévotion appelle un fruit plus abondant, prêtres et fidèles devront s'efforcer de s'approcher de l'autel avec plus de piété et d'amour, afin de recevoir plus de grâce.

Il est, en soi, plus profitable de faire célébrer pour soi-même des messes de son vivant qu'après sa mort. En effet : 1° le vivant est certain, s'il est en disposition convenable, de participer à *tous* les fruits de la messe, et d'obtenir non seulement les grâces spirituelles, mais encore les secours temporels qui lui permettront de bien vivre et d'augmenter beaucoup sa gloire éternelle. D'autre part, il n'est pas absolument certain que tous les fruits de la messe puissent être appliqués aux défunts. 2° Il y a un mérite plus grand pour le vivant qui se prive de l'honoraire de la messe. 3° Le vivant peut assister à la messe qu'il fait célébrer pour lui et, de ce chef, participer à son offrande et recevoir ainsi des fruits plus abondants. Enfin, 4° « La célébration de la messe est plus certaine : l'expérience ne démontre-t-elle pas que souvent il devient impossible d'acquitter les messes après la mort de celui pour qui elles devraient être dites, soit à cause des dispositions injustes de la loi civile, soit à cause de la malice ou de l'insouciance des héritiers ou de ceux qui devraient s'en occuper. » Cappello, *De sacramentis*, I, n. 607. Cf Benoît XV, Bref *Sodalitatem*, 31 mai 1921.

c) *Le fruit de la messe est-il infini quant à son intensité?* — Il s'agit, rappelons-le, du fruit considéré dans son application actuelle. Or, il n'y a pas de doute que, sous cet aspect, le fruit de la messe ait une intensité limitée.

L'Église ne permet-elle pas qu'on renouvelle, même fréquemment, l'offrande du saint sacrifice à la même intention : libération d'une âme du purgatoire; conversion d'un pécheur; recouvrement de la santé; éloignement d'un fléau, peste ou guerre, etc.? Or. L'Église ne le permettrait pas si le sacrifice offert une seule fois devait nécessairement nous obtenir les biens implorés ou écarter de nous les maux redoutés.

D'où vient la limitation du fruit de la messe, considéré quant à son intensité ?

a. — La plupart des auteurs estiment que cette limitation provient d'une volonté expresse de Jésus-Christ. Le sacrifice eucharistique ne peut nous procurer les bienfaits de la rédemption que dans la mesure établie par Dieu. Dans la distribution de ses faveurs, Dieu exige, en règle générale, notre coopération. L'étendue des fruits de la messe est donc fixée par Dieu, pour chacun de ceux qui en profitent, eu égard à ses dispositions. Avant tout, il faut donc faire entrer en ligne de compte la part du bon plaisir de Dieu et de la volonté miséricordieuse de Jésus-Christ. Il faut aussi, en second lieu, considérer la disposition de celui à qui est appliqué le fruit du sacrifice. Cette opinion pense s'appuyer sur le concile de Trente qui parle de l'application par la messe de la vertu de la croix. Or, qui dit application dit détermination et dès lors restriction. Pasqualigo, *op. cit.*, tr. I, q. CXIX. Cf. Sporer, *Theol. sacram.*, part. II, c. IV, sect. III, 3.

b. — Mais un certain nombre de théologiens estiment qu'il est impossible de concevoir une taxation divine préalable aux dispositions du bénéficiaire de la messe. D'après eux, la limitation du fruit de la messe provient uniquement de la capacité du sujet, en raison de ses dispositions. Il faut donc, avant tout, faire entrer ici en ligne de compte ces dispositions mêmes. Les thomistes font remarquer que c'est là le sens obvie de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXIX, a. 5. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 88. « Si la messe est en elle-même et relativement à sa fin d'une efficacité infinie, quelle raison aurions-nous de supposer une taxation *préalable* limitant cette efficacité ? De plus, puisque l'effet des sacrements se mesure uniquement sur les dispositions de ceux qui les reçoivent, le fruit de la messe ne doit également être limité qu'en raison de l'état de ceux pour qui est offert le sacrifice et de la manière plus ou moins parfaite de cette application. » Billot, *op. cit.*, p. 653. Cf. *Analecta ecclesiastica*, t. IV, dissertation du P. Maurus Kaiser, O. P. Entendons ici cette manière plus ou moins parfaite de l'intention plus précise ou plus confuse du prêtre, comme il a été expliqué plus haut, nous souvenant toutefois qu'il n'appartient pas au prêtre de limiter, par son intention, le fruit de la messe, comme il appartient au pape ou à l'évêque de limiter l'indulgence qu'il accorde. Cf. Gonet, *loc. cit.*

Il est facile de déclarer en général que l'application finie du fruit de la messe est en raison de l'excellence des dispositions de ceux pour qui est offert le saint sacrifice. Il est plus difficile de déterminer en particulier pour chacun des bénéficiaires en quoi consiste précisément la dévotion requise pour une plus complète participation au fruit du sacrifice. « S'il s'agit des défunts, leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporté, au cours de leur vie terrestre, à se procurer l'offrande du saint sacrifice. En ce qui concerne les vivants, l'explication est plus facile : on peut, en effet, considérer en eux différentes conditions selon les différents fruits dont ils sont capables : coopération directe au sacrifice, soit en procurant sa célébration, soit en y assistant, soit en y participant de toute autre manière; ou encore foi plus ou moins grande, espérance de se libérer du péché grâce à la vertu du sacrifice, etc. » Billot, *op. cit.*, p. 652.

2. *Efficacité de la messe, comme sacrifice de l'Église.* — On sait que la messe est le sacrifice non seulement du Christ, mais encore de son corps mystique tout entier. Voir ci-dessus, col. 1284. Sous ce point de vue, la valeur et l'efficacité de la messe dépendent de la dignité des mérites et de la sainteté de l'Église. Ce qui fait dire à Bossuet que « ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints ». *Explication de quelques difficultés...*, n. 36. Considérée sous cet aspect, la valeur de la messe sera toujours finie et limitée, parce que l'Église n'est jamais infiniment sainte. Cf. Lambrecht, *De ss. missæ sacrificio*, Louvain, 1885, part. IV, c. I, § 2, 3. L'impétration de l'Église sera d'autant plus favorablement accueillie de Dieu que sa sainteté — qui se compose de la sainteté de ses membres — sera plus parfaite. De telle sorte qu'il faut demander sans cesse à Dieu de « purifier nos cœurs, *ut Ecclesiæ tuæ preces, quæ tibi gratæ sunt, munera deferentes, fiant expiatis mentibus gratiores* (Secrète de la férie V après le IVe dimanche de Carême).

Mais la sainteté de l'Église n'est pas le seul élément qui intervienne pour nous permettre de juger de la puissance impétratoire du sacrifice. « Outre le sacrifice, l'Église offre à Dieu des prières et des cérémonies qu'elle y a jointes. Tous ces rites sont accomplis au nom de l'Église et agissent puissamment sur le cœur de Dieu... La forme différente de la messe peut donc augmenter accidentellement la puissance impétratoire du sacrifice offert au nom de l'Église et la diriger d'une façon toute spéciale vers un but particulier. En dehors du degré de sainteté de l'Église, les prières particulières et le rite entier du sacrifice influent donc sur l'étendue et la nature des fruits obtenus par la médiation de l'Église. » Gihr, *op. cit.*, p. 149. En principe donc, et par rapport au fruit accidentel, une messe solennelle aurait une plus grande valeur et une plus grande efficacité *de la part de l'Église* qu'une messe basse; une messe votive, célébrée pour un motif suffisant et dans une intention conforme à son caractère, et très particulièrement la messe de *Requiem* dite pour les défunts, serait plus efficace, pour le but qu'on se propose, que la simple messe du jour. Cf. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXII, a. 9, ad. 5um; Pasqualigo, *De sacrificio novæ Legis*, tract. I, q. CXXXI, et q. CCLXXXVII; Gihr, *op. cit.*, p. 150-152.

3. *Efficacité de la messe, comme acte personnel du prêtre et des fidèles qui participent au sacrifice.* — Le prêtre qui célèbre, les fidèles qui assistent, qui servent, qui ont fourni l'honoraire ou les objets nécessaires, accomplissent l'action la plus sainte du culte : à ce titre, leur acte, comme toute autre bonne œuvre, possède — d'une façon limitée sans doute, mais très réelle — force impétratoire, valeur satisfactoire et méritoire. D'après la doctrine de l'Église, « le fruit impétratoire et le fruit satisfactoire seuls peuvent être recueillis et gagnés pour autrui. Le fruit méritoire est personnel et ne peut être appliqué à d'autres. Ces trois fruits, étant *ex opere operantis*, ne sont recueillis dans toute leur étendue que par ceux qui sont en état de grâce, agissent avec une intention pure, avec foi et respect. Ces remarques fournissent les éléments nécessaires pour résoudre la question de la valeur de la messe célébrée par un prêtre indigne. A considérer le sacrifice en soi, la valeur est la même, parce que c'est le même prêtre principal et la même victime dont la sainteté n'est pas ternie par les ministres souillés. Cf. Conc. Trid,, sess. XXII, c. I, Denz-B., n. 939. « ...Si l'on considère seulement la valeur de la personne privée et des prières privées qu'elle offre en même temps que le sacrifice, il est manifeste que la messe du saint curé d'Ars vaut mieux que la messe du pauvre prêtre tombé... Mais ce point de vue est tout secondaire, cette valeur tout accidentelle, vu que le célébrant ne se dépouille jamais de sa personnalité officielle, et que sa faute ne peut rejaillir sur les autres, ni leur nuire moralement tant qu'ils ne se font pas ses complices. » Hugon, *La sainte eucharistie*, p. 229.

Toutefois, un point reste controversé. Le prêtre visible offre le sacrifice non seulement au nom du Christ, mais encore au nom de l'Église. Son action, comme ministre de l'Église, est sans doute accidentelle par rapport à son ministère principal ; mais l'effet de cette action ministérielle secondaire se produit indépendamment de ses bonnes ou mauvaises dispositions personnelles. On se demande donc si cet effet secondaire et accidentel, mais produit cependant (par rapport aux mérites du prêtre) *ex opere operato*, voir plus loin, n'est pas accru ou diminué en raison de sa sainteté ou de son indignité. La plupart des auteurs le nient, selon la doctrine qu'expose le P. Hugon. Cf. Suarez, disp. LXXIX, sect. VIII, n. 10. Mais certains auteurs admettent que le fruit de la messe produit par l'action ministérielle du prêtre agissant, *au nom de l'Église*, dont il fait partie, subit des accroissements et des diminutions suivant la valeur morale du célébrant. Le P. de la Taille, qui fait de la messe l'oblation propre de l'Église, ne peut que se rallier à cette dernière opinion, invoquant l'autorité de Galenus, de Henriquez et de Facundez, S. J., et surtout de Pasqualigo. *Mysterium fidei*, El. XXVII, a. 1.

3° *Mode d'action.* — 1. *Action « ex opere operantis » et « ex opere operato ».* — Les effets de la messe sont produits *ex opere operato*, s'ils sont causés en raison même de l'institution et de l'efficacité du sacrifice eucharistique, indépendamment des mérites de ceux qui l'offrent visiblement, prêtres et fidèles; *ex opere operantis*, s'ils sont concédés eu égard à ces mérites.

Cette distinction nous permet d'éliminer de notre considération le mode d'action *ex opere operantis*, c'est-à-dire provenant des dispositions du célébrant et des fidèles qui concourent à la célébration du sacrifice. Ce mode d'action, en effet, rentre dans la catégorie plus générale de l'*opus operantis* qui s'attache à nos prières, bonnes œuvres, mérites, satisfactions.

Ainsi le problème est restreint au mode d'action *ex opere operato*. Ce mode d'action existe très certainement dans la messe, considérée comme l'oblation du Christ. L'*opus operatum* découle ici tout entier de la dignité infinie de Jésus, indépendamment des mérites soit du célébrant soit des fidèles. Faut-il également admettre ce mode d'action dans la messe considérée comme l'oblation de l'Église ? La prière de l'Église, corps mystique du Christ, est par elle-même, abstraction faite des dispositions de tel célébrant ou de tels participants, très efficace; mais d'autant plus efficace que les mérites et la dignité des membres actuels de l'Église sont plus grands. En soi, l'effet de la messe, considérée comme oblation de l'Église, est donc produit *ex opere operantis*, et certains auteurs n'admettent pas qu'on puisse le caractériser autrement. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 571. Cependant cet effet est, dans son ensemble, indépendant des mérites du célébrant, et donc, en une certaine façon très exacte, on peut le dire *ex opere operato*.

2. *Considérée comme sacrifice latreutique et eucharistique*, la messe, soit comme oblation du Christ, soit comme oblation de l'Église, produit toujours, *ex opere operato* et d'une manière infaillible, son effet d'adoration et de remerciement à l'égard de Dieu. Aucun obstacle, en effet, ne peut provenir de la part de Dieu, à qui s'adressent ces hommages. Cette vérité est incluse dans l'affirmation générale du caractère latreutique et eucharistique de la messe.

3. *La messe, considérée comme sacrifice impétratoire et propitiatoire, produit-elle ses effets « ex opere operato » et infailliblement?* — C'est la double question, qu'il reste à résoudre.

a) *En quoi consiste l'effet produit « ex opere operato » à la messe?* — Telle est la question fondamentale dont la solution domine tout le problème. On la trouve clairement exposée par le P. de la Taille. *Mysterium fidei*, El. xxv, § 1 : « L'*opus operatum* du sacrifice, écrit-il, n'est pas l'*opus operatum* du sacrement. Le sacrifice, en effet, ne consiste pas à recevoir de Dieu, mais à offrir à Dieu. Dans le sacrement, nous sommes passifs; dans le sacrifice, nous sommes actifs. De là naît la diversité dans l'*ex opere operato* des fruits du sacrifice et des fruits du sacrement. Dans le sacrement, ce fruit consiste en une sanctification de notre âme, opérée par Dieu; dans le sacrifice, ce fruit consiste en un apaisement, une satisfaction qu'on offre à Dieu. Le fruit du sacrifice, réalisé *ex opere operato* tant qu'on le voudra, ne pose donc en nous, par soi-même, rien qui ressemble à un don infus, comme la grâce. Le sacrifice intervient simplement à titre de cause morale : il rend à Dieu la louange due, il lui offre une juste compensation pour les fautes commises, et ainsi l'accès de la divine miséricorde nous est de nouveau ouvert, soit pour nous justifier, soit pour nous maintenir dans le bien, soit pour nous conduire à plus de perfection. En un mot, le fruit produit *ex opere operato* par le sacrifice ne peut, en toute hypothèse, comporter que ceci : que Dieu, en considération du sacrifice qui lui est offert, et non pas simplement à cause de notre dévotion, soit *disposé* et en quelque sorte *obligé* à nous donner des gages de sa miséricorde, et de la façon qui convient à l'état et à la condition de chacun de nous. Ce fruit est donc antérieur à l'action des sacrements... Il ne faut donc pas exclure de l'*opus operatum* du sacrifice, à l'instar de certains théologiens, par exemple Suarez, disp. LXXIX, sect. II, n. 6 sq., l'impétration sacrificielle, comme si, de la messe, ne pouvait suivre, *ex opero operato*, que la propitiation ou la satisfaction. Tout au contraire, il faut dire que le sacrifice eucharistique opère de la même façon en tant qu'impétratoire et en tant que propitiatoire. Le sacrifice tout entier est, en effet, *une sorte de prière en action*. Le sacrifice du Christ fut une prière en action ayant pour objet d'obtenir, non pour lui, mais pour nous qu'il représentait, des bienfaits qui ne nous étaient pas dus. Or, la prière sacrificielle du Christ fut efficace près de Dieu. Dieu a publiquement manifesté qu'il l'avait eue pour agréable, en ressuscitant le Christ d'entre les morts. C'est alors, en effet, que fut définitivement sanctionné le pacte en vertu duquel l'hostie offerte par le Christ était agréée pour la fin que cette oblation poursuivait. Mais cette impétration efficace du Christ, nous nous l'approprions en offrant, à l'autel, l'hostie même qu'est le Christ présent sacramentellement. Il en résulte qu'en dehors de notre propre prière, l'impétration de notre souverain prêtre, déjà ratifiée et exaucée par Dieu « eu égard à sa profonde soumission » (Hebr., v, 7), monte ainsi, jusqu'au ciel par nos propres mains, et que là, d'une manière permanente, elle nous obtient tous les biens que le Christ autrefois a demandés pour nous en sacrifiant à cette intention sa vie. Et l'impétration sacrificielle de la messe est donc dite agir *ex opere operato*, en tant qu'elle renferme et rend pour ainsi dire nôtre la prière du Christ, qui est comme un titre marqué au sceau éternel de la divine gloire. Il n'y a donc aucune différence à établir entre l'efficacité *ex opere operato* de la messe, sacrifice impétratoire et sacrifice propitiatoire; c'est de la même façon que la messe nous approprie l'impétration et la propitiation du Christ; et la propitiation n'a pas plus d'efficacité que l'impétration pour réaliser immédiatement son effet en nous. »

L'effet produit *ex opere operato* par la messe, effet infaillible, immédiat et certain, c'est donc de présenter à Dieu le sacrifice même du Christ, et, par ce sacrifice, l'impétration de notre Sauveur, laquelle, par rapport à nos fautes, s'offre à Dieu comme une propitiation et une satisfaction.

b) *L' « ex opere operato » de la messe, par rapport au fruit que nous en retirons réellement.* — La messe a donc toute efficacité pour obtenir de Dieu les biens que nous lui demandons. Mais nous les obtient-elle *en fait?* Elle présente à Dieu le titre que nous a acquis le Christ; il reste à se demander si Dieu nous donne infailliblement les biens représentés par ce titre.

Or, si du côté de la cause de l'impétration, c'est-à-dire des mérites et du sacrifice de Jésus-Christ, l'effet de la messe est absolument infaillible, il n'en est pas de même si on considère l'objet de l'impétration et le sujet auquel elle doit profiter. Cf. Billot, *op. cit.*, th. LV, coroll. 1. Aussi devons-nous examiner le problème quant aux personnes (vivants ou défunts), et quant aux biens demandés.

a. Les vivants. — α) *Biens, objet de l'impétration proprement dite.* — On peut les ramener à cinq catégories de biens : grâces de conversion; victoires sur les tentations; occasions opportunes de bonnes œuvres et par là moyens de progrès spirituel; protection spéciale de la Providence dans les besoins spirituels et temporels; biens temporels de tous genres pouvant servir, selon les desseins de Dieu, à notre salut.

Il est trop clair que l'effet de l'impétration, quant à tous les biens qu'on vient d'énumérer, n'est pas infaillible et dépend en quelque façon du bon plaisir divin. En ce qui concerne, en effet, les grâces d'ordre temporel, il faut toujours sous-entendre deux conditions, savoir : leur utilité, leur accord avec les lois de la Providence. Dieu n'a pas établi dans l'Église un moyen ordinaire d'obtenir infailliblement des miracles. En ce qui concerne les autres bienfaits d'ordre spirituel, la réponse ne saurait être uniforme. La grâce de la conversion demandée pour tel pécheur peut être rendue impossible par l'obstination même de celui-ci. Les justes obtiendront avec plus de facilité les grâces d'ordre spirituel demandées pour eux au saint sacrifice : mais qui dira si les grâces demandées sont précisément celles qui importent le plus à leur salut ? Remarquons d'ailleurs que l'augmentation de grâce ne sera jamais qu'un effet médiat de la messe, en tant que la messe obtiendra au juste des grâces actuelles qui accroîtront son mérite par des œuvres nouvelles. Cf. De Lugo, disp. XIX, n. 150.

β) *Biens, objet de la propitiation.* — En tant que propitiatoire, le sacrifice de la messe tend à effacer les péchés, à détourner les maux communs et privés que Dieu voudrait infliger aux hommes comme châtiments; à écarter les peines bien plus terribles encore de l'ordre spirituel, que Dieu, dans sa justice, a décrété d'infliger au pécheur, à moins d'être apaisé à son sujet. Mais ce fruit propitiatoire doit être expliqué.

Dieu, justement indigné à cause des péchés commis, refuse au pécheur les secours plus abondants, qui l'amèneraient à résipiscence. Mais, par l'offrande du sacrifice, Dieu est apaisé et confère des secours par lesquels l'homme pécheur est amené à la pénitence ; *indirectement*, en vertu de la propitiation qui apaise la colère divine et ôte ainsi l'empêchement aux grâces plus abondantes; *directement*, en vertu de l'impétration, qui sollicite immédiatement Dieu de concéder ces secours. Cf. De Lugo, disp. XIX, sect. IX, n. 141. Il faut de plus noter que le sacrifice de la messe remet

les péchés, non immédiatement, mais médiatement, en tant qu'il obtient au pécheur des grâces qui provoquent en son âme de pieux mouvements, la disposant à obtenir rémission des fautes commises. Suarez, sect. III, n. 7; De Lugo, *loc. cit.*, n. 137 sq. Et cela ne vaut pas seulement pour les péchés mortels, mais pour les fautes vénielles, selon une opinion autrefois considérée comme plus commune, aujourd'hui admise de tous. Aucune raison théologique, valable en effet, ne peut être apportée pour interpréter le canon du concile de Trente dans un sens différent pour les péchés mortels et pour les péchés véniels. Cf. Suarez, sect. V, n. 3 sq.; De Lugo, *loc. cit.*. n. 152; S. Alphonse, *De eucharistia*, n. 311, et tous les auteurs modernes.

γ) *Biens, objet de la satisfaction.* — En tant que satisfactoire, le sacrifice de la messe efface la peine temporelle qui reste encore après le péché pardonné, et, en général, remet les autres peines volontairement acceptées que le juste pourrait offrir pour racheter dès ici-bas les peines des pécheurs. Mais il est évident que ce fruit ne saurait être acquis que par les âmes en état de grâce. De plus, il semble exact d'affirmer que cette rémission peut n'être que partielle, proportionnée aux dispositions du sujet et dans la mesure qui plaît à la libéralité divine. Sur tous ces points, on consultera avec profit Cappello, *op. cit.*, n. 573-575.

b. Les défunts. — Les âmes du purgatoire étant toujours dans une disposition parfaite pour recevoir les fruits de la messe, il est indubitable que la messe produit toujours et d'une façon infaillible en elles ses effets d'impétration et de propitiation. Ce qu'on demande, en effet, pour les âmes du purgatoire n'est expressément que ce qui a été déterminé par le Christ dans l'institution même du sacrifice : la rémission des péchés. Toutefois, il reste à expliquer comment l'Église autorise et même recommande l'offrande multipliée du sacrifice pour un même défunt. On en a dit un mot plus haut, à l'occasion de l'intensité limitée du fruit de la messe, voir col. 1297. Mais ici il semble opportun de proposer une considération nouvelle, issue de la distinction apportée par certains théologiens entre la valeur propitiatoire et la valeur proprement satisfactoire de la messe, la première se référant à l'apaisement offert à la colère divine, la seconde relative à la rémission de la peine temporelle due au péché déjà pardonné. Ce point de vue a été mis en relief par le P. Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 624, 5. Cet auteur rappelle tout d'abord que la peine temporelle peut être immédiatement remise en raison de l'efficacité *proprement satisfactoire* de la messe. Mai , ajoute-t-il, « cette peine temporelle n'est remise que s'il n'existe dans l'âme aucun obstacle à cette condonation. Si l'obstacle existe, il doit être préalablement enlevé par le fruit propitiatoire qui apaise Dieu; à cause de certains péchés ou de certaines négligences dont les défunts se sont rendus coupables sur terre, la justice divine a pu décider, qu'en punition de ces fautes, les suffrages des vivants, les satisfactions personnelles, les indulgences, les satisfactions des messes célébrées n'atteindront et ne soulageront tel ou tel défunt, que si ses exigences sont d'abord satisfaites. Ce qui peut se faire, soit par les souffrances endurées par l'âme du défunt, soit par les bonnes œuvres offertes par les vivants, précisément en vue d'apaiser Dieu. Et parmi ces bonnes œuvres, le sacrifice de la messe tient la première place. » « S'il en est ainsi, dit Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 238, rien d'étonnant si parfois de nombreuses messes sont nécessaires, si les indulgences ne suffisent pas pour délivrer telle âme déterminée du purgatoire. Car cette âme demeure absoute de ses fautes, mais comme accablée dans les ténèbres épaisses de la colère et de la justice divines. Or, il faut d'abord dissiper ces ténèbres par une propitiation intense et continue. »

Conclusion. — En résumé, la messe n'a d'autre efficacité *ex opere operato* que l'impétration et la propitiation. Si la messe, *ex opere operato*, présente à Dieu des satisfactions surabondantes, l'application effective de ces satisfactions n'est plus *ex opere operato* : elle dépend du bon plaisir de Dieu et de l'acceptation que Dieu veut bien en faire non seulement dans son infinie miséricorde, mais encore dans son infinie justice.

II. BÉNÉFICIAIRES DE CETTE EFFICACITÉ. — On peut envisager 1° le fruit très général; 2° le fruit très spécial ou personnel; 3° le fruit spécial ou moyen ou ministériel. C'est surtout à ce dernier point de vue que se pose la question des bénéficiaires du fruit de la messe.

1° *Relativement au fruit très général.* — Ce fruit, acquis à toute l'Église, se répand sur tous les membres, vivants ou morts, du corps mystique de Jésus-Christ, qui ont besoin de la grâce. Et même ce fruit parvient, par des voies indirectes et dans une mesure moindre, à ceux qui sont hors de l'Église, mais qui sont encore appelés à entrer dans son sein ou à y rentrer s'ils en sont sortis. On considère que les membres du corps mystique de Jésus-Christ qui contribuent le plus au bien général de l'Église, ses pasteurs, comme le pape, les évêques, les prêtres, reçoivent une plus grande partie de ce fruit. Toutefois, on ne saurait dire si ce fruit très général s'étend effectivement à tous les membres de l'Église en particulier. Il y a aussi, entre théologiens, diversité d'opinion touchant la nature des bienfaits renfermés dans ce fruit très général. Tous concèdent qu'il s'agit au moins des bienfaits objet de l'impétration. S'agit-il aussi des bienfaits objet de la propitiation et surtout de la satisfaction ? Certains le pensent. Cf. Valencia, *Commentarii theol. in Sum. S. Thomæ*, Venise, 1608, t. IV, disp. VI, q. XI, punct. I; Vasquez, *In III^am Sum. S. Thomæ*, disp. CCXXXI, c. VI; Gotti, *Theol. scholast. dogmatica*, tract. VIII, q. II, dub. I, § 3; Tanner, *Theol. scholast.*, *De eucharistia*, disp. V, q. IX, dub. IV, n. 98; Stentrup, *Soteriologia*, th. CXIII. Mais d'autres le nient. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, n. 3. La plupart des auteurs modernes ou contemporains considèrent qu'il est *certain* que le fruit très général comporte un effet impétratoire; qu'il est plus probable qu'il s'y trouve un certain effet propitiatoire; mais que l'effet satisfactoire, déjà épuisé dans le fruit spécial, doit en être éliminé. Voir Cappello, n. 577, et les auteurs cités par lui. Mais cette dernière assertion ne se justifie par rien.

Quoi qu'il en soit, on doit dire que « ce fruit général, de la part de Jésus-Christ et de l'Église, parvient immédiatement aux fidèles, *sans qu'une détermination expresse du prêtre soit nécessaire, mais par le fait seul de son ministère à l'autel.* Les excommuniés, exclus de la communion des saints, n'y ont point part. Les fidèles en état de péché mortel le reçoivent dans une proportion beaucoup moins grande que les justes, plus étroitement unis au corps mystique de Jésus-Christ ». Gihr, *op. cit.*, p. 189. La coopération par l'offrande de l'honoraire, par l'assistance au sacrifice, doit être particulièrement mentionnée. Certains auteurs appellent même « spécial » le fruit attaché à cette participation plus immédiate et le distinguent du fruit ministériel. Cf. Noldin, Schmidt, *De sacramentis*, n. 173 *b*; Cappello, n. 578. Suarez regarde comme pieux et probable le sentiment qui soutient que ceux qui offrent actuellement le saint sacrifice avec le prêtre et par le prêtre, perçoivent un fruit impétratoire et satisfactoire *ex opere operato*. Disp. LXXIX, sect. VIII, n. 5.

2° *Relativement au fruit personnel ou très spécial.* — Ce fruit va au prêtre qui célèbre. « En vertu de son ordination, il a qualité et mission pour offrir le sacrifice au nom de Jésus-Christ et de l'Église. Non seulement il est véritable sacrificateur; mais, d'après la volonté de Jésus-Christ et de l'Église, il immole aussi d'une manière expresse pour lui-même. Pour ces deux motifs, la messe doit lui profiter abondamment comme sacrifice expiatoire et impétratoire. » Gihr, *op. cit.*, p. 192. Ce fruit arrive au célébrant par le fait même de son action sacerdotale, indépendamment de sa volonté, de telle sorte que même s'il n'y songe point, il le perçoit. Il est à la fois impétratoire, propitiatoire, satisfactoire au sens où nous avons expliqué ces termes. Cf. Suarez, disp. LXXIX, sect. VIII, n. 4 sq.; De Lugo, *loc. cit.*, n. 232, sq.; Sporer, *Theologia moralis*, *De eucharistia*, c. II, *De sacrificio in communi et missa in specie*, n. 255; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, § 260, note 18; Gasparri, *Tract. canonicus de sanctissima eucharistia*, t. II, n. 35; Lahousse, *De sacramentis*, *De eucharistia*, n. 280; etc. Cf. Cappello, *op. cit.*, n. 579.

Une controverse s'est élevée entre théologiens au sujet de l'application du fruit très spécial. Ce fruit est-il tellement personnel au prêtre qu'il ne puisse être, par celui-ci, appliqué à d'autres personnes? De très rares théologiens ont affirmé la possibilité de cette application à autrui, et admettaient même que le prêtre, pour l'application de ce fruit qui lui appartient en propre, pût recevoir un honoraire spécial. En tant qu'elle admet comme licite la perception de cet honoraire spécial, cette opinion est condamnée par Alexandre VII, proposition 8, Denz.-B., n. 1108. Au simple point de vue théorique, elle n'a aucune apparence de probabilité.

3° *Relativement au fruit spécial ou moyen ou ministériel.* — En identifiant ici spécial et ministériel, nous nous conformons à la terminologie ordinairement reçue. Il s'agit du fruit réservé à ceux en faveur desquels le sacrifice de la messe est spécialement offert.

Le prêtre a la libre disposition de ce fruit; seul, il peut l'appliquer à lui-même ou à autrui. L'obligation d'appliquer ce fruit à telles personnes déterminées peut provenir de différentes causes. En général, elle naît ou de la loi de l'Église (messes *pro populo*, messes du 2 novembre), ou de la volonté du prêtre qui s'oblige par l'acceptation de l'honoraire. Voir à ce mot, t. VII, col. 80. Puisqu'il est nécessaire de faire intervenir ici la volonté libre du célébrant, les théologiens étudient au préalable les conditions de l'application valide du fruit spécial de la messe et ensuite la double catégorie de personnes, vivants et défunts, en faveur desquelles cette application peut être faite.

1. *Conditions de l'application valide du fruit ministériel de la messe.* — Les théologiens les réduisent à trois.

a) *Cette application résulte d'une intention au moins habituelle et implicite du célébrant.* C'est au célébrant seul qu'a été donnée par le Christ le pouvoir d'offrir le sacrifice. Cf. prop. 30 du synode de Pistoie, condamnée par Pie VI. Denz.-B., n. 1530. Donc, il est nécessaire que le célébrant ait l'intention d'appliquer la messe à telle ou telle personne. L'intention *habituelle* suffit, car l'application de la messe est faite par mode de donation : or, une donation une fois faite demeure valable, même si l'on n'y songe plus actuellement ou virtuellement, jusqu'à révocation. Cf. Benoît XIV, *De ss. missæ sacrificio*, l. III, c. XVI, n. 5; De Lugo, *De sacramentis*, disp. VIII, sect. VI, n. 96; Suarez, disp. XIII, sect. III, n. 5, et les autres auteurs de morale cités par Cappello, n. 599. Par suite, l'opinion de Vasquez et de quelques autres requérant une intention virtuelle, est à rejeter comme trop sévère. Cf. Vasquez, *op. cit.*, disp. CXXXVIII, c. VI, n. 74. L'intention habituelle dont il est question ici peut être simplement implicite, c'est-à-dire confuse et générale en soi, mais contenue en une autre intention déterminée. C'est, par exemple, le cas du religieux prêtre, célébrant un certain nombre de messes aux intentions de son supérieur : ce dernier seul connaît d'une façon déterminée les personnes en faveur desquelles est offert le sacrifice. Et plus simplement encore, c'est le cas du célébrant *ad intentionem dantis.* Quoique l'intention seulement habituelle et implicite soit suffisante, en pratique, autant que faire se peut, il faut avoir soin d'avoir une intention explicite et même actuelle ou tout au moins virtuelle.

Ce principe général permet de résoudre plusieurs questions proposées par les casuistes : *a.* L'intention formulée par le diacre avant la réception du sacerdoce et non rétractée est toujours valable, et de cette intention peut dépendre validement l'application des messes célébrées par le nouveau prêtre. *b.* L'application peut être faite de cette manière longtemps avant la célébration des messes, un mois avant, sans scrupule, affirme l'unanimité des auteurs. Cf. Lehmkuhl, n. 188. Et même, s'il est constant que l'intention n'a pas été modifiée, on ne voit pas pourquoi ne serait pas valable l'intention formulée un an avant, Cappello, n. 600, dix ans avant, Lacroix, *Theologia moralis*, l. VI, part. II, n. 205; Sporer, *loc. cit.*, n. 345. *c.* L'application faite à l'intention de Dieu ou de la Vierge est douteuse. Il faut, en effet, préciser le sens de cette expression : « à l'intention de Dieu ou de la Vierge ». Si le prêtre, en formulant une intention de cette sorte, détermine lui-même au moins implicitement la personne à qui doit être appliquée la messe, l'application faite en ces termes est valable. Exemple : « J'applique cette messe à celui ou celle pour qui Dieu ou la Vierge veut que je l'applique. » L'application serait invalide si le prêtre laissait le soin de l'application même de la messe à Dieu ou à la Vierge, car c'est à lui seul que Jésus-Christ, instituant le sacrifice, a confié ce soin. En pratique, quand on applique une messe aux intentions de Dieu ou de la Vierge, c'est la première acception qui est sous-entendue et l'application est ainsi valide. Cappello, n. 600, 603, et les auteurs par lui cités. *d.* Si le prêtre, oubliant une intention une fois formulée, en formule une autre, on considère généralement comme prédominante et par conséquent devant être retenue, cette seconde intention, à moins que, au moment même où il formulait sa première intention, le prêtre ait voulu expressément que, même en cas d'oubli, elle continuât à prévaloir. En ce cas, la première intention doit être considérée comme prédominante et valable. Lehmkuhl, n. 188; Génicot-Salsmans, n. 219. Même en ce cas, affirme en sens contraire Gasparri, n. 468, la deuxième seule doit être retenue. Quoi qu'il en soit, en cas de doute, « il suffit que le prêtre dise la messe pour celle des deux intentions à laquelle il n'a pas encore satisfait, et que Dieu connaît. » Cappello, n. 608.

b) *L'application de la messe doit être faite au moins avant la consécration*, puisque l'essence du sacrifice réside très probablement dans la double consécration. Tout d'abord, il convient de séparer les choses certaines des incertaines. Si l'application de la messe était faite, la messe une fois terminée ou même après la communion, elle serait très certainement nulle. Cf. Suarez, disp. XIII, sect. III, n. 6. Faite après la consécration, mais avant la communion elle serait, d'après Gasparri, n. 470, probablement nulle. Cappello l'estime, en ce cas, certainement nulle, n. 601, conformément aux conclusions dogmatiques sur l'essence du sacrifice, cette essence ne pouvant, même avec une simple probabilité, être placée dans la communion

exclusivement. Voir col. 1255. Si l'application est faite avant la consécration du pain, fût-ce immédiatement avant, elle est très certainement valide, puisque toutes les prières et tous les rites qui précèdent sont simplement préparatoires au sacrifice. Si l'application est faite après la consécration du pain, mais avant la consécration du calice, le sentiment commun tient cette application pour valide. Voir la longue énumération d'auteurs en faveur de ce sentiment, dans Cappello, n. 601, contre Gasparri qui tient en ce cas pour une application douteuse. *Op. cit.*, n. 470. La raison de la validité d'une telle application, si tardive soit-elle, est que le sacrifice, avant la consécration du calice, n'est pas encore accompli.

Pratiquement, il est expédient que le prêtre formule son intention avant d'offrir le sacrifice, lors de sa préparation à la messe. Benoît XIV, *op. cit.*, n. 5; Bona, *De sacrificio missæ*, c. I, §, 5.

c) *Enfin, l'application de la messe doit être faite en faveur d'une personne ou en vue d'une fin explicitement ou tout au moins implicitement déterminée.* Si cette détermination n'existait pas, l'application serait nulle, il n'y aurait aucun motif d'appliquer la messe à une personne ou à une fin plutôt qu'à une autre. Les cas concrets font mieux saisir la portée de cette affirmation générale.

a. — Conformément à ce qui a été dit du temps où doit être faite l'application, il faut que la personne pour qui, ou la fin en vue de laquelle est offert le sacrifice soit certaine et déterminée, au moins au moment de la consécration.

b. — Si aucune détermination de personne ou de fin n'a été faite par le célébrant, l'application est nulle. Ainsi, il ne suffit pas de célébrer la messe pour l'un ou l'autre de la communauté, ou de la paroisse, sans déterminer la personne dont il s'agit. Ainsi serait nulle l'application faite par le prêtre qui, ayant reçu de dix personnes différentes un honoraire de messe, formulerait simplement l'intention de célébrer pour l'une ou l'autre de ces dix personnes, sans spécifier aucune d'entre elles; ici, en effet, la personne en faveur de qui serait célébrée la messe demeure incertaine. Au contraire, en célébrant dix messes, aux intentions des dix demandeurs, l'application est valide et le prêtre acquitte vis-à-vis de chacun d'eux sa dette de justice. Il serait mieux cependant de réserver à chacune des dix personnes la messe qu'elle a demandée séparément des autres.

c. — Le fruit de la messe peut être, dans l'application qu'en fait le célébrant, attribué conditionnellement à tel ou tel, à défaut de celui pour lequel il célèbre : par exemple, si la messe n'est pas profitable à celui-ci, que son fruit soit appliqué à celui-là.

d. — La validité de l'application n'exige pas que le prêtre désigne nommément la personne en faveur de qui est offert le sacrifice. Toutes les applications suivantes sont valides et licites : selon l'intention du supérieur; à l'intention de celui qui donne l'honoraire ou demande la messe; pour celui qui a donné le premier honoraire; à l'intention marquée dans le carnet de messes; dans l'ordre où ont été remis les honoraires; pour le but exigé par le fondateur; pour celui pour lequel je dois célébrer; pour l'âme du purgatoire la plus délaissée; pour le plus grand pécheur; pour l'âme affligée de la plus grave tentation; pour celui pour lequel Dieu désire que j'applique la messe, etc., Dans ces cas et dans les cas semblables, la personne en faveur de qui est offert le sacrifice, est certaine et objectivement déterminée devant Dieu.

e. — A moins de circonstances exceptionnelles qui puissent autoriser le prêtre à considérer cette messe comme déjà équivalemment demandée, cf. Vermeersch, *Theologia moralis*, t. III, n. 297, il ne semble pas qu'on puisse retenir comme licite l'application d'une messe qu'on prévoit devoir être demandée. Car la S. C. du Concile, en une décision approuvée explicitement par Paul V, et promulguée par le même pontife dans l'Église universelle, a réprouvé, en date du 15 novembre 1608, l'application de la messe faite pour celui que Dieu sait d'avance devoir se présenter au prêtre pour lui demander d'offrir le sacrifice à son intention, et lui remettre l'honoraire de la messe. Cette coutume est réprouvée en ces termes : *Pluribus nominibus periculosa, fidelium scandalis et offensionibus obnoxia, atque a vetusto Ecclesiæ more nimis abhorrens.* De plus, le Code actuel a établi la législation suivante, can. 825, § 1 : *Nunquam licet.... missam applicare ad intentionem illius qui applicationem, oblata eleemosyna, petiturus est, sed nondum petiit, et eleemosynam postea datam retinere pro missa, antea applicata.* L'application envisagée en ce canon est certainement illicite, sinon invalide.

f. — Valide très certainement, quoiqu'en pensent certains auteurs, l'application de la messe pour la première personne qui doit mourir. Ici, en effet, la personne est nettement déterminée et connue de Dieu. Cappello, n. 605.

g. — Si l'on considère maintenant la fin particulière poursuivie dans l'offrande du sacrifice, l'application de la messe à cette fin sera valide si la grâce demandée peut être obtenue au moment de la consécration. Invalide, donc, l'application de la messe célébrée pour obtenir à Titius une santé qu'il a déjà récupérée, pour délivrer Sempronius de la prison dont il est déjà sorti, pour obtenir du juge une sentence favorable déjà promulguée. Si la fin poursuivie dans l'oblation du sacrifice ne peut avoir d'existence que dans l'avenir, l'application peut être valide, car rien n'empêche de concevoir qu'on demande et qu'on obtienne une grâce pour l'avenir quand le besoin s'en fera sentir, *nunc pro tunc.* Ainsi, bien que Titus soit en parfaite santé, on peut célébrer la messe pour demander à Dieu de le guérir de la maladie qu'il pourra dans l'avenir contracter.

h. — Une dernière question concerne les messes dont les honoraires ont été recueillis près de beaucoup de personnes ignorées du célébrant, soit qu'il s'agisse d'honoraires déposés dans un tronc destiné à recueillir des intentions de messe, soit qu'il s'agisse d'honoraires composés de petites offrandes réunies. En ce cas, la détermination de l'intention du célébrant est suffisante, dès lors qu'il applique autant de messes qu'il y a d'honoraires *ad intentionem dantis*, ou *dantium.* Il ne saurait être question d'établir une priorité dans l'ordre des messes à acquitter. Les donateurs et leurs intentions sont connus de Dieu, qui distribuera à chacun les fruits de la messe, de telle sorte que nul parmi les donateurs ne sera frustré.

d) *A cette question générale de l'application valide du fruit ministériel de la messe se rattachent quelques questions subsidiaires* relatives à l'application sous condition; aux erreurs touchant certaines circonstances; à la destination du fruit de la messe dont l'application a été en soi nulle; à la division du fruit ministériel.

a. Application sous condition. — Trois cas. — Application sous condition de *præterito :* je célèbre la messe pour Titius, s'il est mort. Si la condition est déjà remplie, la messe est validement appliquée; elle ne l'est pas au cas où la condition n'est pas encore remplie. En soi, cette condition peut être licitement apposée; l'intention du prêtre existe en effet réellement, bien que le prêtre ignore si la condition est remplie, car Dieu sait si elle existe et le fruit de la messe est acquis à celui pour qui la messe est célébrée conditionnellement. — Application sous condition *de*

præsenti : je célèbre la messe pour Titius, s'il est encore vivant. En soi, condition licite; et application valide au cas où la condition est remplie. — Application sous condition *de futuro contingenti :* j'entends célébrer la messe pour le juge, si ce juge rend demain une sentence qui me sera favorable. Application invalide, puisque l'intention du prêtre est attachée à la vérification de la condition encore inexistante, et que l'effet de la messe ne peut ici demeurer suspendu. L'invalidité entraîne en ce cas l'illicéité, tout au moins pour le prêtre qui se rend compte de l'invalidité d'une telle intention. Quant aux applications sous condition de *futuro necessario* et *de futuro impossibili*, nous les abandonnerons aux casuistes.

b. Erreurs touchant certaines circonstances. — On suppose ici que l'erreur n'implique pas une condition ; si elle impliquait une condition, il faudrait juger le cas d'après les principes qu'on vient de rappeler.

En soi, l'erreur provoque l'intention; elle ne s'y substitue pas et l'intention du prêtre, même provoquée par une erreur de fait, commande en réalité l'application de la messe. Cette application est donc faite réellement. Cappello envisage quelques cas particuliers. Le célébrant a dit la messe pour Titius, pensant que Titius est en bonne santé. En réalité Titius est malade, et si le prêtre avait connu cette maladie, il n'aurait pas dit la messe à l'intention de Titius : application de la messe valide. A l'inverse, si la messe est célébrée pour Titius que le prêtre croit malade, alors qu'il est bien portant, application également valide, à moins que la messe n'ait été célébrée précisément pour obtenir de Dieu la guérison de Titius. De même, application valide de la messe à Caius, que le célébrant croit vivant, alors qu'il est mort, même si le prêtre n'aurait pas célébré, au cas où il eût connu la mort. A l'inverse, si le prêtre célèbre pour Titius défunt, alors qu'en réalité Titius est vivant, il est encore vraisemblable que l'application de la messe reste valide. Certains auteurs le nient. Busembaum, que semble approuver saint Alphonse, n. 337, Gury, *Theologia moralis*, t. II, n. 170, et Marc, t. II, n. 1601, estiment qu'en ce cas l'application est invalide. Noldin-Schmidt, n. 181, 3, déclare qu'au cas où un honoraire aurait été accepté pour l'application de la messe à un défunt, cette erreur empêche que le prêtre ait satisfait à la justice; il estime néanmoins qu'on peut supposer que le donateur ferait ici condonation au célébrant. Cappello opine qu'une semblable application de la messe est valide, nonobstant l'erreur. La justice, en effet, a été *substantiellement* satisfaite. Un vivant peut, en effet, recueillir de la messe des fruits plus abondants qu'un défunt.

c. Destination du fruit ministériel de la messe, dont l'application a été nulle. — Si la messe n'est appliquée à personne, bon nombre de théologiens pensent que le fruit ministériel demeure dans le trésor de l'Église, auquel il appartient de droit puisque le Christ par sa mort a d'avance mérité et acquis à son Église tous les fruits possibles du sacrifice eucharistique. Suarez, disp. XLVI, sect. VI, n. 6; Vasquez, disp. CCXXXI, c. III, n. 10 sq. D'autres estiment que ce fruit va au célébrant qui a nécessairement l'intention générale de trouver en ses actions une source d'aide pour lui-même. Et ces mêmes auteurs recommandent au prêtre de formuler toujours cette intention générale de se procurer à lui-même le fruit ministériel de la messe au cas où, pour quelque cause que ce soit, l'application n'en pourrait être faite à autrui. Cappello cite en ce sens De Lugo, *op. cit.*, n. 225; et, parmi les auteurs récents, Génicot, Ballerini-Palmieri, Lehmkuhl. Pratiquement, il semble qu'on doive tenir compte de cette intention générale du célébrant, intention au moins habituelle. S'il l'a formulée, le fruit ministériel de la messe lui reviendra; s'il ne l'a pas formulée, ce fruit restera dans le trésor de l'Église. Cappello, n. 609.

Si la messe est appliquée à qui ne peut en profiter, par exemple à un bienheureux ou à un damné, les mêmes opinions que ci-dessus se produisent entre théologiens. Il convient toutefois de noter un troisième sentiment. Cette opinion distingue entre messes gratuites et messes célébrées avec un honoraire. Dans les messes gratuites, le fruit ministériel reviendrait de droit au célébrant; dans les autres, le fruit ministériel reviendrait aux proches de celui qui a fait célébrer la messe. Ne peut-on pas, en effet, supposer chez lui une intention générale analogue à celle que nous supposions tout à l'heure chez le célébrant, en sorte que, demandant une messe pour un défunt qui est incapable d'en percevoir le fruit, il est censé avoir toujours cette autre intention de faire profiter, à défaut de ce défunt, ses proches et ses amis du fruit de la messe célébrée? Cf. Cappello, n. 610, citant Suarez, De Lugo, Laymann, S. Alphonse, Lacroix, Sporer, Ballerini-Palmieri, Noldin, etc. D'autres auteurs, enfin, tel Pasqualigo, estiment que ce fruit sera destiné par Dieu aux âmes les plus nécessiteuses, et ces auteurs s'appuient sur saint Thomas, *In IV^um^ Sent.*, dist. XLV, q. II, a. 4, sol. III, ad 2um. Pratiquement, il faut conseiller au célébrant de formuler explicitement l'intention conditionnelle de se réserver ou d'appliquer à tel autre le fruit ministériel qui se trouverait sans bénéficiaire. Dans les messes célébrées gratuitement, cette condition peut être ainsi formulée : si celui pour qui je célèbre n'est pas capable de percevoir le fruit de la messe. Dans les messes célébrées en raison d'honoraires, on pourrait ainsi formuler la condition : si, sans préjudice pour autrui, je puis le faire, etc. Quelques théologiens, comme Billuart, *De almo sacramento eucharistiæ*, disp. VIII, a. 4, et Gury, n. 166, affirment, mais sans raison, que le prêtre est tenu de formuler cette intention. Il n'existe, en réalité, aucune obligation stricte sur ce point, ni de droit divin, ni de droit ecclésiastique.

d. Division du fruit de la messe. — Le sentiment commun et certain est que le fruit de la messe peut être partagé : on peut, par exemple, appliquer le fruit satisfactoire aux âmes du purgatoire, le fruit impétratoire à un malade dont on demande la guérison. Dans les messes gratuitement célébrées, le prêtre est libre, sur ce point, de faire ce qu'il veut. Dans les messes dues par obéissance ou promesse, il peut appliquer à des intentions autres que celles qui sont convenues la part du fruit qui ne tend pas directement à la fin poursuivie. Par exemple : le prêtre doit célébrer une messe d'actions de grâces : il peut donc appliquer selon son bon plaisir le fruit satisfactoire et le fruit impétratoire. S'il célèbre pour un défunt, il doit, selon une opinion plus vraie, réserver à ce défunt le fruit impétratoire qui, non moins que le fruit propitiatoire et satisfactoire, tend au but poursuivi. Dans les messes célébrées en justice en raison d'un honoraire reçu, une telle division du fruit, en soi valide, n'est pas licite puisque tout le fruit ministériel est dû en justice à celui qui a fourni l'honoraire. Cappello, n. 613, et les auteurs cités par lui en note.

2. *Les bénéficiaires du fruit ministériel.* — *a*) *Les vivants.* — *a.* — Ce sont tout d'abord les *fidèles* au sens strict du mot, c'est-à-dire les baptisés, adultes et appartenant effectivement au corps de l'Église. Ceux-là, et ceux-là seuls, sont capables de participer pleinement et par une sorte de raison de justice (*de condigno*) au sacrifice de la messe, non seulement quant au fruit impétratoire, mais encore quant au fruit propitiatoire et satisfactoire. La participation à ces fruits est d'autant plus grande, que l'union avec Jésus Christ et

l'Église est plus intime. Les pécheurs ne sauraient gagner tous les fruits de la messe : ennemis de Dieu par le péché, ils ne peuvent participer au fruit satisfactoire. Le plus pressant besoin auquel le sacrifice propitiatoire doit subvenir, c'est leur état de péché. Avant tout, la messe leur obtient miséricorde de Dieu, et leur acquiert des grâces de conversion. Voir plus haut, col. 1302. La messe peut encore être offerte pour les petits enfants encore privés de l'usage de la raison; mais simplement comme sacrifice impétratoire, et non comme sacrifice propitiatoire ou satisfactoire. Gihr, *op. cit.*, p. 195. On peut donc, *a pari*, offrir le sacrifice eucharistique pour les fidèles qui ont perdu l'usage de la raison, soit à titre d'impétration, soit même à titre de propitiation et de satisfaction. Il n'y a aucune raison valable de les exclure du nombre de ceux pour qui prie le prêtre : *omnibus orthodoxis, atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus.* Salmanticenses, disp. XIII, dub. IV, n. 57; voir également Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, n. 5.

b. — Les *catéchumènes* ne sont pas des fidèles au sens strict du mot, mais ils possèdent déjà la foi, peut-être même la grâce sanctifiante. Certains auteurs estiment que le sacrifice de la messe ne saurait être offert pour eux. Vasquez, disp. CCXXVII. A l'encontre, la plupart des théologiens admettent que le sacrifice de la messe, du moins en tant que sacrifice impétratoire, peut être offert validement et licitement pour les catéchumènes. Cf. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II; De Lugo, disp. XIX, sect. X, n. 166 sq., et nombre d'autres cités par les Salmanticenses, disp. XIII, dub. IV, n. 59. D'autres auteurs, enfin, ne conçoivent pas qu'on puisse refuser aux catéchumènes en état de grâce l'application du fruit satisfactoire. C'est l'avis des Salmanticenses, n. 60. Et si l'on admet leur participation au fruit satisfactoire, pourquoi leur refuserait-on le fruit propitiatoire? Ainsi donc, conclut le P. de la Taille : *Omnibus modis propitiationis, satisfactionis et impetrationis posse suffragium missæ prodesse catechumenis. Op. cit.*, p. 380. Voir, dans cet auteur, la discussion des opinions. El. XXXI, c. I.

c. — En ce qui concerne les *infidèles*, les *hérétiques*, les *schismatiques*, les *excommuniés* même, il n'est plus possible aujourd'hui de se référer purement et simplement aux théologiens postérieurs au concile de Trente, mais antérieurs à la promulgation du Code. Le nouveau droit, en effet, apporte sur ce point une discipline *paulo mitior*, écrit Noldin-Schmidt, n. 178.

Il serait fastidieux de reproduire ici les opinions diverses qui se sont donné cours depuis trois cents ans sur ce sujet. Toutes, en somme, reviennent à affirmer que ces diverses catégories d'hommes ne peuvent ni pleinement, ni même directement participer au fruit du sacrifice. Billot semble avoir résumé de façon exacte la position des théologiens, *op. cit.*, th. LV, p. 638 : « Par *fidèles vivants* on entend tous ceux et ceux-là seuls qui sont membres du corps visible de l'Église. De même qu'il n'est pas permis d'administrer les sacrements à ceux qui sont hors de l'Église, ainsi semble-t-il qu'on ne puisse pas appliquer l'*opus operatum* de la messe à ceux qui sont exclus des sacrements. Il faut toutefois noter une différence entre sacrements et sacrifice : les sacrements, en raison de leur efficacité par mode de causalité efficiente, peuvent être validement appliqués, même s'ils sont conférés indûment; le sacrifice, au contraire, dont toute l'efficacité réside dans l'impétration, n'est validement appliqué que s'il est appliqué conformément au droit. Aussi, déclare saint Thomas, IIIª, q. LXXIX, a. 7, ad 2um, « au canon de la messe, on ne prie pas pour ceux qui sont hors de l'Église ». Mais il faut observer cependant que tout cela doit s'entendre d'une application *directe* de l'*opus operatum.* On ne saurait, en effet, douter que le sacrifice directement offert pour la paix, la prospérité, la propagation de l'Église elle-même, ne produise indirectement un effet sur la conversion des hérétiques et des infidèles, conversion d'où l'Église tire sa prospérité et sa splendeur; et, en ce sens, nous offrons le calice salutaire *pour notre salut et pour le salut du monde entier.* Il faut aussi remarquer que la messe, outre l'impétration *ex opere operato*, comporte l'impétration *ex opere operantis* (voir plus haut, col. 1300), et que rien n'empêche en soi que cette impétration puisse s'étendre par delà les limites du corps mystique. Avant le nouveau droit, la plupart des théologiens acceptaient que la messe puisse être d'une certaine manière offerte pour les infidèles, les hérétiques et même les excommuniés : des nuances d'explications diverses se greffaient sur ce fonds commun. Contre Vasquez, *loc. cit.*, n. 58, on soutenait que, tout au moins en son nom personnel, le célébrant pouvait offrir la messe pour la conversion des infidèles non excommuniés. Suarez, disp. LXXVIII, sect. II, concl. 3; Bellarmin, *De missa*, l. II, c. VI; De Lugo, disp. XIX, sect. X; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 62 sq., etc. En ce qui concerne les excommuniés tolérés (dont font partie la plupart des hérétiques et schismatiques), on considérait unanimement que le prêtre, en son nom personnel, pouvait directement leur appliquer le fruit *ex opere operantis.* Quant au fruit *ex opere operato*, certains niaient qu'il fût licite que le prêtre le leur appliquât directement, agissant comme ministre du Christ et de l'Église. Le principal représentant de cette opinion plus sévère était Suarez, *De censuris*, disp. IX, sect. II. D'autres se montraient moins sévères, et acceptaient le sentiment opposé : tels, De Lugo, disp. XIX, sect. X, n. 187; les Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 70, etc.

On a fait justement observer que l'esprit de l'Église, même avant la promulgation du nouveau droit, tout au moins au XIXe siècle, se montrait plus large. Les partisans d'une discipline plus rigide invoquaient la réponse du Saint-Office, en date du 19 avril 1837 : *Proposito dubio : Utrum possit aut debeat celebrari missa ac percipi eleemosyna pro græco-schismatico, qui enixe oret atque instet ut missa applicetur pro ipso sive in Ecclesia adstante sive extra Ecclesiam manente? S. C. S. Officii, die 19 april. 1837, reposuerat : Juxta exposita, non licere, nisi constet expresse eleemosynam a schismatico præberi ad impetrandam conversionem ad veram fidem. Collectanea S. C. de Prop. Fide*, t. I, n. 858. Ils concluaient que la messe ne pouvait être directement offerte pour les hérétiques et schismatiques que dans le but d'obtenir de Dieu leur conversion. Toutefois, déjà à cette époque, d'autres réponses allaient être données, indiquant que d'autres fins pouvaient également être assignées à l'offrande du sacrifice eucharistique pour les infidèles. La Propagande, interrogée sur ce point : « Un missionnaire peut-il recevoir un honoraire et appliquer la messe à l'intention du donataire païen qui a pour but d'obtenir la guérison, la délivrance de prison, la grâce de la peine capitale? » a répondu affirmativement le 11 mars 1848. Et dix-sept ans plus tard : *Interrogata S.C.S. Officii : Utrum liceat sacerdotibus missam celebrare pro Turcarum aliorumque infidelium intentione, et ab iis eleemosynam pro missæ applicatione accipere, die 12 jul. 1865, respondit : Affirmative, dummodo non adsit scandalum ac nihil in missa specialiter addatur; et quoad intentionem, constet nil mali aut erroris aut superstitionis in infidelibus eleemosynas offerentibus subesse. Collectanea S.C. de Prop. Fide*, t. I, n. 1028; 1274. Ces deux dernières réponses montraient bien qu'outre la conversion des infidèles (et pourquoi ne pas en dire autant des hérétiques et schismatiques?) on pouvait licitement demander pour eux à Dieu par l'oblation du sacrifice

eucharistique, en tant que sacrifice *impétratoire*, des bienfaits différents, même d'ordre temporel.

Quoi qu'il en soit, le nouveau droit a apporté sur ce point des précisions. Voici les textes utiles :

Can. 809 : *Integrum est missam applicare pro quibusvis tum vivis, tum etiam defunctis purgatorio igne admissa expiantibus, salvo præscripto*, can. 2262, § 2, n. 2.

Ce can. 2262, § 2, n. 2, est ainsi formulé : *Non prohibentur tamen...* 2° *Sacerdotes missam privatim ac remoto scandalo pro eo (excommunicato) applicare; sed, si sit vitandus, pro ejus conversione tantum.* On sait d'ailleurs que, d'après le Code, can. 2314, § 1 : *Omnes a christiana fide apostatæ, et omnes et singuli hæretici et schismatici incurrunt ipso facto excommunicationem.* Les hérétiques, schismatiques, apostats doivent donc être ici traités comme des excommuniés.

Cette discipline une fois rappelée, voici les conclusions qu'il faut en tirer : L'application *publique* de la messe est interdite en faveur de tous les excommuniés vivants : ce n'est là qu'un effet de l'excommunication, qui prive précisément ceux qui en sont frappés des suffrages publics de l'Église. Interdite donc, l'application *publique* de la messe en faveur des apostats, des hérétiques et des schismatiques. Il ne semble pas qu'on puisse à l'égard des infidèles agir différemment. Cappello ne conçoit qu'une application *privée* de la messe en leur faveur, les messes solennelles pouvant toutefois être célébrées en faveur des princes régnants, moins pour leur personne que pour leur charge et la prospérité de la nation qu'ils gouvernent. *Op. cit.*, n. 618, 4. On appelle application publique celle qui est portée, soit par sa solennité même, soit de toute autre façon, à la connaissance de la communauté entière; application privée celle qui se fait secrètement, et n'est connue que du prêtre et d'une ou deux autres personnes, par exemple celles qui lui ont demandé la messe et remis l'honoraire. Noldin-Schmidt, n. 178, 1 *b*. En ce qui concerne les excommuniés *vitandi*, est interdite en leur faveur l'application même privée de la messe; il est permis toutefois d'offrir spontanément le sacrifice de la messe en vue de leur conversion.

Par voie de réciprocité, il est permis d'accepter de toutes ces catégories de personnes, sauf des excommuniés *vitandi*, un honoraire en vue de la messe à célébrer à leur intention. Noldin-Schmidt, *loc. cit.* On ne saurait donc souscrire d'une façon absolue aux assertions du P. de la Taille, incriminant comme simoniaque l'acceptation de l'honoraire de messe offert par un infidèle, un schismatique ou un hérétique. El. xxx, a. 1, memb. 1 et 2.

b) *Les défunts.* — *a. Les élus.* — La messe ne peut être appliquée en faveur de ceux que nous savons pertinemment, d'une science de for externe, être dans le bonheur du ciel. On ne peut donc appliquer la messe pour les enfants baptisés morts avant l'usage de la raison, pour la bienheureuse Vierge ou pour d'autres saints, pour les anges. — Toutefois, en un sens impropre, la messe peut être dite appliquée pour la Vierge ou les saints. Voir ci-dessus, col. 1292. La célébration de messes « pour » un élu peut, de plus, ajouter à sa gloire accidentelle quelque titre nouveau : il s'agit d'une gloire accidentelle *relative* à quelque honneur nouveau destiné à glorifier ici-bas les élus de Dieu. Cappello, n. 616, 1° *a*. Cf. *Ami du Clergé*, 1922, p. 234. Il est clair, d'ailleurs, que le sacrifice, en tant que propitiatoire et satisfactoire, ne saurait être appliqué à une telle intention. Il est considéré ici uniquement quant à sa valeur impétratoire et eucharistique.

La messe peut être offerte et appliquée pour ceux qui sont morts en odeur de sainteté ou même qui ont reçu la palme du martyre, tant qu'aucun décret du Saint-Siège n'est venu au for externe affirmer leur sainteté. Cf. *Declaratio S. C. de Prop. Fide die 6 aug. 1840. Collectanea S. C. de Prop. Fide*, t. I, n. 906. On considère même que la messe peut être appliquée pour ceux qui sont déjà vénérables, au sens accordé à ce mot avant la promulgation du Code, can. 2115. Quant aux bienheureux, des auteurs graves hésitent. Gasparri, n. 482. Il semble bien toutefois que l'*esprit* de l'Église interdise de leur appliquer la messe. Cappello, n. 616, 1° *c*. Enfin, la messe qu'on a coutume de célébrer aux funérailles des petits enfants morts avant l'usage de la raison, mais baptisés et par conséquent certainement au ciel, ne peut être qu'un sacrifice d'action de grâces et d'adoration, et peut-être d'impétration *pour nous* qui implorons par leur intercession les grâces dont nous pouvons avoir besoin. Id., *ibid.*, *d*. Noldin, n. 117 *d*.

b. Les damnés. — Il faut exclure totalement du bénéfice de la messe les damnés, c'est-à-dire ceux qui sont dans l'enfer proprement dit, et ceux qui, morts avec le seul péché originel, sont, selon la croyance commune, dans les limbes. Le sentiment qui admet, pour les damnés, une certaine mitigation des peines en raison des suffrages des vivants, est à rejeter : *Hæc sententia est omnino falsa*, dit Cappello, n. 617. Voir MITIGATION DES PEINES.

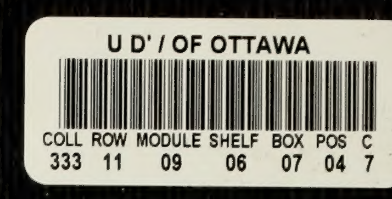
Le cardinal Gasparri, n. 479, établit ce principe : la messe ne peut être offerte « pour ceux qui, au for externe, sont connus comme damnés ». Ce principe, appliqué aux pécheurs publics décédés sans donner de signe de repentir, est d'une application délicate et doit n'être accueilli qu'avec beaucoup de discrétion. Voir plus loin.

c. Les hérétiques, schismatiques et infidèles. — La question revêt ici deux aspects bien différents. L'aspect *théologique* concerne l'efficacité de la messe, *ex opere operato*, relativement aux âmes qui sont dans le purgatoire : ces âmes, qui, sur terre, avaient adhéré à l'hérésie, au schisme, à l'infidélité, doivent-elles être considérées comme faisant partie du groupe des *defuncti in Christo*, comme s'exprime le concile de Trente, et pour lesquels il est certain que la messe opère *ex opere operato* près de Dieu? Voici, à ce sujet, le principe irréfutable posé par Billot, *op. cit.*, p. 639 : « Toutes ces âmes, bien que non revêtues du caractère baptismal, appartiennent très certainement à l'Église souffrante; et donc, elles sont purement et simplement du corps mystique du Christ, puisque dans l'au-delà ne peut plus se vérifier la distinction entre l'âme et le corps visible de l'Église »; dès lors l'opinion négative (refusant à leur égard une efficacité *ex opere operato* au sacrifice de la messe) ne nous semble pas probable.

L'aspect *canonique* concerne la législation de l'Église relativement à l'application de la messe à toute cette catégorie de défunts. La règle pratique est celle-ci : l'application *publique* de la messe peut être faite pour tous les défunts auxquels a été concédée la *sépulture ecclésiastique*. Elle doit être refusée à tous ceux auxquels a été refusée la sépulture ecclésiastique. Can. 1241 : *Excluso ab ecclesiastica sepultura denegand a quoque sunt, tum quælibet missa exsequialis, etiam anniversaria, tum alia publica officia funebria.* D'autre part, la sépulture ecclésiastique doit être refusée à ceux qui sont morts sans baptême. Can. 1239, § 1. On doit pareillement la refuser, à moins qu'ils n'aient donné avant de mourir des signes de pénitence, à plusieurs catégories de pécheurs, énumérées dans le canon 1240, § 1 : apostats notoires, hérétiques et schismatiques notoires; excommuniés et interdits frappés d'une sentence déclaratoire ou condemnatoire; suicidés volontaires; morts en duel ou des

suites de blessures reçues en duel; ceux qui, ayant ordonné la crémation de leur corps, ont persévéré dans cette intention jusqu'à la mort, même si la crémation n'a pas eu lieu; enfin, pécheurs publics et manifestes. A tous ces pécheurs, morts sans donner de signes de pénitence, l'application *publique* de la messe, même sous la condition que ces pécheurs se soient convertis au dernier moment ou aient été de bonne foi, est et demeure interdite par le droit ecclésiastique. Ainsi, les excommuniés qui n'ont pas été frappés d'une sentence déclaratoire ou condemnatoire, ne sont pas exclus du bénéfice de l'application *publique* de la messe, parce qu'ils sont admis à la sépulture ecclésiastique. Ceux qui sont frappés de cette sentence et n'ont pas donné de signes de repentir avant la mort, sont exclus de la sépulture ecclésiastique et, par voie de conséquence, de toute application publique de la messe pour leur âme. Toutefois, la messe peut leur être appliquée d'une façon privée, si tout scandale est écarté. Cette application privée est autorisée également, de l'avis d'auteurs estimés, et pour l'hérétique ou le schismatique mort sans donner de signes de pénitence, et même, au moins conditionnellement, pour l'infidèle mort avec quelque signe de pénitence. La prohibition expresse de l'Église n'existe qu'à l'égard de l'infidèle mort dans son infidélité. *S. C. de Prop. Fide*, 12 sept. 1645; cf. Cappello, n. 619; Hervé, n. 178, 4°; Noldin, n. 178, 3. Quant aux autres pécheurs publics, morts dans l'état ou même dans l'acte du péché, certains auteurs, tel Gasparri, *loc. cit.*, se montrent d'une sévérité extrême. La plupart des canonistes sont moins sévères et admettent qu'il faut avant tout avoir égard aux circonstances. Ce sont elles qui indiquent qui doit être tenu pour un pécheur public et manifeste. En tous cas, il est toujours loisible, contrairement à certaines affirmations, d'offrir secrètement la messe pour l'âme d'un pécheur public décédé. Il est mieux toutefois, en ces cas exceptionnels et pour ainsi dire anormaux, de ne pas célébrer la messe de *Requiem*, et même d'omettre l'oraison *pro tali defuncto*.

A. Michel.



U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 11 09 06 07 04 7